University of St. Michael's College
3 1761 08051784 0

braires,
INT VINCENT,
ONTREAL.

ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

REVUE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

IMPRIMATUR :

Atrebati, die 20 Januarii 1866.

† P.-L., *Episc. Atrebatensis, Bolonien. et Audomaren.*

REVUE
DES SCIENCES
ECCLÉSIASTIQUES

DIRIGÉE

PAR M. L'ABBÉ D. BOUIX

RECUEIL MENSUEL

Paraissant avec l'autorisation de Mgr PARISIS, évêque d'Arras.

Ubi Petrus, ibi Ecclesia. (S. Ambroise.)

DEUXIÈME SÉRIE. — TOME IIIe.

(XIIIe de la Collection.)

ST. MICHAEL'S COLLEGE LIBRARY

ARRAS,
ROUSSEAU-LEROY, ÉDITEUR
(BUREAUX DE LA REVUE)
rue St-Maurice, 26.

PARIS,
GAUME FRÈRES ET DUPREY,
LIBRAIRES-ÉDITEURS,
rue Cassette, 4.

1866

REVUE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

ÉTUDE CRITIQUE SUR LES ÉVANGILES

INTRODUCTION

Attaque moderne dirigée contre les Évangiles. — Procédés antiscientifiques de l'École qui les combat. — Résistance opposée à cette École par l'Apologie chrétienne.

La situation actuelle des esprits en France semble réclamer, comme plus opportune, la démonstration de la divinité du christianisme qui se base sur les faits miraculeux opérés par son Fondateur. Fatiguée des rêveries et des spéculations d'un autre âge notre époque est devenue, ainsi qu'elle s'en vante, *positiviste* à l'excès, ne se passionne plus guère que pour les faits et se jette sur eux avec une ardeur fébrile. C'est donc sur ce terrain que doit se placer l'apologiste chrétien, et cela d'autant plus que l'école positiviste, s'inspirant des procédés de l'école rationaliste d'outre-Rhin, se crée, pour apprécier les faits qui remontent au-delà des générations présentes, et particulièrement ceux que le christianisme invoque en preuve de sa céleste origine, une critique dissolvante, dans le creuset de laquelle les monuments les plus indiscutables viennent s'évanouir et

disparaître. Ainsi, prenant à parti les Évangiles, ces immortelles archives du surnaturel, l'école positiviste s'efforce de les battre en brèche et se flatte d'y parvenir en recourant à l'argumentation suivante, que nous donnons, sans crainte d'être démenti, comme le résumé sommaire de sa polémique.

Dieu est indistinct de cet univers, dont les évolutions successives, déterminées par des lois nécessaires, fixes et immuables, sont l'unique manifestation de cet être impersonnel. D'où il résulte que Dieu ne se manifeste jamais par des faits supérieurs aux lois qui régissent le cours ordinaire de la nature ; de sorte que le miracle, dérogation flagrante à ces lois, est une chimère si révoltante qu'il en faut déclarer la négation, « le dogme nouveau, le principe fondamental de la critique moderne (1) » sans se préoccuper le moins du monde de justifier une négation si facile à comprendre, car disent les partisans du nouveau système, « si nous n'entrons pas en discussion à ce sujet, c'est par l'impossibilité d'y entrer sans accepter une proposition inacceptable, c'est que le surnaturel soit seulement possible (2). » D'où il résulte, en second lieu, que les miracles relatés dans les Évangiles n'ont point de réalité concrète, ne sont que de pieux récits inventés par la foi naïve des premiers fidèles, ou des symboles mythiques sous le voile desquels se cachent des vérités que le penseur sait seul découvrir ; qu'ainsi il faut tenir les Évangiles pour des œuvres légendaires, attendu que le miracle est la pierre de touche infaillible « pour distinguer la légende de l'histoire », la ligne de démarcation qui sépare le fabuleux du réel.

Tels sont les procédés au moyen desquels on sape nos Livres saints. Disons-le tout de suite, si cette argumentation

(1) *Conservation, Révolution et Positivisme*, par M. Littré. Préface, pp. 26 et suiv. Havet, *Revue des Deux-Mondes*, 1er août 1863.

(2) Littré, *ibidem*.

reposait sur un fondement solide et indiscutable, le débat serait clos, nous rendrions les armes en nous avouant vaincus. Mais qu'il est loin d'en être ainsi ! L'examen de la méthode employée par l'école positiviste va nous en fournir la preuve.

Bien qu'on en ait, il faut reconnaître que la méthode inaugurée par cette nouvelle école n'est ni scientifique ni logique, et que partant elle ne saurait arriver à des conclusions et à des résultats certains. En effet, pour être scientifique et logique, toute méthode doit d'abord partir de principes évidents, de faits incontestables. Elle doit, en second lieu, donner pour fondement aux divers genres de nos connaissances les critères spéciaux qui leur conviennent et que leur assigne le sens commun, dont le savant Euler s'est fait ainsi l'interprête (1) : « Toutes les vérités qui « sont à la portée de notre connaissance se rapportent à « trois classes essentiellement distinguées. La première « renferme les vérités des sens ; la seconde, les vérités de « l'entendement ; la troisième, les vérités qu'on apprend « d'autrui. Chacune de ces classes demande des preuves « particulières pour nous prouver les vérités qui y appar- « tiennent... Les preuves de la première classe se réduisent « à nos sens... Les preuves de la seconde classe sont ren- « fermées dans le raisonnement... Les vérités historiques, « nous les croyons parce que des personnes dignes de foi « nous les rapportent... et nous sommes aussi convaincus « de la vérité des faits historiques, au moins d'une grande « partie, que des vérités de la première et de la seconde « classe... Il faut donc, pour les vérités de chacune de ces « trois classes, se contenter des preuves qui conviennent « à leur nature ; et il serait ridicule de vouloir exiger une « démonstration géométrique des vérités d'expérience ou « historiques. »

(1) Euler, lettres CXV et CXVI.

Ces règles de toute bonne méthode et de toute discussion sérieuse, l'école positiviste en tient-elle compte dans son examen critique des Évangiles? Nous sommes contraint de déclarer qu'elle les méconnaît et les néglige complètement. Et d'abord, les principes par lesquels elle débute et sur lesquels repose tout son système, sont-ils des principes évidents, certains, incontestables? C'est d'une part le panthéisme, puisqu'à l'entendre Dieu ne fait qu'un avec ce monde; c'est d'autre part l'impossibilité où est Dieu d'opérer des miracles. Or, le panthéisme et l'impossibilité du miracle sont loin d'être choses démontrées et indiscutables. Nos adversaires se contentent de les proclamer, ils ne les corroborent d'aucun argument. Conséquemment les bases fondamentales de la critique moderne ne sont que des jugements arbitraires, manquent de démonstration et de preuves, font revivre, dans un siècle qui se pique de philosophie, l'ancien expédient illogique par lequel on affirme péremptoirement ce que l'on devrait établir, et où l'on donne pour preuve ce qui est en question. Ces pétitions de principes condamnent d'avance les conclusions que cherchent à en tirer nos adversaires.

Mais, non seulement les deux points de départ de la critique positiviste sont gratuits, ils ont le tort bien autrement considérable d'être faux et controuvés, puisque la philosophie, aussi bien que le sens commun, les réprouve et les condamne. En effet, le panthéisme est faux à un triple point de vue; faux dans son principe, car il débute par poser comme axiome l'existence d'une seule et unique substance, ce qui est démenti par l'expérience, par le sentiment et la raison; faux en lui-même puisqu'il identifie le fini à l'infini, la matière à la pensée, le contingent au nécessaire, ce qui est le comble de l'absurde; faux dans ses conséquences, car si tout est Dieu et régi par des lois nécessaires, inflexibles, il n'y a plus ni bien ni mal, ni devoir

ni vertu, de sorte que toute morale tombe anéantie. Quant à soutenir l'impossibilité du miracle, c'est porter un jugement non moins erroné. La raison ne dit-elle pas à chaque homme que Dieu peut, quant il le veut, suspendre les lois qu'il a librement établies, puisque jamais il ne saurait se départir de sa toute-puissance ? Cette dérogation n'est en rien contraire à son immutabilité, car, d'un seul et même décret il a établi la loi, et fixé d'avance les exceptions qu'il plaisait à sa suprême sagesse d'y apporter un jour. Et comme le miracle est la manifestation la plus éclatante que Dieu puisse nous donner de lui-même ici-bas, l'attestation la plus saisissante, la plus reconnaissable de sa présence, l'acte par excellence de cette puissance unique et exclusive qui annonce Dieu à toute intelligence, aussi bien à l'artisan qu'au plus sublime génie, dans l'hypothèse qu'il veuille donner à l'homme une religion positive, quel moyen plus efficace que le miracle pourra-t-il employer pour nous convaincre que c'est bien lui qui parle ? Le miracle est donc possible : possible du côté de Dieu dont il fait éclater la gloire et proclame la présence ; possible du côté des lois naturelles qui sont essentiellement contingentes et dès lors dépendantes du bon vouloir de Dieu. Cette possibilité du miracle, l'humanité l'a toujours et partout reconnue, persuadée que sa négation était la négation de l'idée même de Dieu ; les plus illustres savants l'ont admise ; elle a été invinciblement établie et défendue par les plus grands philosophes. Qui se serait attendu à la voir jamais révoquer en doute dans la patrie de Pascal, de Bossuet et de Malebranche ?

Le miracle étant possible, l'homme peut en percevoir la réalité, en constater l'existence, et partant reconnaître l'action divine. Pourquoi ne le pourrait-il pas ? Le miracle est un fait sensible, ou plutôt la résultante de deux faits extérieurs, sensibles, d'une loi bien connue de la nature, et

d'un fait qui y déroge évidemment. Pouvons-nous connaître, connaissons-nous effectivement un certain nombre de lois naturelles? Percevons-nous les faits extérieurs, et faut-il en croire le témoignage de nos sens? On ne saurait le nier sans professer le pyrrhonisme le plus absolu ; aussi bien ne s'élève-t-il pas de contestations sur ce point. Mais, puisque le miracle est la simple conséquence de deux faits naturels que nous pouvons percevoir et dont la certitude ne saurait être douteuse, il résulte évidemment que le miracle peut être parfaitement connu de l'homme.

Il est acquis maintenant que le miracle est possible et qu'il est au pouvoir de l'homme d'en constater l'existence. De ces deux vérités la logique en déduit une troisième, assurément très-importante dans le sujet qui nous occupe, c'est que le miracle peut avoir des témoins, que partant il n'est pas permis de rejeter comme faussaire un auteur uniquement parce qu'il rapporte des faits miraculeux: que si un écrivain relate de pareils faits comme les ayant vus, et si son témoignage offre d'ailleurs des cachets évidents de certitude, revêt tous les caractères qui en garantissent la fidélité, ces faits il les faut admettre sous peine d'ériger en principe le scepticisme dans le domaine de l'histoire.

Mais, ces principes reconnus, et le bon sens le plus vulgaire ne permet à aucun homme réfléchi de les méconnaître, que devient la machine de guerre de nos adversaires? D'un mot ils se flattaient de trancher la question de la valeur des Évangiles ; ils s'écriaient sur le ton du triomphe : « Que les Évangiles soient en partie légendaires, c'est ce « qui est évident, puisqu'ils sont pleins de miracles » ; ils répétaient à la suite de Strauss : « Les Évangiles sont un « tissu de miracles ; or, le miracle est impossible, donc « l'histoire en est impossible aussi, et par conséquent « cette histoire n'existe pas ; les Évangiles ne sont que des « pièces apocryphes. » Et voilà que la raison et la philo-

sophie démontrent contre eux que le miracle est possible, qu'il peut être perçu par l'homme, que ce dernier en peut devenir l'irrécusable témoin pour les générations futures, qu'il n'est donc pas vrai qu'un livre doive être réputé légendaire s'il renferme des miracles, et historique s'il n'en contient pas ; qu'ainsi toute l'argumentation de l'école positiviste porte sur une base ruineuse et sans consistance. La méthode en honneur dans le camp de nos adversaires est donc vicieuse parce que, loin de partir de données certaines, indiscutables, elle prend son point d'appui dans des hypothèses non-seulement arbitraires, mais même fausses et absurdes, et qu'ainsi ses conclusions doivent être fausses et absurdes au même titre, puisque la conclusion suit toujours la nature des prémisses. Ce qui ajoute encore à ce vice radical, c'est que cette méthode, faisant une malheureuse confusion des divers critères de nos connaissances, n'emploie pas, pour l'examen critique des Évangiles, ceux auxquels il lui faudrait recourir.

Les Évangiles sont un fait qui a sa date dans le temps et ses témoins dans l'histoire ; ils eurent une suprême publicité, parce qu'ils éveillaient un suprême intérêt. Or, puisqu'ils sont un fait historique, il faut les contrôler, les vérifier, les discuter comme la raison a toujours voulu qu'on contrôlât, qu'on vérifiât et qu'on discutât les faits de l'histoire, c'est-à-dire à la lumière des témoignages. Si nos adversaires l'avaient oublié, Euler se chargerait de les en faire ressouvenir (1) : « Les vérités historiques, nous « les croyons parce que des personnes dignes de foi nous « les rapportent, et que nous pouvons dire : Cette chose « est vraie, puisqu'une ou plusieurs personnes dignes de foi « nous l'ont assurée..... Nous sommes aussi convaincus « de la vérité de ces faits, au moins de la plupart, que des « vérités des sens et de l'entendement ».

(1) Euler, *loco cit.*

Donc la tâche qui incombe à la critique moderne, faisant l'examen de l'authenticité et de la vérité des Évangiles, consiste tout d'abord à rechercher s'ils sont appuyés sur le témoignage des contemporains, et des auteurs qui, venus peu après, purent vérifier l'exactitude des faits. Elle doit dans ce but remonter aux sources authentiques, interroger les écrits qui projettent leur lumière sur l'âge et la rédaction de ces monuments, consulter les données positives et certaines de la tradition à cet égard, recueillir scrupuleusement et peser avec maturité les témoignages enregistrés sur ce point dans l'histoire.

Cependant, est-ce à ce critère qu'en appelle l'école positiviste pour juger les Évangiles ? Nous répondons hardiment que non ; car tous les écrits qu'elle a fait paraître déposent du contraire. Nullement soucieuse d'interroger les traditions dix-huit fois séculaires sur lesquelles se base l'autorité des Évangiles, s'imaginant perdre en considération si elle étudiait leur origine dans sa réalité pure et simple, et persuadée que la philosophie de l'histoire n'est pas autre chose qu'une appréciation du passé, faite à la lumière d'idées préconçues, la nouvelle école rompt avec tous les témoignages de l'antiquité, et refait à neuf et sur un plan arbitraire les Évangiles réduits dans ses mains à l'état de pure abstraction. Sa critique n'a ainsi d'autre but que d'isoler ces divins monuments de tout ce qui fait leur force et leur appui, que d'opérer un divorce complet entre eux et les dépositions des auteurs qui en attestent l'authenticité. Ajoutez qu'afin de mieux réussir dans son travail de démolition elle reprend en sous-œuvre, pour les rajeunir et leur donner quelques teintes modernes, les objections que soulevaient déjà les païens contre nos Livres saints, et qui tombaient pulvérisées sous l'invincible marteau de la science des Pères.

Grâce à ce procédé, l'école positiviste se persuade avoir

dépouillé les Évangiles de toute valeur historique. Mais au fond y est-elle parvenue ? Nullement, car son procédé n'est qu'un criticisme bâtard que réprouve hautement la logique. Toujours la logique a dit, toujours elle dira avec Euler que ce n'est pas d'après de vaines théories qu'il faut contrôler les faits de l'histoire, mais d'après des témoignages certains et irrécusables. Suivant une voie différente, confondant les diverses preuves de certitude, ne recourant pas à celles qui conviennent à la démonstration évangélique, mais leur en substituant d'hétérogènes, l'école positiviste pèche ainsi contre les lois fondamentales de la raison et « se couvre, au jugement d'Euler, du plus grand ridicule. »

Nous venons donc d'établir que la méthode employée par les tenants du positivisme est illogique et anti-scientifique à deux chefs essentiels, premièrement parce qu'elle n'a pour base que des pétitions de principe, et secondement parce qu'elle n'applique pas à la vérification des Évangiles les critères légitimes. Une semblable méthode ne peut aboutir, on le conçoit, qu'à de fausses conséquences, et il est facile de s'expliquer pourquoi ceux qui la suivent s'égarent dans un dédale d'erreurs, et finissent par nier complètement l'authenticité du récit évangélique. C'est ainsi qu'au moyen âge l'étude des sciences naturelles débutant toujours par des axiomes arbitraires et s'obstinant à découvrir les secrets de la nature non par l'analyse, son véritable critère, mais au moyen de raisonnements *a priori*, n'aboutit qu'à des résultats faux ou sans valeur.

Or, la méthode, à laquelle nous venons de faire le procès, n'est autre chose que cette *critique moderne* que l'on décore du nom de science ; critique qui fausse l'histoire, la fait mentir, et qui, au jugement du docteur Dœllinger, entraînerait, si elle parvenait à prévaloir, la ruine complète des sciences historiques.

Il est heureux que les procédés subversifs de cette cri-

tique rencontrent des adversaires dont l'autorité s'oppose à leur triomphe. L'un des esprits les plus éminents et les plus judicieux de ce temps, M. Guizot, les a flétris naguère, et a dit entre autres de ces tentatives de démolition : « Ce « n'est point là de la critique historique, ce sont des sys- « tèmes philosophiques et des récits romanesques mis à la « place des documents matériels et des vraisemblances « morales (1). » « Rien de plus arbitraire et de moins « scientifique que cette façon de juger les Évangiles, « ajoute à son tour M. Vitet, l'un des membres les plus « marquants de l'Académie française. Tout cela n'est que « pure fantaisie (2). » Le rationaliste Bauer, lui-même, qu'on ne suspectera pas de partialité, a fait justice de cette critique, lorsque, parlant des travaux de Strauss, il s'est exprimé en ces termes : « Le résultat de cette critique est « purement négatif, tant en ce qui concerne les Écritures « saintes qu'en ce qui touche à l'histoire. Tout cela ne « constitue aucun progrès ; après chaque essai tenté, on « s'est trouvé au point d'où l'on était parti (3). »

Les coups portés aux Évangiles par la critique moderne, et au sujet desquels une certaine coterie fait tant de bruit et affiche de si grands airs de triomphe, n'offrent donc rien de si redoutable. Disons-le pourtant, cette critique, par cela même qu'elle se pare de quelque vernis de science et de philosophie, obtient un succès facile et déplorable auprès de ces esprits superficiels que l'attrait de la nouveauté et la hardiesse des affirmations ont toujours le privilége de séduire. Si tant d'hommes ne veulent plus se soumettre à la foi de nos dogmes, c'est qu'imbus des théories nouvelles, ils se persuadent faussement qu'on ne sau-

(1) M. Guizot, *Méditation sur l'Essence de la Religion*, page 326.

(2) *Science et Foi*, par M. Vitet de l'Académie française. *Revue des Deux-Mondes*, 1er juin 1865.

(3) Feuilles historiques et politiques de Munich. Octobre 1864.

rait leur démontrer, pièces en main, que nos Évangiles sont bien, dans leur teneur actuelle, contemporains du berceau même du christianisme.

Il est donc très-important de réagir contre la tendance et les excès de la critique contemporaine, et la tâche aujourd'hui dévolue à l'apologiste consiste avant tout à lui opposer de sérieuses barrières. Pour cela que faut-il ? Une seule chose : rétablir la vérité des faits dont l'irrésistible logique met en poudre tous les systèmes. Ce sont les faits, mieux étudiés et mieux connus, qui ont renversé les théories qu'on imagina jadis sur la genèse de cet univers, sur la formation de la terre, et qui sont devenus la magnifique confirmation du récit mosaïque. C'est encore l'étude des faits qui jettera bas et anéantira les systèmes inventés par la critique moderne.

Quand l'apologiste chrétien oppose aux hypothèses fantaisistes de la nouvelle école les affirmations légitimes et incontestables de l'histoire ; quand il restitue aux dépositions des premiers siècles leur valeur réelle ; quand il produit une chaîne non interrompue de témoins nombreux, mus par des intérêts divers, remontant à l'origine même du christianisme et ainsi contemporains du fait considérable et public de la rédaction des Évangiles ; quand il corrobore ces témoignages du poids que leur prêtent les critères de certitude intrinsèque se pressant ici pour déposer en faveur du récit évangélique; enfin, quand il résout victorieusement les difficultés soulevées par ses adversaires et présentées par eux comme insolubles, que deviennent toutes leurs théories, tous leurs systèmes, tous leurs rires moqueurs ? Tout cela disparaît, s'évanouit comme les ténèbres à l'approche de la lumière. M. Vitet l'obverve parfaitement : « Est-ce aux Évangiles que vous vous attaquez ? Rien n'est « moins difficile, si vous restez à la surface. Armez-vous « d'ironie, provoquez le sourire, ne traitez rien à fond,

« vous aurez pour un temps la partie belle et les rieurs pour « vous ; mais si vous prétendez approfondir les choses et « prendre au nom de la science les allures de l'impartialité, « il vous faudra reconnaître que les faits évangéliques sont « historiquement établis, qu'il n'y a là ni mythe, ni lé- « gende, que le lieu, le temps, les personnes sont absolu- « ment hors de doute. — Ce qu'il y a de certain, c'est que « les Évangiles, de si près qu'on les serre, résistent à la « critique et demeurent à jamais d'indestructibles monu- « ments. Quel est le livre d'Hérodote ou la décade de Tite- « Live qui porte aussi profondément un caractère de « bonne foi et de véracité que les récits de saint Mathieu « et les souvenirs de saint Jean (1) ? »

L'apologie chrétienne, exercée depuis des siècles à tous les genres de luttes, ne s'est pas méprise sur la nature de l'attaque actuelle, ni sur les armes qui la doivent repousser. Comme toujours, son zèle est monté à la hauteur des intérêts dont elle a la sauvegarde. Aussi bien avons-nous hâte de dire que d'habiles et savants défenseurs se sont partout levés, même chez nos frères séparés, pour prendre en main la cause des Évangiles, ce don si excellent de la munificence divine, et pour leur maintenir le droit imprescriptible qu'ils ont à la croyance de tout homme sensé et réfléchi.

Pour nous en tenir à quelques noms, non citerons les docteurs Lardner et Norton, tous deux Anglais ; Tholuck, Olshausen, Thiersch, Hug, Reithmayr, Adalbert Maïer, auteurs allemands dont quelques-uns ont été traduits dans notre langue. Nous signalerons en particulier l'*Introduction au Nouveau Testament* de Hug, ouvrage d'une érudition considérable, la plus savante apologie que les Évangiles aient rencontrée dans ces derniers temps. On peut lire également avec beaucoup de profit l'*Introduction aux livres du Nouveau Testament* du docteur Reithmayr, traduite

(1) M. Vitet. *loco cit.*

par M. de Valroger. Cette *Introduction*, fruit de profondes études et qui se distingue par la scrupuleuse orthodoxie de l'auteur, donne à ceux qui la lisent une connaissance complète de la rédaction et de la conservation des Évangiles et des autres livres du Nouveau Testament.

Nous sommes aujourd'hui comparativement beaucoup moins riches que nos voisins en travaux apologétiques sur les Évangiles. Faut-il en attribuer la cause à l'abaissement trop sensible du niveau des études théologiques en France, ou bien à l'absence momentanée parmi nous d'adversaires sérieux exigeant de savantes et solides réfutations? Le concours simultané de ces deux causes a vraisemblablement amené ce résultat. Toutefois nous possédons sur cette matière quelques écrits de renom. Vers la fin du siècle dernier, Duvoisin, mort évêque de Nantes, fit paraître un ouvrage très-solide, intitulé : l'*Autorité des livres du Nouveau Testament contre les incrédules*. Récemment l'abbé Glaire, dans son *Introduction aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, œuvre scientifique qui accuse de patientes recherches, mais dont le style se ressent un peu des formes de l'école, a établi par une irréfutable argumentation l'authenticité, l'intégrité et la vérité des Évangiles. Le livre de *La Croyance due aux Évangiles* de M. Vallon, l'un des membres les plus distingués de l'Institut, se fait remarquer aussi bien par l'érudition et la dialectique serrée de son auteur, que par la forme si belle et si attrayante dans laquelle il est conçu. L'an dernier, M. l'abbé Meignan, aujourd'hui évêque de Châlons-sur-Marne, publiait les leçons qu'il avait données dans ses cours à la Sorbonne sur l'autorité des Évangiles. Ces leçons éveillent l'intérêt, renferment des particularités très-curieuses, brillent par l'élégance de la diction ; seulement les critères intrinsèques y prennent des développements trop étendus au détriment peut-être de parties plus essentielles.

Mais, en mentionnant les œuvres nationales que l'époque actuelle a vues surgir pour défendre l'autorité des Évangiles, comment passer sous silence le polémiste qui a été, nous le disons avec un légitime orgueil, le père et le promoteur de l'introduction raisonnée aux livres du Nouveaux Testament, Richard Simon, dont la vaste érudition et la critique pénétrante n'ont pu être encore dépassées ? Grand est l'étonnement que l'on éprouve quand, après avoir consulté les travaux si justement célèbres composés à l'étranger sur les Évangiles, on en vient à étudier Richard Simon ! En effet, l'on n'est pas longtemps à se convaincre que les érudits tant vantés d'outre-Rhin ont beaucoup appris à son école ; qu'il a été la mine où tous, protestants et catholiques, amis et adversaires, sont venus puiser. Le docteur Reithmayr reconnaît et avoue lui-même ce fait, et il finit par dire « Que les ouvrages qui ont paru après ceux de « Richard Simon leur sont bien inférieurs sous le rapport « scientifique ; que même l'*Introduction au Nouveau Testa-* « *ment* de Hug, écrite avec beaucoup de pénétration et « d'érudition, mais surtout avec un talent brillant d'expo- « sition et de combinaison, et qui est l'œuvre la plus con- « sidérable qui ait été opposée par un catholique à la cri- « tique négative de notre siècle, est bien au dessous des « œuvres de Richard Simon, surtout au point de vue des « connaissances théologiques (1). »

Il nous tenait à cœur de revendiquer cette gloire pour notre pays, de décerner à notre savant Oratorien les éloges qu'il mérite, et de le tirer de l'obscurité dans lequel on l'a trop souvent relégué, depuis que Bossuet, le prenant à partie, lui porta de si rudes coups. Le grand évêque combattit, et à bon droit, les erreurs et les opinions hasardées émises par Richard Simon dans son *Histoire critique de*

(1) Reithmayr. *Introduction*. 1er volume, page 22.

l'*Ancien Testament* écrite trop à la hâte et sans assez de discernement. L'ascendant qu'exerçait l'Aigle de Meaux, bien inférieur cependant à Richard Simon sous le rapport de la science biblique, jeta d'avance du discrédit sur les excellents travaux composés plus tard par l'Oratorien et dans lesquels il avait déployé ses facultés puissantes et son immense savoir. Il faut avouer, pour être vrai, que dans son *Histoire critique du Nouveau Testament* elle-même, Richard Simon avança quelques propositions peu orthodoxes qui firent mettre cet ouvrage à l'Index. Pourquoi ne s'est-il pas rencontré encore de théologien qui ait songé à faire disparaître ces taches d'une œuvre aussi utile et aussi savante, afin qu'on puisse désormais la mettre sans crainte entre les mains de quiconque veut faire une étude approfondie des Actes sur lesquels la religion chrétienne est fondée? Qu'il nous soit permis de formuler ici le vœu que ce travail de révision s'exécute prochainement. « En « général, dit le docteur Reithmayr, il est à regretter « que l'on n'ait pas suivi, du côté des catholiques, le mou- « vement imprimé à la science par Richard Simon. On « pouvait garder ce qu'il y avait de bon chez cet habile « critique, sans adopter ses erreurs. On eût sans doute « opposé ainsi une digue plus forte à l'invasion de la cri- « tique négative qui se développa peu après dans les écoles « protestantes (1). »

Bien que les érudits que nous venons de nommer nous aient donné chacun une étude critique très-remarquable des Évangiles, nous n'hésitons pas à les étudier à notre tour. L'essai sera modeste assurément : son unique mérite consistera à grouper dans un cadre sommaire les points les plus saillants de cette importante matière, et à faire passer dans notre langue certains aperçus et certains résultats

(1) Reithmayr. *Introduction*, tome 1er, page 21.

scientifiques, fruits des labeurs de l'Allemagne contemporaine. Nous estimons qu'aujourd'hui l'on ne saurait trop élucider un sujet en butte à des attaques dont la violence va chaque jour grandissant, et qu'il n'est plus permis de s'en tenir à des notions générales et élémentaires sur l'authenticité, sur l'intégrité et la vérité des Évangiles. Étudier l'origine de ces documents ; se rendre un compte exact des circonstances qui présidèrent à leur rédaction ; apprécier les conditions et les milieux dans lesquels ils se produisirent ; connaître leurs auteurs autrement que par le nom seul qu'ils portèrent ; constater dans quel rapport se trouvaient ces auteurs vis à vis des faits qu'ils relatent ; rechercher pour qui ils ont écrit, sous l'empire de quel besoin, l'usage que l'on fit originairement de leurs relations ; établir par des témoignages remontant à l'aurore même du christianisme que les Évangiles sont bien réellement sortis, tels que nous les possédons aujourd'hui, de la plume des auteurs auxquels on les attribue ; réfuter les objections de l'incrédulité moderne : telle est la tâche que nous entreprenons.

L'abbé Vilmain.

DE L'ABSOLUTION DES RÉCIDIVISTES.

§ I.

Etat de la Question.

En rendant compte de la 16e édition du *Compendium theologiæ moralis* du R. P. Gury, nous avons appelé l'attention du lecteur sur l'exposé qu'il fait des sentiments des anciens théologiens touchant l'absolution des récidivistes ; et nous nous sommes en quelque sorte engagé à traiter plus au long cette importante question. Nous venons accomplir notre promesse, et rechercher sur quels fondements le P. Gury a pu établir cette différence entre les moralistes anciens et modernes.

Des théologiens ont enseigné que le prêtre, après avoir entendu la confession du pénitent, quoiqu'il fût habitudinaire et récidiviste, doit lui donner l'absolution, lors même qu'il n'y aurait aucun espoir d'amendement, pourvu que le pénitent affirme qu'il se repent et promette de se corriger. Cette doctrine réduit le prêtre au rôle d'un simple ministre d'absolution ; elle détruit le caractère essentiel du confesseur, celui de juge ; car le Sauveur lui a donné les clefs du royaume céleste, non seulement pour ouvrir, mais aussi pour fermer ; il l'a établi sur les âmes pour pardonner et aussi pour retenir les péchés. Dans tous les sacrements le prêtre est tenu de dispenser avec prudence le don de Dieu et de ne pas le donner sans discrétion : *Nolite dare sanctum canibus.* C'est pourquoi il doit préparer à la réception des sacrements, les accorder à ceux qui sont suffisamment

disposés et en exclure les indignes. Mais ce devoir incombe à un titre tout particulier au confesseur, puisque la confession est un vrai jugement dans lequel le prêtre doit écouter l'accusation, imposer la peine due au péché, et enfin prononcer s'il y a lieu de lier ou de délier. Or, pour porter cette sentence avec espoir qu'elle soit ratifiée dans le ciel, le prêtre doit avoir des signes suffisants d'après lesquels il puisse juger le pénitent bien disposé. Il faut donc qu'il fasse entrer dans les éléments de son jugement les dipositions intérieures du pénitent.

Ces dispositions intérieures, il les connaît surtout par le témoignage du pécheur qui est à ses pieds ; mais il ne peut pas toujours s'en rapporter à ses affirmations. Il est manifeste parfois que la promesse d'amendement est faite seulement du bout des lèvres, et qu'intérieurement il n'y a aucune vraie conversion. En pareil cas, nul doute que le confesseur doive refuser l'absolution, de même qu'il refuserait le baptême au catéchumène qui ne se montrerait pas sincèrement disposé à embrasser les pratiques de la vie chrétienne.

C'est donc avec raison que le pape Innocent XI proscrivait la proposition soixantième ainsi conçue : « *Pœnitenti habenti consuetudinem peccandi contra legem Dei, naturæ, aut Ecclesiæ, etsi emendationis spes nulla appareat, nec est neganda, nec differenda absolutio ; dummodo ore proferat se dolere et proponere emendationem...* » Le confesseur doit s'assurer des dispositions du pénitent : il ne peut l'absoudre que lorsqu'il le juge suffisamment préparé pour recevoir le sacrement avec fruit, par conséquent lorsqu'il voit une accusation faite avec soin et une vraie douleur des péchés, unie à la résolution sincère de les éviter. Tous les théologiens sont unanimes sur ce point. Mais à quelles marques reconnaître que le pénitent a rempli de son côté les conditions requises ? Là commence la difficulté pratique.

De même qu'il y a des casuistes relâchés, qui, pour toute preuve, se contentent de l'assertion du pénitent, quand même les faits déposeraient contre elle; de même, il y a des rigoristes qui ont prescrit de différer indéfiniment l'absolution et d'exiger du pénitent un amendement prouvé par de longues années d'efforts. Le pardon était, pour eux, comme le terme d'une longue carrière, après lequel doit soupirer le pécheur, mais qu'il ne pourra atteindre qu'après une interminable série d'efforts. Heureux encore quand il ne verra pas ce but de ses fatigues reculer sans cesse devant lui : « *Qui mortaliter peccarunt, non debent absolvi, nisi, ad viri prudentis judicium, tempore et operibus conversionem probarint. Toti antiquitati persuasum fuit contritionem non esse unius diei opus, sed multorum mensium, imo et nonnunquam annorum.* » Ainsi s'exprime Juénin (*Tract. de pœnit.*), l'un des plus célèbres théologiens de cette école qui avait toujours en vue d'aggraver le fardeau de la loi chrétienne, et semblait s'être donné mission de rendre le chemin du ciel impraticable.

Cette doctrine, rejetée aujourd'hui avec horreur, a laissé sa funeste empreinte dans des ouvrages célèbres, dus à des théologiens qui n'étaient pourtant pas d'un rigorisme excessif (1), et peut être plus d'un auteur contemporain, dans l'énumération des conditions requises pour l'absolution, se laisse encore impressionner par les dernières exhalaisons de la morale janséniste. Il n'est pas rare aussi de

(1) Pontas n'est pas classé d'ordinaire parmi les auteurs les plus rigides ; cependant telle était l'influence du rigorisme janséniste sur les casuistes du XVIIIe siècle, qu'il ne craint pas de donner la solution suivante : « Un jeune homme, ayant contracté de mauvaises habitudes, et désirant sincèrement s'en corriger, entreprend le pèlerinage de Paris à la Sainte-Baume, où il fait la confession générale de ses péchés. Le confesseur, d'après Pontas, ne doit pas l'absoudre, si, depuis son départ de Paris, il est tombé dans son péché d'habitude. » (Au mot *Absolution*, cas 28e.) On peut voir sous le même titre d'autres solutions qui supposent l'amendement complet du pécheur, nécessaire avant l'absolution.

rencontrer des confesseurs qui s'exagèrent, dans la pratique du saint ministère, les qualités qu'ils doivent demander de leurs pénitents ; dans leur zèle charitable, ils voudraient les réconcilier avec Dieu, mais les règles qu'ils ont lues dans leurs auteurs de morale sont comme autant d'entraves qui leur enlèvent toute liberté de mouvements. Il semble que ces règles sont des lois invariables, ne laissant à l'appréciation du confesseur que le soin de voir si le pénitent rentre dans l'une ou l'autre classe que la théorie déclare capables d'absolution.

Trois sortes de pénitents surtout donnent lieu à ces difficultés : ceux qui sont dans l'occasion prochaine du péché, ceux qui sont tenus à des restitutions, et enfin les récidivistes. Dans cette étude, laissant de côté les deux premières catégories, nous nous occupons seulement de la troisième.

Pas un théologien n'ignore la différence que les auteurs ont coutume de faire entre le *récidiviste* et le simple *habitudinaire*. Celui-ci est depuis longtemps peut-être sujet à de mauvaises habitudes, mais ne s'en est pas encore confessé. Il vient pour la première fois trouver le confesseur, s'accuse et promet de se corriger. La plupart des casuistes disent qu'on doit l'absoudre sur sa promesse, si elle paraît sérieuse, parce que l'on n'a aucun droit de suspecter la sincérité de sa contrition.

Mais il n'est pas fidèle à sa promesse ; il tombe de nouveau, et de nouveau se présente au saint tribunal avec les mêmes fautes : il n'est plus simple *habitudinaire*, il est ce que les moralistes sont convenus d'appeler *récidiviste*. Faut-il après ces rechutes lui accorder le bienfait de l'absolution ou le lui différer jusqu'à ce qu'il se soit amendé ? Telle est la question que nous abordons en ce moment, et sur laquelle nour discuterons les sentiments des écoles théologiques anciennes et modernes. Nous supposons donc qu'il n'existe aucune occasion prochaine, aucune obligation de restitu-

tion ; que le pénitent s'est suffisamment examiné, a fait avec soin sa confession ; qu'il paraît sincère dans ses protestations de repentir ; en un mot, que les dispositions que l'on est toujours obligé d'exiger du pénitent se rencontrent en lui ; et nous demandons si à ce titre de *récidiviste* il y a obligation stricte de différer l'absolution, d'exiger de lui des preuves de conversion plus grandes qu'on ne les demande des pécheurs ordinaires.

§ II.

Exposé des doctrines touchant l'absolution des récidivistes.

Le R. P. Gury, dans son *Compendium theologiæ moralis* (t. II, n. 633 et sqq.), met en présence ce qu'il appelle la doctrine des modernes et la doctrine des anciens, et il résume ainsi les règles les plus communément reçues de nos jours : la première et la seconde établissent qu'on peut absoudre, la première fois qu'il se présente, un *habitudinaire* qui donne des marques de douleur et promet de se corriger, mais à condition qu'il accepte les moyens d'amendement que lui propose son confesseur (1). La troisième règle porte qu'on peut toujours absoudre un récidiviste qui montre des signes extraordinaires de repentir. *Recidivus, præbens extraordinaria seu specialia signa doloris, toties quoties absolvi potest.* C'est la règle que nous lisons équivalemment dans saint Liguori, n. 459. La quatrième permet d'absoudre le récidiviste avec les seules marques ordinaires de repentir, en cas de nécessité. *Recidivus, etiam sola contritionis signa*

(1) S. Liguori, *de Pœnit.*, n. 459, n'exige pas du pénitent le promesse de prendre les moyens d'amendement proposés par le confesseur. Et de fait, pourvu qu'il soit résolu à prendre des moyens efficaces pour se corriger, le confesseur ne peut rien demander de plus. A moins que le moyen proposé par le confesseur soit le seul efficace, le pénitent n'est donc pas tenu à l'accepter, et le prêtre ne peut lui refuser l'absolution pour ce seul motif.

ordinaria prabens, absolvi potest et generatim debet, quoties absolutio non potest facile differri. Nous n'avons pas trouvé cette règle dans saint Liguori, mais elle est conforme à tout l'ensemble de sa doctrine. La cinquième règle exige du pénitent, en certains cas, des signes extraordinaires de regret : *Recidivus rediens cum eodem pravo habitu, nullo adhibito conatu, nulloque impleto medio ex iis quæ a confessario præscripta sunt, non potest absolvi, nisi signa extraordinaria doloris ostendat.* C'est la doctrine expresse de saint Liguori, n. 459.

Dans cette méthode, on voit une différence entre la manière de traiter les récidivistes et ceux qui, ayant les mêmes habitudes, n'ont pas encore donné lieu de suspecter leurs dispositions.

Mais il reste encore deux questions importantes à résoudre. La première : Combien faudra-t-il de confessions et de rechutes pour qu'on doive appliquer au pénitent les règles du récidiviste ? D'après Layman, de Lugo, et autres, on peut traiter le pécheur en simple habitudinaire et l'absoudre, sans exiger plus que les signes ordinaires, jusques à trois ou quatre fois ; saint Liguori, plus rigoureux en ce point, veut qu'on lui applique les règles du récidiviste, s'il est retombé après une seule confession. Mais cette sévérité est plus apparente que réelle, tant elle est adoucie par la manière dont le saint évêque résout la seconde question : Quels sont les signes extraordinaires de contrition ?

Il les énumère au n. 460 : Ce sont des larmes arrachées par le repentir, une diminution dans le nombre des fautes ; des pratiques faites afin d'obtenir une vraie conversion et de se préparer à la confession : par exemple, des jeûnes, l'assistance au saint sacrifice, la fidélité à employer les moyens prescrits par le confesseur ; la fuite des occasions ; la spontanéité dans la confession, c'est-à-dire venir de plein gré, et non par contrainte ou pour se conformer à l'usage

universel, surtout quand le pénitent à dû faire une longue route ou surmonter quelque autre difficulté afin de se confesser. Saint Liguori se contente même, comme signes extraordinaires de douleur, de la simple prière que fait le pénitent à son confesseur de lui indiquer des moyens utiles à son amendement, et de la déclaration qu'après avoir entendu ses avis il connaît mieux et déteste davantage ses péchés (1). Cette doctrine de saint Liguori met pleinement à l'aise la conscience du confesseur vis à vis du récidiviste; car, dans tout pécheur préparé à recevoir l'absolution, on trouvera quelqu'une de ces marques de repentir. Cependant, la manière dont il s'exprime pourrait créer quelques embarras dans la pratique : le seul mot de signes extraordinaires, qu'il faut exiger du récidiviste, et non des autres pécheurs, suffirait plus d'une fois à jeter le confesseur dans de grandes perplexités. Mais, nous l'avons déjà dit, et nous le répétons, plusieurs des signes de repentir que saint Liguori appelle des signes *extraordinaires* ne diffèrent pas de ce que le con-

(1) On peut voir dans le *Compendium* du P. Gury (t. II, n° 689) une énumération des signes extraordinaires de douleur qui répond parfaitement à la théorie la plus commune de nos jours; mais elle n'est pas la même que celle de S. Liguori; et nous regrettons qu'en un point si important le savant moraliste n'ait pas reproduit entièrement la doctrine du saint évêque. Les marques qu'il indique sont bien des signes extraordinaires de douleur, mais ils ne sont pas les seuls; et dans la pratique, ils se rencontrent bien plus difficilement que ceux de S. Liguori. En effet, le Saint n'exige pas des efforts beaucoup plus grands (*multo majorem conatum*) qu'on ne les faisait auparavant, mais en général que le pénitent ait apporté quelque soin à se corriger (*studium adhibitum ad emendationem*); Il n'exige pas un *notable* amendement (*si fuerit* NOTABILITER *emendatus*), mais en général un nombre moindre de péchés (*minor numerus peccatorum*). Enfin, quand il s'agit de la confession comme signe extraordinaire de douleur, S. Liguori indique la *spontanéité* comme suffisante marque, ajoutant : surtout lorsqu'il y a eu une longue route à faire, etc.; tandis que dans l'énumération du *Compendium*, on n'assigne pas la spontanéité de la confession, mais seulement la difficulté qu'il a fallu surmonter (*si longum iter aggressus, etc.*). — S. Liguori ajoute, il est vrai, que plusieurs de ces signes, pris isolément, ne seraient peut-être pas des marques suffisantes, bien qu'ils servent d'indices pour apprécier les dispositions du pénitent.

fesseur doit demander à tout pénitent, même non récidiviste, comme preuve de ses dispositions : par exemple, se confesser de plein gré, demander les moyens de se corriger, après les avis du confesseur déclarer que l'on comprend davantage la gravité de sa faute, ces signes et autres semblables, ne se trouvent-ils pas dans tout pénitent bien disposé?

Après avoir donné les règles des théologiens modernes, le P. Gury expose celles qu'il nomme des anciens, c'est-à-dire de Suarez, Sanchez, Bonacina, et autres, cités à la fin du n. 637. Il les réduit aux six points suivants :

1° Les anciens ne classaient parmi les *recidivistes* que les pécheurs, lesquels après de *nombreuses* confessions, retombent dans les mêmes fautes sans aucun amendement.

2° Ces rechutes ne sont jamais présentées par les anciens comme un indice du manque de contrition ; c'est pourquoi on ne trouve dans leurs écrits aucune mention de la nécessité des signes *extraordinaires*, dont parlent si souvent les modernes.

3° Le délai de l'absolution était, dans leur pensée, non pas un remède ordinaire contre les rechutes, mais un remède extraordinaire et qu'on ne doit employer que rarement.

4° Encore ce remède était-il présenté non comme nécessaire, mais comme utile, et devant être employé avec la plus grande suavité, quand on espère que le pénitent en retirera quelque fruit, et qu'il l'accepte sans trop de peine.

5° C'est pourquoi on ne doit recourir à ce moyen d'amendement qu'après avoir longtemps et vainement employé tous les autres.

6° Enfin, quand les anciens théologiens engagent à différer l'absolution, ce n'est pas afin de laisser au pénitent le temps d'acquérir les dispositions suffisantes, ou pour que le confesseur puisse lui-même les constater plus sûrement, mais afin de réveiller le pécheur de son engourdissement, et de l'obliger à faire enfin quelques efforts pour se con-

vertir. Aussi la question des récidivistes ou du délai de l'absolution n'est-elle pas traitée par eux lorsqu'ils parlent des dispositions nécessaires au sacrement de Pénitence, mais quand il s'agit de quelqu'un de ces vices dont la correction demande de la part du pénitent une grande attention sur lui-même, par exemple, le blasphème ou le jurement.

Tel est l'exposé net et précis que nous donne le P. Gury de la théorie des anciens théologiens touchant l'absolution des récidivistes. Elle diffère en trois points principaux de la théorie qu'il nomme des modernes. D'abord, en ce que les anciens théologiens ne classaient pas de suite les *récidivistes* parmi les pécheurs auxquels le confesseur peut et doit prudemment différer l'absolution, mais seulement après de nombreuses confessions ; tandis que les modernes veulent qu'on leur diffère l'absolution après trois ou quatre confessions, et même après une, s'ils ne se sont amendés, et n'apportent pas des marques extraordinaires de douleur.

La seconde différence se rapporte à la nature des signes qu'il faut exiger comme preuves que le pénitent est suffisamment disposé à recevoir l'absolution. Les anciens, sous ce rapport, ne mettaient aucune distinction entre les pécheurs ordinaires et les récidivistes : dans leurs écrits il n'est fait aucune mention des signes extraordinaires de repentir. Les modernes, au contraire, se précautionnant contre les illusions ou les tromperies du pénitent, exigent de lui des preuves extraordinaires d'une sincère conversion.

Enfin, les anciens théologiens ne révoquaient pas en doute la parole du récidiviste affirmant sa ferme volonté de se convertir ; aussi, ne regardaient-ils pas le délai de l'absolution comme un moyen nécessaire de connaître les vraies dispositions du pénitent, afin d'assurer la validité du sacrement, mais comme un remède exceptionnel, extrême et utile en quelques circonstances, sans être absolument nécessaire. Chez les modernes, au contraire, il devient une

règle commune et d'obligation stricte, afin que le confesseur n'expose pas la validité du sacrement.

Au premier abord, la différence paraît grande entre les deux manières d'agir; mais, comme nous l'avons déjà insinué, et comme le prouvera toute la suite de cette étude, la différence est plus dans les mots que dans le fond des choses, au moins si nous regardons saint Liguori comme représentant de l'école moderne.

Voici, en quelques mots, à quoi se réduit, ce nous semble, la pratique des anciens aussi bien que des vrais disciples de saint Liguori. Un pénitent sujet à de mauvaises habitudes, ayant souvent promis de s'amender et retombant toujours, faute, peut-être, de suivre les avis de son confesseur, revient se jeter à ses pieds. A part la mauvaise habitude, il n'a rien à réformer, pas de restitution à faire, pas d'occasion prochaine à fuir. Il paraît se repentir sincèrement de ses péchés, et renouvelle la promesse de travailler à s'en corriger, accepte les moyens nécessaires à son amendement, et en demande l'absolution. Nous n'avons ici que les signes ordinaires et indispensables de contrition, et cependant le confesseur ne peut avoir de doute sur le regret sincère du pénitent et sa résolution de changer de vie. Il peut donc l'absoudre sans crainte, quoiqu'il puisse aussi différer de quelques jours l'absolution, s'il le croit utile à sa pleine conversion.

Et cela a lieu quand même le pénitent serait venu sans préparation suffisante, si le confesseur, par ses efforts, peut le disposer à recevoir le sacrement avec fruit. Qu'il l'aide donc à s'examiner, qu'il lui représente la gravité de ses fautes, qu'il lui suggère les motifs de contrition; et si, par ses exhortations, il peut l'amener à donner des marques d'un vrai repentir, il peut l'absoudre, et même il le doit, s'il ne croit qu'une épreuve de quelques jours soit plus utile. Mais faudra-t-il en pareil cas que le confes-

seur pèse avec anxiété les signes de contrition, pour s'assurer s'il y en a d'*extraordinaires?* Nous n'en voyons aucune nécessité. Cette recherche, d'ailleurs, est impossible. Qui dira, en effet, où s'arrêtent les signes ordinaires, et où commencent les signes extraordinaires? Rien de plus vague et de plus incertain, comme l'avouent eux-mêmes les théologiens qui entreprennent de décrire ces signes extraordinaires. Que le confesseur s'assure que le pécheur se repent et veut se corriger sincèrement, et il peut l'absoudre. Telle est la conduite que nous retrouvons dans les monuments les plus autorisés de la théologie ancienne et moderne.

§ III.

Du délai de l'absolution d'après les enseignements authentiques de l'Église.

Parmi les monuments qui font loi dans l'Église, il y en a cinq principaux sur lesquels peut aisément se baser la méthode que nous venons de décrire, ce sont : le Rituel romain, l'Encyclique de Benoît XIV : *Apostolica*, pour le jubilé de 1750, l'Encyclique de Léon XII : *Exultabat*, pour l'extension du jubilé de 1825, le Catéchisme du Concile de Trente, et enfin les Instructions de saint Charles Borromée au confesseurs.

1° *Rituel Romain.* On sait avec quel soin ont été rédigées les instructions du Rituel, et quelle autorité elles ont auprès de tous les fidèles. Elles sont comme la règle officielle donnée par l'Église elle-même aux ministres des sacrements, non seulement en ce qui regarde les détails du rite sacré, mais aussi en tout ce qui touche à la bonne administration des sacrements. Or, voici comme il explique les devoirs du prêtre dans le sacrement de pénitence.

Si le pénitent ignore les vérités de la foi, que le confesseur commence par l'instruire autant qu'il est nécessaire pour recevoir avec fruit l'absolution, en l'avertissant de les étudier en particulier avec plus de soin. Qu'il l'aide ensuite dans l'accusation de ses fautes ; après quoi, il cherchera à lui faire comprendre la gravité de ses fautes et à lui en inspirer la contrition avec la résolution de ne plus pécher.

Le Rituel passe ensuite à la pénitence qu'il faut imposer à tous les pécheurs, et nommément à ceux qui se confessent souvent, ou qui retombent facilement (*in peccata facile relabentibus*). Ce sont bien les habitudinaires et sans doute aussi les *récidivistes*.

Vient ensuite l'absolution. Le Rituel ne veut pas qu'on la donne indistinctement à tous les pénitents : *Videat autem diligenter sacerdos, quando et quibus conferenda, vel neganda, vel differenda sit absolutio, ne absolvat eos qui talis beneficii sunt incapaces*, Voici bien le cas de parler des récidivistes, si l'on doit, à ce seul titre, refuser l'absolution aû pénitent. Et pourtant, il n'en est pas dit un mot dans l'énumération des pécheurs auxquels on ne doit pas l'accorder : *Quales sunt qui nulla dant signa doloris, qui odia et inimicitias deponere, aut aliena, si possunt, restituere, aut proximam peccandi occasionem deserere, aut alio modo peccata derelinquere, et vitam in melius emendare nolunt, etc.* Où sont donc les récidivistes que l'on doit exclure du sacrement à moins d'amendement préalable ou de signes extraordinaires de contrition ? Ces signes extraordinaires sont-ils même insinués ? Nullement. Les seuls pécheurs auxquels le Rituel prescrit de refuser l'absolution sont ceux qui, après les exhortations du prêtre, ne donnent *aucun signe de douleur : nulla dant signa doloris ;* ceux qui ne veulent pas accomplir les obligations qui leur sont imposées de restituer, de fuir l'occasion prochaine ; qui n'ont aucun propos de changer de vie : *peccata*

derelinquere et vitam in melius emendare nolunt ; qui ne veulent par réparer les scandale, ou qui ont des péchés réservés. Si donc le récidiviste, aussi bien que tous autres pécheurs, donne des signes de douleur et veut changer de vie, il est en état de recevoir l'absolution, quand même il n'aurait que des signes ordinaires de contrition : il rentre dans la catégorie de ceux que le Rituel déclare capables d'absolution.

2° *Encyclique Apostolica.* A l'occasion du jubilé de 1750, le pape Benoît XIV voulut rappeler aux confesseurs les principes qui devaient les diriger dans l'administration du sacrement de pénitence. Ils les avertit donc de bien savoir à qui ils doivent donner, refuser ou différer l'absolution : puis, il se contente de citer textuellement les paroles du Rituel, sans ajouter nn mot sur les récidivistes. Et cependant la doctrine du délai de l'absolution était célèbre alors, et le savant Pontife avait eu occasion d'en parler dans son ouvrage *De Synodo* en traitant des obligations du confesseur vis-à-vis du clerc prêt à recevoir les saints ordres et qui serait sujet aux mauvaises habitudes.

3° *Encyclique Exultabat.* Plus tard, quand arriva le jubilé de 1825, le pape Léon XII revint sur cette même question. Lui aussi, dans les avis donnés aux confesseurs, rappela le devoir de différer ou de refuser parfois l'absolution : il reproduisit les paroles du Rituel romain, et il ajouta de graves avertissements à ces confesseurs rigoristes qui croient avoir satisfait à leur devoir, quand, trouvant des pénitents peu préparés, il ont remis à un autre temps de les absoudre ; et à ceux qui ne trouvent jamais suffisantes les dispositions du pénitent, son examen de conscience, ou ses marques de contrition. Que doit donc faire le confesseur ? Le Pontife l'explique dans le passage suivant qu'un prêtre ne saurait trop méditer· *Sistunt se quidem multi sacramenti pœnitentiœ ministris prorsus imparati, sed persœpe*

tamen hujusmodi ut ex imparatis parati fieri possint, si modo sacerdos, viscera indutus misericordiæ Christi, qui non venit vocare justos sed peccatores, sciat studiose, patienter et mansuete cum ipsis agere. Quod si præstare prætermittat, profecto non magis ipse dicendus est paratus ad audiendum, quam cæteri ad confitendum, accedere. Imparati enim illi tantummodo sunt judicandi, non qui vel gravissima admiserint flagitia, vel qui plurimos etiam annos a confessione abfuerint... vel qui rudes conditione, aut tardi ingenio non satis in seipsos inquisierint, nulla fere industria sua id sine sacerdotis ipsius opera assecuturi ; sed qui, adhibita ab eo necessaria, non qua præter modum graventur, in iis interrogandis diligentia, omnique in eisdem ad detestationem peccatorum excitandis,... sensu tamen doloris et pœnitentiæ, quo saltem ad Dei gratiam in sacramento impetrandam disponantur, carere prudenter judicentur.

Dans toute cette instruction, pas une parole sur les *récidivistes*, pas une allusion à la nécessité d'un amendement préalable, ou des signes extraordinaires de douleur. Il suffit que le confesseur puisse juger prudemment que le pénitent ne manque pas du sentiment de repentir nécessaire à la justification dans le sacrement, pour qu'on puisse l'absoudre. On dira peut-être que cette condition se trouve implicitement renfermée dans ces mots, qu'il faut exclure ceux que l'on juge prudemment manquer de la douleur nécessaire ; or un jugement prudent sera motivé dans le cas du récidiviste par l'absence de signes extraordinaires. Mais cette réponse ne vaut pas ; car le pape Léon XII ne pouvait croire que des pécheurs, tels qu'il les décrit, pussent être amenés à concevoir une douleur plus qu'ordinaire ; et, d'après la manière dont parle le Pontife, on voit que le travail du confesseur se borne à inspirer à ces pécheurs presque endurcis une contrition très-ordinaire ; bienheureux quand il pourra la faire naître en eux, et profiter d'un bon moment pour les réconcilier avec Dieu.

Du reste, si la doctrine, aujourd'hui si répandue, du delai de l'absolution pour cause de rechutes, à moins d'amendement préalable ou de signes extraordinaires, était aussi certaine qu'on paraît le dire, il serait étrange que les trois écrits déjà cités, qui ont pour but d'indiquer au confesseur en quel cas il doit différer l'absolution, n'en eussent pas même dit un mot.

4° *Catéchisme du Concile de Trente.* Après le Rituel et les Lettres apostoliques, le livre qui a le plus d'autorité dans l'Église, sur la question qui nous occupe, c'est bien le Catéchisme du Concile de Trente, ce manuel de la doctrine chrétienne composé avec le plus grand soin par les plus célèbres théologiens de la foi du XVIe siècle, et donné par les Souverains-Pontifes à tous les pasteurs des âmes, pour les diriger dans l'enseignement des fidèles. Le catéchisme traite longuement et avec une admirable précision des qualités de la contrition qui justifie le pécheur, même en dehors du sacrement de pénitence. Puis, il aborde la justification par le sacrement de pénitence. Là encore, pas un mot des récidivistes, comme d'une classe distincte de pécheurs qu'il faille traiter avec plus de rigueur que les autres. Mais, en général, le catéchisme décrit la marche à suivre par le confesseur, et il développe la même doctrine que nous avons vue dans le Rituel romain.

Si le pécheur n'a apporté aucun soin à sa confession, que le prêtre supplée par lui-même à ce que n'a pas fait le pénitent, au lieu de le renvoyer, il doit recevoir sa confession, surtout s'il montre quelque désir de son amendement (*Audiendi erunt, præsertim si emendandæ vitæ studium aliquod præ se ferant*), et s'efforcer de faire naître en lui les sentiments d'une vraie contrition. Puis, s'il juge qu'il ait quelque douleur, il doit l'absoudre : *Si, audita confessione, judicaverit neque in enumerandis peccatis diligentiam, neque in detestandis dolorem pœnitenti omnino defuisse, absolvi poterit* (de Pœnit. § 82).

Dans toute cette instruction, pas une seule fois la distinction entre le récidiviste et le pécheur ordinaire ; pas un mot des marques spéciales de contrition. Et cependant parmi les pécheurs que le catéchisme du Concile a en vue se trouvent sûrement les récidivistes. Or, pour tous les pécheurs sans aucune exception, il enseigne qu'on doit les absoudre, pourvu qu'ils aient apporté un peu de soin à leur examen, et qu'ils ne manquent pas entièrement de douleur. Nous le demandons, le récidiviste qui se confesse sérieusement n'a-t-il pas un peu de soin de son examen, et un peu de douleur ?

5° *Instructions de saint Charles Borromée.* Viennent enfin les instructions de saint Charles Borromée que nous unissons aux enseignements authentiques de l'Église pour plusieurs raisons. D'abord, à cause de la sainteté et de la haute position qu'a occupée dans toute l'Église le saint Archevêque, honoré comme le restaurateur de la discipline ecclésiastique ; puis, parce que ces instructions sont le résumé des actes des divers conciles de Milan ; troisièmement, parce qu'elles sont souvent recommandées par les Papes, et proposées, comme règles, à tout le clergé romain par le pape Benoît XIII, dans le Concile de Rome; quatrièmement, beaucoup de conciles provinciaux, dès la fin du XVIe siècle, les ont adoptées, et le clergé de France, dans l'assemblée générale de 1655, en ordonna la traduction à l'usage des prêtres français; enfin ces instruction, composées par les plus célèbres théologiens du XVIe siècle, ont toujours fait autorité dans l'Église, même auprès des moralistes les plus portés à la sévérité.

Saint Charles est rude dans ses expressions, nous l'avouons; mais il le fallait dans un diocèse comme celui de Milan, à l'époque où vivait ce grand Archevêque. On en jugera par le tableau qu'a tracé Giussani, l'historien italien de saint Charles, de l'état du clergé et du peuple Lombard,

quand le Saint prit le gouvernement de son diocèse. Cet exposé est nécessaire afin de bien se pénétrer de l'esprit de ces belles instructions, et de ne pas transformer en règles absolues et universelles ce qui ne s'appliquait qu'à une contrée et à une époque particulières.

« Les ecclésiastiques, dit Giussani, vivaient dans le plus triste état ; ils étaient le scandale du peuple sur lequel ils ne paraissaient l'emporter que par leurs vices. Dépouillant les habits de prêtres, ils allaient vêtus en laïques, toujours armés, vivant dans un libertinage public, habitant loin de leurs bénéfices, et n'ayant aucun soin du culte divin. Par suite, les choses saintes étaient sacrilégement profanées, les sacrements mal administrés ; au point que beaucoup de curés ne connaissaient pas même la forme sacramentelle, et en particulier la formule de l'absolution ; à plus forte raison, ignoraient-ils les censures et les cas réservés. Ils en étaient même venus à ce degré d'ignorance et d'incurie, que, souillés eux-mêmes de mille crimes, ils ne s'approchaient pas du tribunal de la pénitence pour réparer leurs péchés, persuadés qu'entendant les confessions des autres, ils n'étaient pas astreints eux-mêmes au précepte de la confession. Ces abus, et d'autres du même genre, avaient tellement avili la cléricature, qu'elle était pour tous un objet d'horreur et de mépris ; et l'on disait communément que vouloir être clerc, ou vouloir aller en enfer, était la même chose.

« Mais leur ruine entraînait celle du peuple. Privés de tout secours, et même attirés au mal par l'exemple de leurs supérieurs, les simples fidèles s'abandonnaient à toutes les convoitises, oubliant les choses célestes, au point que non seulement la crainte, mais même la connaissance de Dieu semblait entièrement effacée de leurs cœurs.

« De là l'usage des sacrements à peu près nul. Plusieurs passaient dix ans, quinze ans, et davantage, sans confession;

il y avait même des hommes d'un âge très-avancé, qui ne s'étaient jamais confessés, ignorant ce qu'était le sacrement de Pénitence. Ceux qui conservaient l'apparence de la vie chrétienne, se confessaient bien une fois l'an, mais sans aucun sentiment véritable de piété et de douleur. Des gens du peuple surtout étaient plongés dans une si profonde ignorance des choses de Dieu, qu'ils ne savaient ni l'oraison dominicale, ni la salutation angélique ; ils avaient appris à peine à faire le signe de la croix, mais ils en ignoraient complètement les mystères. Les jours de fête semblaient institués pour les spectacles profanes, les jeux, les danses, les festins et les orgies. Les lieux sacrés servaient à tous les usages profanes et même sacriléges ; car on s'y promenait comme dans une place publique ; on y dansait comme dans un carrefour ; on y voyait même des masques s'y livrer à des bouffonneries sacrilèges, comme de simuler la confession afin de se moquer du prêtre, monter à l'autel, et, parodiant les cérémonies de la messe, voler les offrandes, et autres choses semblables. »

Ainsi s'exprime Giussani. En face de tels abus, faut-il s'étonner de la vigueur déployée par le saint Cardinal, et de la sévérité qu'il montra dans ses avis aux confesseurs ? Il devait parler avec force à ce clergé corrompu et à ce peuple plongé dans tous les vices ; il devait d'autant plus porter les confesseurs à ne pas se montrer trop faciles, qu'une excessive indulgence, ou plutôt une coupable incurie était la cause du mal qui souillait le peuple entier. Les Lombards, en effet, malgré leurs vices, étaient enclins à la piété ; un bon clergé, donnant l'exemple, et insistant sur l'accomplisement des devoirs de la vie chrétienne devait nécessairement ramener ces hommes frivoles et ignorants. C'était donc le cas d'appliquer les paroles de saint Paul : *Argue, obsecra, increpa*. Saint Charles connaissait bien et le fond religieux de son peuple et sa grossière nature ; c'est pour-

quoi il comprit qu'une rigueur tempérée par la charité serait le remède le plus efficace à ses maux spirituels. Le délai de l'absolution, employé avec mesure, ne devait pas empêcher le pécheur de se présenter de nouveau ; et ce remède aurait pour résultat de faire rentrer en eux-mêmes des pécheurs habitués à ne faire aucun cas des fautes les plus graves.

Mais saint Charles n'aurait pas recommandé cette rigueur, plus apparente que réelle, à un clergé éclairé et régulier, plus porté à exagérer les obligations de la vie chrétienne qu'à les affaiblir. Mais, avec le clergé de Milan, tel qu'il était à cette époque, saint Charles n'avait pas à craindre un excès de rigorisme. Bienheureux si en le pressant vivement, il pouvait l'amener à ne plus traiter les choses saintes avec trop de laisser-aller. C'était l'habile tireur qui vise plus haut afin de porter juste (1).

De plus, si saint Charles eût écrit pour une société comme celle au milieu de laquelle nous vivons, profondément imprégnée d'indifférentisme, qui ne fait plus aucun compte de ce qui touche à la religion et à la fréquentation des sacrements, nul doute que son langage n'eût été différent. Au lieu d'insister si fortement sur les obligations à imposer aux pénitents, il aurait excité le zèle des confesseurs, et leur aurait recommandé d'aplanir, autant qu'il était en eux, les difficultés de la confession. Invariable sur les principes, il eût modifié ce qui, dans l'application, était opportun de son temps, et le serait très peu de nos jours.

(1) Ces considérations sur les motifs du rigorisme apparent de saint Charles sont tirées en partie de l'excellent ouvrage du P. Balthasar Francolinus S. J., intitulé : *Clericus Romanus contra nimium rigorem munitus* ; ouvrage examiné à Rome par un Franciscain et un Dominicain, et approuvé par le maître du Sacré-Palais. Cet ouvrage, imprimé en 1704, et un autre du même auteur, intitulé : *De Disciplina pœnitentiæ*, pareillement examiné et approuvé à Rome, en 1708, avec les plus grands éloges, ont remué la bile de l'impétueux Concina. Ce célèbre défenseur du rigorisme se déchaîna contre ces deux ouvrages. Mais l'approbation du maître du Sacré-Palais nous inspire plus de confiance que les déclamations du sévère moraliste.

Mais c'est là une pure question de forme. Pour le fond de la doctrine, le saint archevêque de Milan n'est pas plus rigoureux que le catéchisme du Concile de Trente, rédigé en grande partie par ses soins.

Et d'abord, le lecteur remarquera que saint Charles ne propose pas ses instructions comme une règle absolue, mais comme de simples avis que le confesseur dans son diocèse devra suivre le plus souvent (*In frequentiori consuetudine agendi a confessariis observanda erunt*) ; comme une direction ordinaire (*volumus ut secundum id quod infra dicetur sua consilia dirigant*, § 17).

Il lui laisse donc toute la liberté dont il a besoin pour juger, tout en lui traçant des règles propres à le diriger sûrement. Ce point est d'autant plus à remarquer, que plus haut dans le § 14, parmi les questions à proposer au pénitent, se trouve celle-ci : *Num aliquo in peccato erratum sit ab integritate confessionis, ob quod nullius ponderis neque virtutis extitissent cœteræ confessiones, ac proinde reiterandæ essent.* Puis, ayant énuméré certains cas de nullité, comme le manque de juridiction dans le prêtre, et autres, il ajoute : *Vel ad extremum, si nullo penitus dolore de peccatis suis, nullove deliberato emendandi proposito, confessus sit, vel, quod etiam contingit interdum, si nullam omnino diligentiam in memoria peccatorum refricanda videatur contulisse.* En ce passage, d'une si grande importance dans la question qui nous occupe, il n'est fait aucune distinction entre récidivistes et pécheurs ordinaires : il s'agit des cas de nullité d'absolution ; or, d'après le saint prélat, la confession est réputée nulle, faute de disposition, seulement quand il n'y a eu *aucune douleur, aucun propos d'amendement, aucun soin de s'examiner* (*nullo penitus cum dolore, nullove deliberato emendandi proposito, nullam omnino diligentiam*). Par conséquent, s'il prescrit plus bas de refuser l'absolution aux récidivistes, c'est en vue d'une plus grande utilité du pénitent, et non comme un

moyen d'assurer les dispositions nécessaires à la validité du sacrement.

Venons-en aux règles que le saint propose à la prudence du confesseur pour donner ou refuser l'absolution. Il est sûr qu'il distingue les récidivistes des autres pécheurs, et même des consuétudinaires. A ceux-ci, il permet qu'on donne l'absolution sans délai, s'ils promettent de se corriger. Pour les autres, il veut qu'on la leur diffère jusqu'à ce qu'ils aient montré quelque amendement. Mais il ne recommande ce moyen que lorsque le pénitent a été souvent averti et qu'il ne s'est pas corrigé : *Quod si sæpius fuerint reprehensi, nec sese correxerint, absolutio differatur, donec promissa appareant* (§ 17). *Qui multis annis perseveraverunt, et relapsi sunt in iisdem peccatis, nec ullam adhibuerunt diligentiam se emendandi* (§ 18) (1).

C'est donc seulement après une longue expérience, de longs efforts restés vains, que le confesseur, pour réveiller ou secouer le pénitent, doit recourir à ce

(1) Dans ce second passage, et celui que nous citerons plus bas, il n'est pas proprement question des récidivistes, mais en général de tous les pécheurs qui ont contracté des habitudes mauvaises et invétérées. S'il fallait prendre en un sens absolu les enseignements de saint Charles, il ne serait pas plus permis d'absoudre ces pénitents, quand ils se présentent pour la première fois n'ayant que des signes ordinaires de douleur, ce qui est contre la doctrine commune des théologiens modernes. Saint Charles ne conseille qu'une seule fois de se montrer plus sévère envers les récidivistes, qu'envers les autres pécheurs ; c'est lorsqu'ils ont été *souvent* (*sæpius*) avertis, par conséquent après une expérience prolongée. Encore rien ne permet de supposer qu'il exige ce délai afin de s'assurer des dispositions ; mais il est évident d'après tout le contexte, que c'est uniquement afin de réveiller le pénitent endormi dans ses mauvaises habitudes.

Il est vrai que dans ce même § 17, avant les paroles citées par nous, saint Charles conseille de refuser l'absolution à un pécheur qui ignore les vérités essentielles de la religion, et qu'on avait averti, dans une première confession, de l'obligation où il était de les apprendre. Mais ce n'est pas là un cas de récidive, il s'agit d'un pécheur qui, par une négligence coupable, transgresse une des obligations principales de la vie chrétienne. Il est dans le cas du pénitent qui diffère volontairement une restitution, ou n'éloigne pas une occasion prochaine de péché.

moyen. Saint Charles veut également qu'on diffère l'absolution à ceux qui se disent repentants, mais dont les actions ou la manière de se présenter démentent les paroles ; tels sont les pécheurs qui, au moment même où ils assurent vouloir s'amender, ajoutent qu'ils retomberont sûrement, et refusent d'accepter les moyens que le confesseur juge nécessaires à leur persévérance ; tels sont encore les jeunes gens débauchés, joueurs, etc., qui viennent se confesser les derniers jours du temps pascal : *Quales sunt aliqui viri, præsertim otiosi juvenes, qui majorem partem temporis ex professo impendunt in lusibus, crapulis, amoribus, peccatis luxuriæ, blasphemiis, verbis inhonestis, murmurationibus, odiis, detractionibus; et solum ultimis diebus quadragesimæ accedunt ad confessarium.* Évidemment, si on doit la leur refuser, c'est parce qu'ils n'ont pas les dispositions même ordinaires, et non parce qu'ils n'apportent pas des signes extraordinaires de repentir, desquels on ne voit pas un seul mot dans les instructions du saint. Tel est le sens manifeste de cette règle dont les rigoristes ont si souvent abusé : *Differatur absolutio usquedum appareat aliqua emendatio, etiam iis qui licet asserant et promittant quod relicturi sint peccatum, nihilominus, juxta judicium confessarii, probabiliter non sunt relicturi peccatum; quales sunt*, etc... (§ 18). Ce n'est donc qu'à ceux dont on n'espère pas d'amendement, qu'il faut, d'après saint Charles, différer l'absolution. Car *relinquere peccatum* ne signifie pas qu'on sera désormais impeccable, comme semblent le supposer les jansénistes ; mais ne plus s'adonner à l'habitude coupable, quoique la faiblesse puisse encore entraîner dans le mal. Que si le confesseur peut espérer du pénitent qu'il abandonnera le péché, celui-ci rentre-t-il dans la catégorie des criminels auxquels saint Charles prescrit de refuser l'absolution ? Non sans doute. Or, quand un de ces pécheurs, oisifs, joueurs, débauchés, etc., dont parle saint Charles, va se confesser sérieusement, et

promet sérieusement de s'amender, quand même il n'aurait que des marques ordinaires d'une vraie douleur, il y a à espérer un amendement. On peut donc l'absoudre en toute sûreté d'après les principes mêmes du saint.

Résumons toute cette doctrine :

1° Si saint Charles traite plus rigoureusement certains pécheurs que les autres, ce n'est pas après une ou deux rechutes, mais après de nombreuses confessions restées sans fruit. Ce qui se rapporte à la première, à la troisième et à la cinquième règle attribuées par le P. Gury aux anciens théologiens.

2° Saint Charles ne présente pas ces rechutes comme un indice d'après lequel le confesseur doive juger que le pénitent manque des dispositions nécessaires à l'absolution, puisqu'il n'en fait pas un motif de réitérer les confessions faites avec toutes ces rechutes. C'est la seconde et la quatrième règles des anciens, d'après le P. Gury.

3° Le délai de l'absolution est plutôt présenté par saint Charles comme un remède utile, que comme une nécessité pour procurer les dispositions nécessaires à la réception du sacrement. Ce qui est la troisième et la sixième règles des anciens, proposées par le P. Gury.

4° Enfin aucun mot, dans les instructions de saint Charles, sur la nécessité de marques extrordinaires de contrition afin de pouvoir absoudre même un récidiviste. L'amendement qu'il exige en certains cas, est bien classé par saint Liguori, parmi les signes extraordinaires de douleur ; mais en réalité un petit amendement est-il une marque de contrition bien grande? Et une douleur très-ordinaire ne produira-t-elle pas ce quelque amendement : *Differatur absolutio usquedum appareat aliqua emendatio* (§ 18).

Telles sont les règles tracées par saint Charles pour l'absolution du récidiviste. Certainement le confesseur, qui voit dans son pénitent les marques ordinaires d'une vraie con-

trition peut espérer un amendement de sa part, quelles que soient ses habitudes ; et par conséquent il peut l'absoudre, sans s'écarter en rien des enseignements du grand Archevêque.

Nous avons parcouru les documents les plus autorisés que nous ayons dans l'Église, touchant l'administration du sacrement du Pénitence ; et dans aucun d'eux nous n'avons vu qu'on fût obligé de refuser l'absolution au récidiviste qui ne témoigne pas de sa douleur par des signes extraordinaires. Ce serait assez pour mettre pleinement à l'aise la conscience des confesseurs.

Mais on pourrait objecter que le Rituel romain, les bulles pontificales, le catéchisme du Concile et les instructions de saint Charles présupposent les enseignements plus étendus des théologiens. Nous allons donc rechercher quelle fut la doctrine des anciennes écoles sur les conditions nécessaires pour absoudre les récidivistes. Et comme nous touchons à un point de droit divin et immuable, et non à un point de simple discipline, nous pourrons regarder la pratique constamment enseignée dans les anciennes écoles, et suivie durant tant de siècles par tous les confesseurs, comme une règle sûre encore de nos jours.

E.-G. Desjardins S. J.

L'ÉGLISE ET L'ANGLICANISME.

INTRODUCTION.

Les grandes luttes sociales que l'Église catholique soutient aujourd'hui contre la Révolution ne doivent pas nous faire perdre de vue d'autres attaques dirigées contre elle. Pendant que l'œuvre des sociétés secrètes se produit au grand jour, pendant que les souverains et les diplomates délibèrent sur ce que l'on est convenu d'appeler la *question romaine*, sans qu'on puisse amoindrir par ce nom la grande question de l'Église et de la civilisation, il se fait un autre travail à l'ombre et comme en silence. A la faveur du bouleversement profond des idées et des institutions qui se fait en Italie, l'Angleterre protestante sème dans ce malheureux pays ses bibles, ses traités, ses brochures et ses pamphlets. Elle y ouvre des oratoires pour accueillir les malheureux qui, non contents de renier en pratique la religion de leurs pères, veulent porter ouvertement le stigmate de leur honte et de leur chute.

Même travail en France, même travail dans tous les pays. Plus l'ordre est troublé, plus les idées sont bouleversées, plus aussi l'Angleterre tente d'efforts, plus elle espère de succès. Il s'est formé, depuis quelques années, une société anglo-continentale sous le patronage de l'archevêque d'York et de 21 évêques anglicans, ayant pour but, dit-elle, de faire mieux connaître, sur le continent européen et dans le monde entier, la doctrine, la discipline et la position de l'Église anglicane. Quel intérêt peut trouver l'Angleterre protestante à être mieux connue?

« Il y a en France et en Allemagne, lisons-nous dans le programme de la société, une école primitiviste qui se développe, et beaucoup d'hommes en Espagne, en Italie et dans l'Amérique méridionale ont appris à ne plus croire la théorie de l'unité papale. La société a un ardent désir de coopérer avec les premiers, aux autres elle désirerait indiquer la voie qu'elle croit la meilleure. Toutefois, elle veut qu'il soit bien entendu que son but n'est pas de faire des prosélytes individuels, mais d'aider à la réformation et à la révivification des églises. »

Ainsi cette société a inauguré un nouveau système de propagande protestante. Elle ne va pas semer dans les ateliers et les campagnes des bibles tronquées, pour que ceux qui les possèderont se fabriquent eux-mêmes leur religion en dehors de l'enseignement des pasteurs légitimes. Il s'agit de bouleverser toutes les idées par des traités plus sérieux que les petites brochures destinées aux foules ignorantes. La société anglo-continentale offre aux laïcs instruits et aux prêtres des manuels de théologie destinés primitivement aux seuls théologiens anglicans, et dans l'excès de son zèle, pour ne pas employer un terme qui rendrait mieux notre pensée, elle ne craint pas de s'adresser aux plus éminents de nos évêques pour les inviter à coopérer à son œuvre. Elle voudrait faire comprendre à ces catholiques, laïcs, prêtres ou évêques, dans quel esprit ils devraient organiser leurs églises en se séparant de la grande unité dont le Pape est le centre. Elle voudrait préparer en sous-œuvre la grande organisation des églises schismatiques qu'elle espère peut-ête voir bientôt poindre à l'horizon. Elle voudrait protestantiser les pays catholiques, non par ces tentatives individuelles dont l'inutilité et l'impuissance sont trop notoires, mais en masse, cette fois, par les moyens qui ont si bien servi pour établir la réforme dans les pays aujourd'hui protes-

tants. Ces masses devraient être préparées à ce résultat par la diffusion des idées révolutionnaires, les hommes plus sérieux, les prêtres en particulier, par les attraits de la théorie anglicane.

Nous ne craignons point que ces espérances viennent à se réaliser. L'hérésie espère que les peuples catholiques deviendront protestants parce qu'elle croit à la chute prochaine de la Papauté. Nous, au contraire, nous espérons que pas un des peuples aujourd'hui catholiques ne fera défection, et cela parce que nous sommes assurés que ni maintenant ni plus tard le Pape ne disparaîtra de dessus la terre. Il a pour lui la promesse de l'immortalité ; il vit sur la parole de celui qui a dit : *Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas!*

Surtout nous ne craignons pas pour notre patrie ; la foi catholique y est trop vive et trop ardente. La France est la terre des saints et la terre des apôtres. Ce qui lui vient de l'Angleterre y est peu populaire, et l'odeur particulière du protestantisme n'a rien qui puisse nous flatter. Malgré l'école primitiviste, style anglican, et malgré ceux qui « ont appris à ne plus croire la théorie de l'unité papale », même style, elle est catholique, essentiellement catholique. Les voix protestantes y sont tellement faibles que c'est à peine si elles se distinguent d'autres voix que le protestantisme honnête ne revendiquera pas.

Nous craignons encore moins pour l'Église catholique prise dans son ensemble. Si jamais il y a eu, humainement parlant, sujet de craindre pour elle, ce n'est pas en ce moment que ces craintes peuvent surgir. Quand l'a-t-on vue plus manifestement une ? Quand a-t-on vu les fidèles se grouper d'une manière plus serrée autour de leurs prêtres, les prêtres autour de leurs évêques, les évêques autour du Pape ? Quand est-ce que l'Église a vu des fruits de sainteté plus abondants qu'aujourd'hui où les missions

lui fournissent des confesseurs et des martyrs ; qu'aujourd'hui, où les congrégations religieuses renaissent de leurs cendres pleines de vigueur, de jeunesse et d'amour ; qu'aujourd'hui où les évêques sont autant de docteurs dignes des docteurs des premiers siècles? Quand a-t-elle eu plus de sujet de se réjouir qu'aujourd'hui, où elle voit revenir à elle cet Orient dont-elle avait si longtemps pleuré la séparation ; qu'aujourd'hui, où les esprits les plus éminents du protestantisme viennent se prosterner à ses pieds, et où la foi de ses enfants refleurit aussi vive et aussi pure qu'à aucune autre époque?

Non, nous n'avons à craindre ni pour l'Église, ni pour le Pape, ni pour la France. Et cependant ces voix de l'erreur qui essaient de se faire entendre ne nous laissent point indifférentes. Si elles n'obtiennent pas le succès qu'elles ambitionnent, elles peuvent obtenir un certain succès, qui, tout minime qu'il soit, n'en sera pas moins regrettable. Les esprits ignorants, et le nombre en est aussi grand au milieu de notre civilisation qu'au temps du roi Salomon, les esprits ignorants et superficiels trouveront dans ces écrits beaucoup de sophismes plus ou moins habilement présentés. Ils liront quelques-uns de ces livres, et des ténèbres nouvelles viendront s'ajouter dans leur esprit à celles qu'ils subissaient déjà. S'ils ne vont pas jusqu'à se laisser convaincre de la vérité de ce qu'on leur fera lire, il se diront du moins qu'il doit y avoir quelque chose de vrai dans ces élucubrations hérissées de textes latins et grecs où l'on ne parle qu'Écriture, Pères, Conciles, Église primitive. Il importe donc de ne laisser passer aucun de ces écrits sans protestation. L'erreur multiplie les voix par lesquelles elle se propage, il faut que la vérité à son tour soit affirmée partout, hautement. Il faut que ceux qui ont le bonheur de la posséder soient aussi ardents à la faire entendre que le sont les hommes de l'erreur à propager leurs idées.

Le livre dont nous entreprenons l'examen étant un livre de théologie anglicane, nous avons pensé qu'une étude dont il serait l'objet ne serait point déplacée dans une Revue de théologie catholique. Il a pour titre : *Theophilus anglicanus ou de l'Église catholique ot de sa branche anglicane, par le Révérend* C. WORDSWORTH, *docteur en théologie, chanoine de Westminster*. Il a été publié en Angleterre en 1843, et y a obtenu un grand succès parmi les membres de la haute Église. Approuvé dès son apparition par l'évêque de Londres et l'archevêque de Cantorbéry, « il ne tarda pas, nous dit l'éditeur, à être adopté comme livre classique par les colléges, les séminaires et les écoles publiques, tant dans la mère-patrie que dans les colonies... et il n'a pas eu moins de huit éditions en Angleterre. » Ce livre, qu'est-il dans son ensemble, et que prétend le raducteur en le publiant en France dix-huit ans (1) après son apparition en Angleterre, au milieu de la grande perturbation que la révolution italienne venait de produire dans les esprits ?

L'auteur nous paraît un homme à conscience troublée. En face des conséquences de son erreur protestante et de la majesté de l'Église catholique ; en face de ce mouvement si puissant qu'il voyait à cette époque (1843) se développer chez ses coreligionnaires et ses collègues, il semble avoir voulu se rassurer lui-même et rassurer ses amis sur les dangers de leur situation. La puissance des préjugés lui a fait fermer les yeux sur l'incohérence de ses doctrines et sur les contradictions innombrables qui se heurtent à chaque page de son livre. Nous ne lui en voulons pas, nous nous sentons plutôt porté à l'estimer et à le plaindre. Nous croyons que sérieusement, sincèrement, il a pu écrire son livre dans la forme dans laquelle il nous le présente. Dieu seul est juge des intentions. S'il est réel-

(1) La traduction française en a paru vers la fin de 1861.

lement sincère, s'il est humble, et surtout s'il prie, il obtiendra la grâce de la foi.

Son livre est plein d'erreurs. Il est faux du commencement à la fin. Pas une vérité concernant l'Église qu'il ne fausse, qu'il ne dénature, et cependant il a quelques allures bien respectueuses, fort voisines de l'orthodoxie. Il professe l'Église, son unité, sa nécessité ; il veut le gouvernement par les évêques, et, malgré cela, il n'a tout juste assez de christianisme que pour démolir. Il a tout le pouvoir dissolvant du protestantisme le plus radical. Il professe assez de respect pour l'Église pour que le lecteur puisse se laisser séduire ; il a assez de principes de négation pour mener droit à l'individualisme le plus radical, à la destruction absolue non-seulement de l'Église catholique, mais de toute église. Cependant il n'affiche pas de haine pour l'Église catholique. Il ne présente qu'un exposé doctrinal. Nous croyons que l'auteur n'a écrit que pour se garantir personnellement contre la vérité, et qu'il n'a pas eu le dessein direct d'en détruire la croyance chez les autres.

En dirons-nous autant du traducteur, qui est le Rév. Frédéric Godefroy, docteur en droit civil? Pourquoi vient-il nous donner cette traduction, à nous catholiques français? Pourquoi veut-il semer la zizanie parmi nous? Il nous le dit dans une longue introduction.

Si la lecture du *Theophilus anglicanus* du Dr Wordsworth nous a attristé, celle de l'Introduction nous a indigné. Elle respire la haine la plus basse ; elle est véritablement une œuvre de sectaire. Le traducteur propose directement aux églises du continent de « suivre l'exemple de l'église anglicane, » et de se séparer de la papauté. Il prend à part l'allocution du Souverain-Pontife du 18 mars 1861, et après l'avoir analysée il ajoute : « Nous ne nous arrêterons pas à répondre à ces affirmations gratuites au-

tant que surannées du représentant actuel de la papauté ». Puis il expose sous une forme plus serrée tous les arguments qui lui ont paru les plus forts dans l'ouvrage qu'il livre au public. « C'est comme chrétien, dit-il, et comme catholique, — car le livre, comme nous l'apprend le titre même, à la prétention d'être catholique, — qu'il prend part à la lutte actuelle contre la papauté. »

Il fait de son mieux. Il bat des mains et sonne de la trompette, espérant faire tomber les murailles d'une nouvelle Jéricho. Il se trompe. L'Église n'est pas une Jéricho, elle est la cité de Dieu : ses fondements sont établis sur les montagnes saintes. Ses murs, plus indestructibles que les anciennes murailles romaines n'ont rien perdu de leur consistance par le temps. Ils servent, au contraire, d'appui aux masures protestantes, et si, par malheur, ils venaient à se renverser sur vous, ils vous écraseraient.

Vous dites fort bien « qu'il ne s'agit pas seulement aujourd'hui du démembrement des États pontificaux, de la constitution de la nationalité italienne et d'autres questions pareilles, » qu'il s'agit de supprimer le pouvoir spirituel du Pape. En cela vous voyez juste. Mais ce que vous ne voyez pas, c'est qu'il s'agit d'intérêts plus généraux encore, s'il est possible, d'intérêts qui, si vous les compreniez bien, feraient de vous « comme chrétien et comme catholique, » lisez protestant anglican, un défenseur de la papauté en ce temps de crise, et non un ennemi. Il s'agit de savoir si, oui ou non, le christianisme, pris dans son ensemble, doit encore occuper une place au soleil ou s'il doit rentrer dans les catacombes. Il s'agit de savoir si l'ordre naturel et l'ordre surnaturel doivent être engloutis ensemble dans une seule et même ruine.

Pourquoi donc venez-vous unir vos efforts à ceux des ennemis de tout christianisme et de toute vérité naturelle et surnaturelle ?

Pourquoi venez-vous démolir quand les plus honnêtes et les plus sincères protestants de France et d'Allemagne se mettent en devoir d'étayer l'édifice qu'ils regardent comme ébranlé ?

Pourquoi, quand les protestants les plus illustres de l'Allemagne viennent chercher un refuge chez nous contre la perte totale de la foi, voulez-vous leur ôter ce lieu de refuge ?

Pourquoi, quand la capitale du calvinisme, Genève, revenant sur sa lugubre histoire, vient de construire une seconde église catholique pour recevoir la foule que sa première église ne pouvait plus contenir, voulez-vous nous ramener aux errements qui ont signalé le XVIe siècle de sinistre mémoire ?

Pourquoi, lorsqu'en France la capitale du protestantisme luthérien et la capitale du protestantisme calviniste comptent déjà moins de protestants que de catholiques, tentez-vous de faire des prosélytes nouveaux parmi nous ?

Pourquoi, pendant que chez vous même renaît brillante et pure une jeune Église catholique sortie de son tombeau trois fois séculaire, pendant que vos anciens pasteurs deviennent des flambeaux de science et de sainteté en se réconciliant avec la vérité et la grâce dans le catholicisme, voulez-vous éteindre notre lumière ?

Est-ce l'amour de la vérité qui vous pousse ? D'où vous vient ce zèle de notre conversion ? Espérez-vous que nous serons meilleurs chrétiens, que nous aurons plus de foi et de piété quand nous aurons renié la religion de nos pères, quand nous foulerons aux pieds ce que nous avons jusqu'ici entouré d'un souverain respect, quand nous aurons renié l'Église qui nous a élevés, quand nous maudirons la mère sur le sein de laquelle nous avons trouvé jusqu'ici la paix, la joie, la vérité, la vie et l'amour ?

Avez-vous à nous offrir quelque chose de plus pur, de plus divin ? Osez-vous seulement nous promettre, la main sur la conscience, que nous serons plus chrétiens, plus attachés à Jésus-Christ, plus pénétrés de son Esprit et de sa vie si nous nous faisons protestants ?

Vous ne l'osez et ne l'oserez pas, traducteur du *Théophilus anglicanus* et société anglo-continentale. Donc en publiant ce livre, traducteur et société, vous commettez une action mauvaise, anti-chrétienne ; vous faites une œuvre que votre conscience chrétienne ne saurait approuver. Vous obéissez à la haine du sectaire et non à l'amour de Jésus-Christ qui est mort pour nous sanctifier.

Dans l'Église catholique nous possédons la vérité dans sa plénitude. Protestants, vous ne le niez pas. Tout ce que vous avez de christianisme, nous l'avons. Seulement vous n'en tenez que quelques membres épars, des fragments. Nous, nous possédons tout l'arbre, le tronc, les branches, les feuilles, les fleurs et les fruits. Pourquoi vouloir briser notre unité ? Pourquoi séparer les branches du tronc? Ne savez-vous pas ce que vous répondra le dernier d'entre les catholiques, le dernier de ceux à qui vous voudriez dérober la vue du soleil de l'Évangile ? Il vous dira que dans le ciel de l'Église, si vous détachez la moindre feuille de cet arbre, vous en rendrez compte ; et en vérité mieux vaudrait n'avoir jamais traduit ce livre et n'être jamais né, que de perdre une pauvre âme qui se laisserait prendre à la perfidie de vos sophismes.

Nous tenions à dire tout d'abord ce que nous pensions du fond du livre et de l'esprit qui l'a fait éditer. Nous devons encore parler de sa forme pour le faire entièrement connaître à nos lecteurs. C'est un volume in-12 de 400 pages, spécialement fait pour les théologiens de l'Église anglicane, mais propre à être lu par tout homme cultivé. La forme est celle d'un catéchisme. L'auteur procède par

demandes et par réponses. Il est généralement méthodique et aussi clair dans l'expression que l'incohérence de sa doctrine lui permet de l'être. Chaque réponse est corroborée par la citation de plusieurs textes empruntés aux saintes Écritures, aux Pères, ou à des théologiens anglicans. Il y a de quoi faire illusion à un lecteur superficiel par ce luxe d'érudition. Textes cités intégralement, textes simplement indiqués, textes latins et textes grecs, rien ne manque pour faire croire que le livre n'est que la reproduction pure et simple de l'enseignement des Écritures et de la tradition. Et cependant, quelle faiblesse dans le raisonnement, quelle pauvreté dans les preuves! Nous aurons occasion de le constater bien des fois. Ainsi les textes cités de l'Écriture ou des Pères pourraient facilement être partagés en trois classes : les uns complètement étrangers à la question traitée, les autres ne faisant qu'effleurer la question sous l'un de ses points de vue sans la trancher ni dans le sens catholique, ni dans le sens protestant; les troisièmes enfin prouvant directement le contraire de ce que le docteur Wordsworth voudrait établir.

Nous ne les discuterons point tous, nous n'en avons pas le loisir, et ce serait un travail trop fastidieux pour le lecteur. Mais nous suivrons l'auteur sur le terrain des principales questions qu'il aborde. Nous exposerons sa pensée, nous examinerons ses preuves, et nous lui opposerons la vérité catholique. Nous désirons ne laisser aucune de ses objections sans réponse, ni rien établir sans preuve, afin que de notre travail il sorte une démonstration sinon complète, du moins solide et convainquante, de la vérité de l'Église catholique.

Le *Theophilus anglicanus* est divisé en quatre parties : 1° de l'Église universelle (1); 2° de la branche anglicane de

(1) Où il expose les caractères généraux de l'Église, sa constitution et

l'Église catholique (1) ; 3° l'Église d'Angleterre dans ses relations civiles (2) : 4° Rites et cérémonies de l'Église d'Angleterre. Nous n'avons pas à nous occuper de cette dernière partie. Nous suivrons l'auteur pour les trois premières, et notre travail sera divisé aussi en quatre parties : 1° de l'Église en général (3) ; 2° de l'Église anglicane (4); 3° relations des deux sociétés civile et religieuse (5) ; 4° du Pape (6).

I.

DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE.

§ I. — *Idée de l'Église.*

Si les Protestants admettaient la définition catholique de l'Église, il n'y aurait plus aucune controverse entre eux et nous. Les catholiques la définissent la société des fidèles unis sous le gouvernement du Pape. Toutes les

les pouvoirs qu'elle tient de Jésus-Christ ; l'idée fondamentale et la théorie des idées nationales.

(1) Il y raconte à sa manière l'origine de l'église d'Angleterre, et s'efforce de prouver par des arguments tirés de l'histoire particulière de l'église d'Angleterre et par des considérations générales que : 1° l'église d'Angleterre appartient encore à l'Église catholique ; 2° qu'elle est indépendante de celle de Rome.

(2) C'est la théorie de la suprématie royale dans l'Église.

(3) Où nous chercherons spécialement à démontrer l'*unité* de l'Eglise et à faire voir la fausseté des églises nationales.

(4) Nous verrons quels sont les liens particuliers qui l'unissaient anciennement à Rome et l'erreur de ses prétentions d'aujourd'hui d'appartenir à l'Église catholique.

(5) Nous étudierons le caractère propre de chacune, leur distinction, leurs rapports mutuels, et nous montrerons l'entière indépendance de l'Église vis-à-vis de l'État.

(6) Cette dernière étude devra d'un côté corroborer ce que nous aurons vu dans les trois premières parties, et nous espérons qu'à elle seule elle suffira pour démontrer l'absolue nécessité qui incombe à tout chrétien d'être uni au Pape dans le sein de l'Église catholique.

autres idées que l'on fait entrer d'ordinaire dans la définition de l'Église découlent de celle-là. Nous y trouvons et l'unité de la foi dont le Pape est l'organe pour les catholiques, et l'unité du culte par la réception des mêmes sacrements, et la soumission aux pasteurs légitimes à la tête desquels se trouve le Pape, pasteur des pasteurs, évêque des évêques.

Lors donc qu'il est question d'Église entre protestants et catholiques, le mot que nous employons n'a pas le même sens. Pour nous entendre, pour faire nettement comprendre notre doctrine et pour poser des conclusions nettes contre la théorie anglicane, il faut commencer par n'attacher au mot Église qu'un sens plus général, moins déterminé dans la forme, et qui soit également admis par les catholiques et par les protestants, bien que catholiques et protestants ne trouvent pas cette idée également complète. En parlant donc de l'Église, nous parlerons de la *société religieuse instituée par Jésus-Christ.*

Il y a dans cette définition trois éléments qu'aucun protestant sérieux ne nous contestera. L'Église est une société—une société religieuse — elle a été instituée par Jésus-Christ. Pour quiconque croit en Jésus-Christ la vérité de cette définition ne peut former l'objet d'un doute, et le Dr Wordsworth l'admettrait certainement comme point de départ d'une discussion amicale.

Mais ici déjà se présente une question. Jésus-Christ a-t-il réellement institué une Église, une société, à laquelle il ait confié le trésor de ses divins enseignements? La réponse est sans doute affirmative chez tous ceux, qui, d'une manière ou d'une autre, professent le nom de Jésus-Christ. Il y aurait une contradiction trop manifeste à contester l'existence de l'Église, quand on admet que Jésus-Christ est venu apporter une religion positive, devant se transmettre de génération en génération

jusqu'à la fin des siècles, et destinée à procurer notre salut par des moyens extérieurs et visibles. D'un autre côté, tous ceux qui se disent chrétiens prétendent appartenir soit à l'Église, soit à une église. Il n'y a donc sur ce point aucun dissentiment entre protestants et catholiques.

Cependant la question mérite d'être étudiée soigneusement. Tout en admettant les uns et les autres que Jésus-Christ a fondé une Église, les catholiques et les protestants ne s'appuient pas sur les mêmes raisons. Il y a là pour les protestants un embarras sérieux, et le Dr Wordsworth l'a si bien compris, qu'il n'a pas même touché à cette question. Ce silence a de quoi surprendre. Pourquoi cette lacune dans un ouvrage qui doit être un traité complet de l'Eglise, une exposition doctrinale à l'usage des théologiens ? Pourquoi ne pas commencer par étudier la pensée même de Jésus-Christ ? Pourquoi ne pas nous développer la genèse de l'Église d'après les indications que nous donne l'Écriture ? La question est importante cependant. L'Église est basée sur les paroles de Jésus-Christ. Quelles sont ces paroles ? L'Église est l'épouse de Jésus-Christ; nouvelle Ève, elle a été formée du sang et de l'amour de son Époux; ne faudrait-il pas avant tout examiner ce que son Époux a voulu qu'elle fût ?

Ce silence pourtant s'explique facilement. Les paroles de Jésus-Christ qui concernent l'Église se rapportent généralement ou à son unité, ou à sa constitution, ou à son infaillibilité. Or, cette triple prérogative, le Dr Wordsworth la nie, et il doit la nier pour rester protestant. De là la nécessité de passer à côté de ces oracles du Sauveur sans les méditer et sans les discuter devant ses lecteurs. Nous n'avons pas, nous catholiques, les mêmes raisons de fuir l'examen d'une vérité quelconque de

l'Écriture. Nous pouvons peser et méditer les paroles du Sauveur sans y trouver notre condamnation, et nous verrons plus loin que celles qui se rapportent à l'Église sont toutes réalisées dans l'Église catholique, comme aussi elles sont la condamnation absolue du protestantisme.

La preuve que Jésus-Christ a institué une église se trouve encore : 1° dans le fait qu'il a établi une religion ; 2° dans le témoignage de cette Église elle-même. Aucune de ces deux preuves ne peut servir au docteur Wordsworth. Il admet que Jésus-Christ a établi une religion et que cette religion a été confiée à l'Église ; mais il adme aussi que cette religion est soumise à l'examen individuel de chaque homme ; il admet aussi que ce n'est ni par un nombre déterminé de dogmes, ni par une autorité unique chargée de les enseigner, qu'elle peut-être distinguée. Il se trouve donc encore ici dans l'embarras. De quoi se compose la religion dont la profession relie entre eux les liens de l'Église ? Est-ce de tout l'ensemble des dogmes ? Mais alors il devrait mettre hors de l'Église tous ceux qui en nieraient l'un ou l'autre ? N'en contient-elle qu'une partie ? mais quelle est la partie de la religion qui a été confiée à l'Église ? quelle est celle qui lui est étrangère ? Ou y a-t-il au moins une formule unique dans laquelle soit impliquée la croyance à toutes les vérités chrétiennes ? Cette formule existe pour nous, catholiques, c'est la croyance à la sainte Église catholique ; mais pour ceux qui croient à la sainte Église dépourvue d'une autorité infaillible, il n'est pas possible de résumer ainsi tous les dogmes de la religion dans un article unique qui les renferme tous.

Sur quoi donc baserait-il la démonstration de la fondation de l'Église ? Il ne lui resterait que le témoignage de l'Église elle-même, et, au fond, c'est sur ce témoignage

qu'il s'appuie. Sa méthode ressemble ici à la méthode de tous les catéchismes catholiques. Dès l'abord, il expose que l'Église est désignée dans le symbole de Nicée sous les noms de *une*, *sainte*, *catholique* et *apostolique*. Il suppose donc l'Église démontrée par l'Église. Mais cette démonstration, il évite de la formuler, parce qu'il placerait au frontispice de son œuvre la condamnation formelle de toute sa théorie, et de toutes les théories protestantes. Il condamnerait le système de l'Écriture, unique règle de foi ; il condamnerait le système du libre examen, et il ne lui resterait plus qu'à s'avouer catholique.

Ce principe que l'Église se fait connaître elle-même à nous est d'une importance souveraine ; le protestant qui le méditerait sérieusement ne pourrait plus hésiter un seul instant à reconnaître la nécessité du système catholique. La nature de l'Église et la nature de l'homme l'exigent d'une manière également impérieuse. Le protestantisme nous dit qu'il faut chercher l'Église par l'Écriture ; aucune des définitions protestantes ne nous permet de la chercher par une autre voie. Le docteur Wordsworth définit l'Église une « assemblée visible de fidèles ou de personnes qui croient, dans laquelle la parole pure de Dieu est prêchée publiquement et les sacrements administrés visiblement, selon l'ordonnance de Jésus-Christ, quant à toutes les choses qui sont absolument nécessaires, et qui jouit du véritable usage de la discipline ecclésiastique. » Le signe de la véritable Église sera donc *la parole pure* de Dieu ; ce sera la *conformité* à l'ordonnance de Jésus-Christ dans l'administration des Sacrements, ce sera l'*intégrité* des choses absolument nécessaires, ce sera enfin le *véritable* usage de la discipline ecclésiastique. Comment reconnaîtrons-nous cette pureté de la parole de Dieu, cette conformité, cette intégrité, cette vérité ? Ce sera par l'Écriture, comme

notre auteur nous l'apprend ailleurs. Ainsi point d'autre alternative ; ou nous connaîtrons l'Église parce qu'elle-même nous apprend sur son institution, ou nous la connaîtrons par l'Écriture. D'un côté, système catholique, de l'autre, système protestant. Or ce système protestant constitue une impossibilité pour la nature humaine, et il est en contradiction avec la notion même de l'Église. Nous allons le prouver.

L'Église est avant tout un fait, et un fait essentiellement contingent. Elle pourrait parfaitement ne point exister, les hommes qui la composent pourraient ne pas exister, le Verbe de Dieu aurait pu ne pas s'incarner. Les relations qu'il a établies auraient pu être toutes différentes de ce qu'elles sont. L'idée que nous avons de l'Église n'est donc point non plus une idée nécessaire, et, de même que la connaissance de toutes les choses contingentes, elle ne peut nous venir que du dehors. Comment donc cette idée se forme-t-elle en nous ?

Pour quiconque a eu le bonheur de naître de parents chrétiens, l'Église s'est présentée de bonne heure. Dès que notre esprit s'est ouvert aux choses supérieures, et que le nom de Dieu a été balbutié par nos lèvres, nous avons su que Jésus-Chist est connu, adoré, loué, aimé par les hommes ; nous avons vu auprès de nous le ministre de l'Église, nous avons été conduits dans le lieu de la prière. La connaissance de l'Église date donc en nous du premier développement de notre raison ; mais elle nous est venue de nos parents, des ministres de la religion, de toute la société au milieu de laquelle nous vivons ; l'Écriture n'a aucune part dans sa formation.

Cette connaissance imparfaite encore en nous, où doit elle être pleine ? A qui devons-nous nous adresser pour savoir tout ce que renferme l'idée de l'Église ? La réponse est évidente. L'Église est une société qui tout d'abord se

connaît elle-même. Elle connaît sa constitution et son essence ; elle connaît sa vie et son action ; elle connaît l'histoire de sa fondation et celle de son action sur les hommes, les richesses dont elle dispose, les vérités dont elle tient le dépôt.

Or, pour bien connaître une société industrielle, c'est aux membres de cette société que nous nous adressons; pour étudier une société civile, il faut en voir fonctionner les différents rouages; pour connaître une société domestique, nous nous adressons à la famille elle-même. Donc aussi pour connaître l'Église, c'est à l'Église elle-même que nous devrons nous adresser.

Est-ce bien de cette manière que Dieu veut nous faire connaître l'Église ? Sans doute, puisque Dieu ne peut vouloir que, placés en présence d'un fait souverainement important entre tous les faits, nous fermions les yeux à l'évidence qui en jaillit pour chercher au dedans de nous une lumière qui nous environne de toutes parts. Mais il y a des raisons plus hautes pour que nous demandions la connaissance de l'Église tout d'abord à l'Église elle-même.

L'Église doit-être pour nous une lumière. Êtres intelligents et aimants, nous n'avons pas seulement le pouvoir de connaître et le pouvoir d'aimer, mais nous en éprouvons le besoin ; ces facultés nobles de notre âme ont faim, l'une de lumière, l'autre d'amour. Cette lumière, cette satisfaction de l'amour se trouvent dans l'Église : les vérités de la foi sont prêchées, professées, crues dans l'Eglise ; nous connaissons Dieu lorsque nous embrassons cette foi. C'est en suivant ses enseignements que nous nous acheminons vers le ciel. L'Église est notre guide, elle nous donne la force supérieure et surnaturelle pour surmonter les obstacles et vaincre les tentations ; elle nous ouvre les sources de l'amour par les sacrements qu'elle a reçus de son Fon-

dateur. Elle doit nous porter dans son sein pendant notre pèlerinage d'ici-bas. Elle nous y reçoit au baptême, elle nous nourrit de son lait, de sa vie, du sang et de l'amour de son Époux, pour nous enfanter à la vie du ciel au jour où notre âme quittera sa demeure terrestre ; nous devons donc la trouver auprès de nous dès notre naissance, semblable à la mère que la Providence a placée près de notre berceau. Quand la raison commence à se développer, nous lui appartenons depuis longtemps, et alors nous n'avons besoin de chercher longuement ni la mère qui nous a donné le jour, — nous sentons que nous ne vivons que par elle, — ni la mère qui nous enfante à la vie du ciel ; c'est d'elle et d'elle seule que nous recevons la vie surnaturelle de la foi en Dieu et de l'amour pour Dieu.

Quelle est cette église à laquelle nous appartenons alors? C'est l'Église qui baptise, l'Église qui enseigne, l'Église qui nous montre le ciel et nous y conduit avec le même amour avec lequel notre mère d'ici-bas soutient nos premiers pas dans la vie. C'est ainsi que, d'après l'enseignement catholique, pour connaître l'Église nous n'avons qu'à voir et à écouter. Nous n'avons qu'à demander le pain de la vérité sur Dieu et le ciel après lequel soupirent nos âmes, et à le recevoir de la main qui nous le présente. Cette main est celle de l'Église. Dans le système protestant, au contraire, on ne sait plus ce que c'est que l'Église. Tantôt on élargit les voies, et on donne le nom de cette mère honorée à des sociétés qui refusent à l'enfant le pain de son âme ; tantôt on les rétrécit outre mesure et l'on ne veut plus voir l'Église que dans la société des élus ou des justes. Tous les systèmes que l'on a imaginés reviennent à nous dire : Cherche, cherche, et quand tu te verras en face de l'Église que tu cherches, ne te flatte pas de l'avoir trouvée, tant que tu n'auras

pas creusé jusqu'à ses fondements, et que tu n'auras pas examiné chacune de ses pierres.

La théorie protestante de l'Écriture nous montrant le chemin de l'Église est un acte de désespoir. La voix de l'âme se fait entendre chez eux, comme chez nous ; la grâce du baptême met dans leurs âmes comme dans les nôtres une soif de vérité surnaturelle. Ils la ressentent, mais sans confiance dans leur propre établissement, qui est la négation même de ces aspirations de l'âme : ils laissent à chacun une latitude très grande de se former telle idée de l'Église qu'il voudra. De là vient qu'elle ne peut influer bien profondément sur la vie, et produire de ces fruits de grâce et de sainteté que nous admirons dans l'Église catholique. Le procédé catholique au contraire répond aux besoins de notre nature. Il est le complément de cette prédisposition à la vie surnaturelle dont les aspirations de notre nature sont l'indice sensible, et dont le fondement est la grâce du baptême avec la vocation divine. Il nous donne la paix et la joie, et, au lieu de nous inviter à des recherches et à des investigations désespérantes, il nous permet de marcher avec assurance dans les voies de la vérité et de l'amour. Il nous attache étroitement à l'Église, en nous donnant pour elle une confiance sans bornes, et les bienfaits que chaque jour nous recevons d'elle rendent cette union de plus en plus intime.

Le protestantisme, en faisant dépendre la connaissance de l'Église de celle de la vraie foi, etc, ne ment pas seulement à la nature humaine : il se ment à lui-même. Sa pratique est la négation de sa théorie. Le protestant comme le catholique enseigne, et enseigne toujours à l'enfant la religion de son père, au père la religion de l'aïeul, à tous la religion que leur enseigne le pasteur. Ils ont beau en appeler à l'Écriture ; l'Écriture n'est lue qu'à travers l'enseignement du pasteur, et revêt la couleur de la

doctrine qu'il professe. D'où vient cette contradiction entre la théorie et la pratique, cette impossibilité de mettre la pratique en harmonie avec la théorie, de se faire enfin une théorie en dehors de la doctrine catholique, et qui soit applicable à la pratique ?

Il y a là un caractère distinctif de l'erreur. La vérité est une et son caractère propre est d'unir ce qui est distinct. L'erreur, au contraire, est multiple, et elle divise ce qui est et doit être uni. La vérité embrasse la nature et ce qui est supérieur à la nature ; elle maintient l'harmonie entre les deux ordres. L'erreur tend à les séparer ; elle fait cesser l'harmonie soit en supprimant l'un ou l'autre des deux termes, soit en détruisant le rapport lui-même. Là où tout concorde et s'harmonise dans l'unité, là est la vérité. L'erreur, de son côté, règne là où l'unité se brise, où la contradiction s'établit.

Comment cependant cette erreur radicale sur la manière même de déterminer la notion de l'Église peut-elle subsister? Voilà une question qui surgit naturellement dans l'esprit. Mais en y regardant de près, on la voit se confondre avec celle-ci : comment se fait-il que le protestantisme existe encore. Le protestantisme ne subsiste que grâce à son inconséquence, que par l'apposition qui existe entre sa théorie et sa pratique. Supprimez, en effet, l'erreur de sa doctrine sur le moyen de connaître l'Église ; faites-lui professer en théorie comme il le reconnaît en pratique, que la religion repose toute entière sur l'enseignement oral reçu et de nos parents et des ministres de l'Église ; que nous arrivons à la religion par l'Église, et non à l'Église par la religion, et vous le forcerez de conclure à la vérité de l'Église catholique. Il nous semble trouver un vague sentiment de cette vérité chez le docteur Wordsworth, comme chez les autres protestants, et nous nous expliquons par là qu'ils puissent accepter ces con-

tradictions vives, radicales, journalières entre ce qu'ils disent et ce qu'ils font, entre une pratique nécessitée par la nature et une théorie subversive de la nature.

Ils veulent échapper à la nature et à eux-mêmes. Vains efforts! les lois subsistent et continuent d'agir, lors même qu'on les nie. On a beau nier la pesanteur; on n'en pesera pas moins vers le centre de la terre. La nature maintient ses droits à travers tous les sophismes, et l'homme, être naturel et surnaturel, naturel par son essence et surnaturel par vocation, se porte du côté où la nature l'entraîne, où la grâce l'appelle. Son simple bon sens lui dit que sa nature est d'être enseigné, et que Dieu ne peut lui demander de n'être pas lui-même. La grâce à son tour agit dans le sens indiqué par la nature. De là vient dans l'Église catholique cette puissance d'assimilation qui forme son caractère incommunicable. Les âmes trouvant en elle la satisfaction de leurs besoins, l'assouvissement de leurs désirs, se portent vers elle, tout comme l'abeille se porte vers la fleur, l'amour vers l'amour, le cerf altéré vers la source d'eau vive.

Le système protestant, au contraire, renferme un principe de désagrégation. Il peut subsister par sa pratique qui est catholique et conforme à la nature; mais la théorie qui lui est contraire, affaiblit de plus en plus les liens qui subsistent encore, et ne laisse voir, après quelque temps, que les ruines de l'édifice. La puissance d'assimilation lui manque totalement. Qu'on se figure un ministre fidèle à lui-même, se présentant à un sauvage de l'Afrique ou à un idolâtre de la Chine et lui tenant ce langage : Mon ami, renoncez à vos idoles pour devenir membre de l'Église X. Cette Église X, vous la reconnaîtrez à la conformité de son enseignement avec la doctrine de Jésus-Christ, à sa fidélité à suivre les règles et à garder les institutions de Jésus-Christ; et voyez ce qu'il pourra répondre. Le

missionnaire catholique au contraire se présente au nom de son Église, au nom de Celui qui l'a envoyé, et la parole qu'il fait entendre est cette parole de Jésus-Christ aux apôtres : Suivez-moi. Vous qui voulez entendre la vérité, venez à moi, et je vous montrerai le chemin de la vérité et du bonheur. A n'entendre que la différence des deux langages, lequel des deux prédicateurs aura le plus de titres à être considéré comme l'envoyé de Dieu ?

L'abbé Simonis.

JURISPRUDENCE CANONIQUE.

—

Une nouvelle Revue romaine. — Décision de la Congrégation des Évêques et Réguliers. — Décret de la Congrégation des Indulgences.

——

Acta, ex iis decerpta quæ apud Sanctam Sedem geruntur, in compendium opportune redacta et illustrata. Romæ, typis Polyglottæ officinæ S. C. de Propaganda Fide.

Sous ce titre paraît à Rome un recueil que nous avons hâte d'annoncer et de recommander à nos lecteurs (1). Dans nos précédents articles de *Jurisprudence canonique,* nous avons rendu compte des décisions les plus remarquables rendues depuis quelques années par la Congrégation du Concile. Les *folia* de cette Congrégation nous fournissaient le texte authentique des discussions et des réponses données aux doutes proposés. Quant aux actes des autres Congrégations romaines, qui ont souvent une très-grande importance, il était difficile, faute de documents, de les bien faire connaître. Désormais nous pourrons, grâce à ce Recueil, les faire entrer dans le cercle de nos résumés, et combler ainsi une lacune regrettable.

Il est vrai, disent les éditeurs de la nouvelle *Revue romaine*, que, dans le nombre considérable d'affaires soumises au jugement du Saint-Siége, il en est qui doivent rester secrètes, parce qu'elles concernent la conscience des fidèles; d'autres ne méritent pas d'être publiées parce qu'elles n'intéressent que les personnes qui en sont l'objet ; mais il en est beaucoup qui, offrant à la fois une discussion théorique et une application pratique de quelques points de discipline, peuvent être d'un

(1) Depuis le 1er juillet, il paraît chaque mois une livraison de 64 pages in-8. Les douze livraisons formeront à la fin de l'année un volume avec index général. On peut s'abonner à Paris chez Jacques Lecoffre, libraire rue Bonaparte n° 90, et chez P. Lethielleux, libraire rue Cassette n° 23. Prix de l'abonnement pour la France, 14 fr.

grand secours pour l'étude et la parfaite intelligence du Droit canonique. Telles sont en particulier les solutions authentiques des doutes proposés soit aux Tribunaux romains, soit aux diverses Congrégations des EE. Cardinaux. Il importe donc de les publier et, au besoin, de les expliquer ; c'est le but de la *Revue;* et voici la méthode qu'elle se propose de suivre. Comme la production et l'examen des pièces, les discours des avocats et la discussion des doutes amènent d'inévitables longueurs, il convient d'éliminer tous les détails secondaires qui ne sont pas indispensables pour bien saisir les diverses faces du point en litige ; on expose donc sommairement la question de fait (*compendium facti*) ; puis on résume les principaux arguments de l'attaque et de la défense (*disceptatio synoptica*) ; viennent ensuite les doutes tels qu'ils ont été formulés, et les réponses authentiques données par les Cardinaux. De ces réponses on tire immédiatement des corollaires théoriques et pratiques, soit pour attirer l'attention sur quelques principes, soit pour indiquer la manière de procéder dans toutes les autres causes du même genre. Il peut arriver que les débats ne fassent qu'énoncer certains points de droit, très-importants d'ailleurs, et souvent peu connus ; quelques notes très-claires viennent à propos leur donner une explication suffisante. Que si les développements doivent, pour jeter sur le sujet toute la lumière désirable, dépasser les limites d'une simple note, on les rejette à la fin de la livraison, et là, sous forme d'appendices, se présentent de véritables thèses, où sont reproduits et discutés avec une remarquable précision les divers sentiments des théologiens et des canonistes sur les difficultés soulevées dans le cours des débats. Avec ces corollaires, notes et appendices, la publication est parvenue, croyons-nous, à se donner un excellent cachet de nouveauté et à revêtir un caractère d'utilité générale qu'on ne saurait trop apprécier.

Quoique ce Recueil ait pour objet principal les actes des différentes Congrégations, il promet de donner encore les autres actes qui émanent directement du Saint-Siége, ceux du moins qui se rapportent au droit canonique. De cette façon, tous les documents récents qui intéressent le canoniste seront réunis et classés ; ils pourront ainsi, selon le besoin, être retrouvés avec une extrême facilité. Du reste, l'objet, le but et

l'utilité du Recueil se trouvent très-bien exprimés dans le titre même qui a été choisi :

ACTA

EX IIS DECERPTA

QUÆ APUD SANCTAM SEDEM GERUNTUR

IN COMPENDIUM OPPORTUNE REDACTA

ET ILLUSTRATA

SEU

« Acta juridica et solemniora ex Supremo Romano Pontifice immediate « dimanantia : acta inter ea quæ publici fieri possunt juris, sive sint « Decreta, sive Instructiones, sive Responsa, et alia hujusmodi ; « præsertim vero Causarnm expositiones et resolutiones, ex variis « EE. Cardinalium Sacris Congregationibus, ad ecclesiastici juris « accuratam intelligentiam et observantiam conferentes, in compen- « dium diligenti studio redactæ; alia denique judicia, quibus oppor- « tune illustrantur quæ in expositis actis vel difficultatem parere « possint, vel ad vigentis juris notitiam ulterius conducant : *in « utilitatem eorum qui in Ecclesiæ legibus studiose dignoscendis, et « in regimine Christiani gregis, vel in colenda Domini vinea « sedulo adlaborant.* »

Les éditeurs, après avoir fait connaître le programme qu'ils se proposent de suivre, déclarent qu'ils n'ont pas la prétention d'attribuer à leur *Revue* la moindre autorité publique. Comme tous les ouvrages des auteurs privés, elle ne peut se recommander que par le soin scrupuleux qui a été apporté soit aux citations intégrales, soit aux résumés, soit aux explications des documents officiels. Un examen attentif des premières livraisons nous permet d'assurer que les promesses du programme ont été remplies, et nous avons lieu d'espérer qu'elles le seront toujours aussi largement dans la suite.

Précédemment, nous avons rendu compte de quelques causes très-importantes jugées par la Congrégation du Concile; nous croyons utile

de rapporter aujourd'hui une décision récente de la Congrégation des Evêques et Réguliers en matière d'exemption.

Ex S. Congregatione Episcoporum et Regularium. — Congregationis SS. Redemptoris super privilegiis die 16 *sept.* 1864.

Compendium facti. Les Congrégations de clercs séculiers jouissent-elles entièrement de l'exemption de la juridiction épiscopale? Un savant ouvrage qui vient de paraître traite cette question avec plusieurs autres concernant les mêmes instituts. Mais, comme l'auteur affirme que les Clercs de la Congrégation du Saint-Rédempteur, ne faisant que des vœux simples, ne peuvent prétendre à l'exemption de la juridiction épiscopale, non plus qu'aux autres priviléges des Réguliers, les supérieurs de cette Congrégation, craignant que, par suite de cette assertion, leurs droits légitimes ne viennent à être révoqués en doute, supplient le Souverain-Pontife de déclarer expressément que ladite Congrégation est entièrement exempte de la juridiction épiscopale, sauf pour les cas réservés par le Droit. Par ordre du Souverain-Pontife, la Congrégation des Évêques et Réguliers fut saisie de cette affaire le 16 septembre 1864, et après avoir entendu le *votum* du consulteur, elle procéda à la discussion du doute présenté.

Disceptatio synoptica. I. Voici les principaux arguments qui peuvent être allégués contre l'exemption.

1° Il s'agit de l'exemption qui soustrait entièrement les religieux à la juridiction de l'ordinaire, *exceptis casibus jure excipiendis.* Or on distingue : 1° l'exemption qui procède du droit commun, c'est-à-dire des SS. Canons, du Concile de Trente, des Constitutions pontificales ou des Déclarations des Congrégations romaines ; 2° celle qui tire son origine d'un privilége *spécial* du Souverain-Pontife. La première appartient à tous les ordres *réguliers* reconnus comme tels par le droit, c'est-à-dire à ceux qui émettent des vœux solennels. Du moment que les vœux solennels sont accordés à une famille religieuse, elle acquiert par le fait même les priviléges des Réguliers, en particulier l'exemption de la visite et correction canoniques de l'évêque et généralement de toute juridiction épiscopale.

L'autre exemption, provenant d'un privilége *spécial*, est accordée quelquefois aux familles religieuses qui n'ont que les vœux simples, comme sont toutes ces Congrégations dont le nombre s'est accru d'une manière si prodigieuse en ces derniers temps (1). Lorsqu'après mûr examen le Saint-Siége approuve ces Instituts en donnant à leurs Constitutions la sanction apostolique, ils sont soustraits à la juridiction épiscopale, mais seulement pour les cas mentionnés dans ces Constitutions. Ceci résulte clairement d'une résolution de la Congrégation relative à l'Institut de Saint-Philippe de Néri. « An Congregatio (PP. « Oratorii) sit omnimode subjecta archiepiscopo in modo, forma, as- « sumptis materiis? — Resp. *Affirmative, excepto ejus Instituto, sive « iis de quibus loquuntur Constitutiones.* » Cette résolution confirmée par la Constitution de Benoît XIV *Emanavit* du 21 janvier 1758, se retrouve dans une autre cause (*Massanen.*, *mense decembris* 1826) et a été de nouveau confirmée par la Constitution *Cum sint* de Léon XII, le 30 janvier 1827. Par conséquent, la Congrégation du Saint-Rédempteur n'a que les exemptions spécifiées dans ses Constitutions, et elle ne peut en revendiquer d'autres, comme serait, par exemple, l'exemption de la visite canonique.

2° Mais ne pourrait-on pas alléguer contre cette conclusion les Lettres apostoliques accordant à l'Institut du Saint-Rédempteur la communication des priviléges avec les autres Congrégations exemptes? Evidemment non; car, comme le remarque Monacelli : « Privilegia « quæ involvunt præjudicium tertii, vel sunt aliis onerosa, aut speciali « nota digna, vel quæ raro conceduntur, vel demum jurisdictionis ordi- « nariæ episcoporum sunt læsiva, non conferuntur per solam commu-

(1) En face des besoins toujours croissants de notre époque, personne ne doit s'étonner que le Saint-Siége approuve aujourd'hui de nombreux instituts qu'il n'aurait pas autorisés, ou qu'il aurait peut-être supprimés en des temps moins malheureux. Aujourd'hui, les instituts d'hommes et de femmes approuvés ou loués depuis le commencement du siècle, s'élèvent au nombre de 198, sans compter ceux dont les constitutions sont actuellement soumises à l'examen. Sur ce nombre il y en a 71 dont l'autorisation est postérieure à l'année 1860. En 1856, la France seule comptait 185 instituts de femmes qui, sauf quelques rares exceptions, n'avaient reçu ni l'approbation, ni même le bref *laudatif*.

« nicationem, sed indigent speciali et expressa concessione, non « obstante quod communicatio habeat clausulas prægnantes, ut late « probat Pignatellus, consult. 1, n. 38 et 34, tit. 10. (*Formularium « legale, tit.* 16, *form.* 2, *suppl. n.* 11.) (1) »

3° Il n'en peut être autrement, car si on admet une participation pleine et entière de priviléges, la Congrégation du Saint-Rédempteur, étant en communication avec l'Institut des Passionnistes, celui-ci participant aux priviléges de la Compagnie de Jésus, qui, elle, participe à ceux des Ordres mendiants, on se jette dans un dédale inextricable où s'évanouit nécessairement la distinction essentielle qui existe entre les Instituts *réguliers* et ceux qu'on nomme *séculiers*.

4° Quant aux mots *omnia privilegia et exemptiones* qui se trouvent dans les Lettres apostoliques, on doit leur appliquer, surtout au dernier, l'interprétation la plus rigoureuse, parce qu'il y a ici lésion du droit d'un tiers. Du reste, chaque fois qu'il s'agit de ces exemptions, le Saint-Siége ne se sert pas de termes vagues et implicites, mais il emploie les formules solennelles et impératives, par exemple : *Eximimus et immediate S. Sedi subjicimus etc.*, et il ajoute des clauses dérogatoires, surtout celle qui déroge à la règle de la chancellerie *de jure quæsito non tollendo*. On ne peut donc admettre, dans l'espèce, d'autre exemption que celle qui appartient à tous les nouveaux instituts récemment approuvés par le Saint-Siége.

II. Le défenseur des suppliants oppose à toute cette argumentation la teneur des Lettres apostoliques données *in forma Brevis* en faveur de la Congrégation, savoir le Bref *Sacrosanctum* de Pie VI en date du 21 août 1789, et le Bref *Qui sicut* du Pie VII en date du 9 janvier 1807.

1° Le Bref *Sacrosanctum*, outre la confirmation des priviléges concédés antérieurement à l'Institut de saint Alphonse, accorde spécialement la communication des priviléges avec les Congrégations des Doctrinaires, des Pieux-Ouvriers et des Clercs déchaussés de la Sainte-Croix et de la Passion (Passionnistes). Et il est à remarquer que ce Bref n'a

(1) Cf. Petra, *Const.* 2, *Inn. IV. n°* 45, *tom.* III. Rota, *Decis.* 201, *n°* 14, *et* 15, *recen. par.* 19. Bened. XIV, *Inst.* 23, *n°* 4.

pas été donné *in forma communi*, mais bien *in forma extraordinaria* ; il porte les clauses les plus catégoriques, *clausulas efficacissimas ;* enfin, il mentionne les *exemptions* non en passant et d'une manière vague, mais de la manière la plus explicite et la plus solennelle : *privilegia,* EXEMPTIONES.... *etiam motu proprio et ex certa scientia, ac alias per Nos, seu quoscumque Romanos Pontifices prædecessores nostros concessa, et in posterum pari modo concedenda.* Par là sont évidemment désignés tous les priviléges (excepté les incommunicables), même ceux que l'on accorde le plus rarement et le plus difficilement ; d'autant plus que le Bref porte, avec de nombreuses clauses dérogatoires, une formule de communication qui a toute la valeur d'une concession *directe: Perinde ac si specialiter, et expresse. ac pariformiter, et æque principaliter ei concessa fuissent, auctoritate et tenore præsentium concedimus.* L'intention de Pie VI a donc été de communiquer à l'Institut du Saint-Rédempteur tous les priviléges, *tam præjudicialia, quam non præjudicialia,* accordés aux trois Congrégations nommées ci-dessus. C'est pourquoi la Règle de la chancellerie *de jure quæsito non tollendo* ne trouve pas ici son application, car quand la grâce est de sa nature préjudiciable, il n'est pas même nécessaire d'exprimer la dérogation au droit d'un tiers.

2° Pie VII, dans le Bref *Qui sicut,* confirme les concessions de son prédécesseur, et exprime sa volonté positive (*Statuimus, edicimus, et declaramus*) d'accorder aux Rédemptoristes *omnia et singula privilegia, indulta, indulgentias et peccatorum remissiones, facultates,* EXEMPTIONES *et gratias spirituales etiam specialem mentionem requirentes , quibus prædictæ* (Congregationes SSmæ Crucis et Passionis, Doctrinæ Christianæ et Piorum Operariorum) *aliæque similes clericorum seu regularium seu sæcularium Congregationes.... ex concessione Apostolica.... aut alias quomodolibet utuntur, fruuntur et gaudent, ac uti, frui et gaudere poterunt in futurum.* Il y a donc là non seulement une communication de priviléges, mais bien une concession *directe* ; du reste, pour que le doute ne soit plus possible à cet égard, le Souverain Pontife ajoute : *Ac etiam, quatenus opus sit, eidem Congregationi SSmi Redemptoris.... illaque omnia et singula tanquam de verbo ad verbum*

hic expressa et inserta fuissent.... eadem auctoritate denuo concedimus.

Or les trois Instituts en question sont entièrement exempts de la juridiction, visite et correction épiscopales, comme le démontrent leurs Brefs d'approbation et en particulier le rescrit accordé par Clément XIV au Bienheureux Paul de la Croix, fondateur des Passionnistes (1).

3° En fait, les évêques n'ont jamais procédé à la visite canonique dans les établissements de l'Institut ; en droit, ils n'auraient pu le faire, puisque les Brefs que nous venons d'examiner contiennent non-seulement une concession *indirecte* de priviléges par voie de communication, mais encore une concession *directe* et *expresse* : *Illaque omnia et singula tanquam de verbo ad verbum hic expressa et inserta fuissent.... eadem auctoritate denuo concedimus.*

Après avoir pesé attentivement les raisons alléguées de part et d'autre, les EE. Cardinaux ont donné au doute proposé la solution suivante :

Dubium. An et quæ exemptio ab episcopali jurisdictione ad Congregationem SSmi Redemptoris spectet in casu.

Resp. Attento speciali privilegio prædictæ Congregationi concesso, affirmative, juxta formam et modum rescripti diei 21 sept. 1771 editi in favore clericorum excalceatorum S. Crucis et Passionis D. N. J. C.

D'ou l'on peut tirer les conséquences suivantes :

1° Les Ordres *réguliers* proprement dits sont pleinement exempts de la juridiction épiscopale *ad normam juris et pontificiarum constitutionum*, tandis que les Congrégations *séculières*, qui n'ont que les vœux simples, ne peuvent s'attribuer d'autres exceptions que celles qui résultent d'une concession *spéciale* et parfaitement démontrée.

II. Pour prétendre à l'exemption pleine et entière, il ne suffit pas d'alléguer la participation générale (*genericam communicationem*) aux

(1) Voici la teneur de ce Rescrit : « Die 21 septembris 1771, SSmus « Dominus Noster.. ... declaravit, quoad eas dumtaxat domos in quibus « permanent duodecim ex dictis clericis de familia, et in quibus regu- « laris retinetur observantia, tam ecclesias quam domos ac regulares « ipsos degentes, exemptos et immunes esse à *Jurisdictione, Visitatione,* « *et Correctione* quorumcumque episcoporum atque ordinariorum, in « quorum respectivis civitatibus aut diœcesibus dictæ domus reperiun- « tur..... etc. »

priviléges d'un ordre exempt ; mais il faut encore démontrer que le Souverain-Pontife a eu l'intention *expresse* d'étendre cette communication même à ce privilége de l'exemption entière, qui est un privilége odieux comme restreignant le droit d'un tiers.

III. Au nombre des Instituts religieux à vœux simples qui, par un privilége *spécial* du Saint-Siége, sont pleinement exempts de toute juridiction, visite, et correction épiscopales, on peut compter la Congrégation des Passionnistes fondée par le Bienheureux Paul de la Croix, et celle du Saint-Rédempteur, établie par saint Alphonse de Liguori.

IV. Enfin les autres congrégations, qui ne peuvent revendiquer cette exemption de la juridiction épiscopale, jouissent cependant des exemptions qui, étant propres à l'Institut, sont mentionnées dans leurs constitutions respectives, du moment que ces constitutions ont été revêtues de l'approbation du Saint-Siége.

Ex S. Congregatione Indulgentiarum.

La Congrégation des Indulgences a publié, il y a quelque temps, un décret relatif à la manière de remplir les conditions prescrites pour les indulgences plénières, quand on veut en gagner plusieurs le même jour. En le mettant sous les yeux de nos lecteurs avec quelques explications, nous contribuerons peut-être à dissiper quelques doutes, et en particulier celui qui s'est encore élevé récemment sur la manière de faire les trois visites prescrites pour l'indulgence du Jubilé.

Congregationis S. Benedicti in Gallia.

Decretum. In generalibus comitiis Sacræ hujus Indulgentiarum Congregationis, habitis die 29 februarii 1864, sequentia dubia per Joannem Baptistam Nicolas, monachum congregationis Gallicæ Sancti Benedicti, proposita fuere.

1° Cum ex diversis decretis S. Congregationis Indulgentiarum jam liceat plures plenarias indulgentias eadem die lucrari, solutis scilicet conditionibus, quæritur an dictum decretum respiciat solas Indulgentias in una die occurrentes propter festivitatem, vel potius etiam illas quas

unusquisque ob suam devotionem tali per hebdomadam aut mensem diei adfixerit.

2° Qui decreto ipso uti voluerit, an teneatur ecclesiam vel publicum oratorium visitare (quando nempe requiritur talis visitatio) totidem vicibus, quot sunt Indulgentiæ lucrifaciendæ.

Et quatenus affirmative.

3° An sufficiat ut in una eademque ecclesia tot preces seu visitationes repetantur, quot sunt indulgentiæ lucrandæ, quin de ecclesia post quamlibet visitationem quis egrediatur, et denuo in eam ingrediatur.

Hisce itaque ab Eminentissimis Patribus mature discussis, votisque consultorum perpensis, respondendum esse statuerunt :

Ad 1um *Affirmative.*

Ad 2um *Affirmative.*

Ad 3um *Negative.*

Datum Romæ ex secretaria S. Congregationis Indulgentiarum die 29 februarii 1864.

F. Antonius Maria Card. Panebianco Præfectus.

Loco † Signi.

A. Colombo Secretarius.

Les raisons sur lesquelles reposent ces déclarations sont assez évidentes pour qu'il soit inutile de les développer longuement. La réponse au premier doute est affirmative, parce qu'en effet les décrets qui permettent de gagner plusieurs indulgences plenières le même jour ne distinguent pas entre celles qui sont fixées à certaines fêtes et celles que chacun peut se proposer de gagner tel ou tel jour à son choix ; or il n'y a pas lieu de distinguer, quand la loi ne distingue pas elle-même.

Quant à la deuxième réponse, il faut observer que toutes les conditions prescrites pour chaque indulgence doivent être *rigoureusement* acquittées ; par conséquent, si au nombre des conditions se trouve la visite d'une église, il faut la répéter autant de fois que l'on veut gagner l'indulgence plenière puisque c'est une condition qui peut être réitérée le même jour. Il est vrai qu'une seule communion suffit ; mais c'est précisément parce qu'elle ne peut-être réitérée. « An eodem die lucrari « possint plures indulgentiæ plenariæ quando pro unaquaque prescripta

« est perceptio S. Eucharistiæ ? Resp. *Affirmative, servatis tamen « respective aliis appositis conditionibus* (die 29 martii 1841). » Ces derniers mots indiquent clairement que les autres conditions doivent être réitérées.

Sur le troisième doute nous ferons remarquer qu'évidemment les conditions doivent être remplies intégralement et selon la forme prescrite. Or la visite d'une église est un acte complexe renfermant d'abord la démarche extérieure et ensuite les prières convenables : *Visitatio pro lucranda indulgentia*, dit Suarez, *est accessus ad locum sacrum ex fide et religione procedens, cum intentione ibidem colendi Deum, vel in seipso, vel in aliquo sancto.* On ne peut donc assimiler à plusieurs visites la simple répétition des prières propres à chaque visite ; par conséquent, il faut, pour réitérer vraiment cette condition, sortir de l'église après une première visite et y rentrer ensuite pour une autre. A ceux qui voudraient réprouver comme ridicules ou abusives ces allées et ces venues, nous opposerons ce qui se pratique en Italie, et surtout à Rome, le 2 août de chaque année, à l'occasion de la célèbre indulgence de la *Portioncule*, que l'on peut gagner le même jour *toties quoties* en visitant une église de l'ordre de saint François, et le jugement que porte sur cette coutume le savant pape Benoît XIV : « Ad *Portiunculæ* « indulgentiam quod spectat, haud improbatur pia illa atque antiqua « consuetudo qua Christifideles sæpenumero in sacram ædiculam, vel « in alias ecclesias, ad quas prædicta indulgentia patet, ingrediuntur, « existimantes posse se pluries eam consequi.... Et cum quæsitum « fuisset, num id tolerari posset ; S. Congregatio *die* 17 *julii* 1700 « ita respondit : *S. Congr. Emorum S. R. E. Cardinalium Conc.* « *Trid. Interpretum.... censuit servandum esse solitum.* » (Benedict. XIV, tom. 14, edit. Pratensis an. 1845, § 26).

D'où il résulte que les assertions suivantes sont désormais hors de doute :

1. On peut gagner le même jour plusieurs indulgences plénières *distinctes* (1), pourvu que l'on remplisse chacune des conditions prescrites pour chaque indulgence.

(1) Mais la même indulgence plenière ne peut jamais être gagnée

II. Si les mêmes conditions sont requises pour chaque indulgence, elles doivent être répétées selon le nombre d'indulgences que l'on veut gagner, pourvu toutefois qu'il s'agisse d'actes qui de leur nature peuvent se réitérer.

III. Parmi les conditions qui peuvent être réitérées le même jour, il faut compter la visite d'une église.

IV. Par visite d'une église, on entend l'acte d'entrer dans un lieu sacré, acte inspiré par la foi et la religion, et accompagné par conséquent de l'intention d'honorer Dieu en lui-même ou dans quelqu'un de ses Saints.

V. C'est pourquoi on ne peut considérer comme choses équivalentes plusieurs visites distinctes faites dans une église, et la répétition dans une même visite des différentes prières prescrites pour chacune d'elles.

VI. Par conséquent celui qui entrerait plusieurs fois à l'église, sans y faire les prières convenables, ne pourrait évidemment satisfaire à l'obligation des visites prescrites ; et par contre, celui-là ne peut non plus se flatter d'avoir bien rempli les conditions, qui, dans une seule démarche, fait successivement toutes les prières correspondantes à chacune des visites qui sont ordonnées.

N. Frizon,
prof. de Droit canonique.

plusieurs fois le même jour : *Semel autem duntaxat in die plenariam indulgentiam in certos dies ecclesiam visitantibus concessam vel aliud pium opus peragentibus lucrifieri* (Decretum *Delatæ sæpius*, diei 7 martii 1678). On n'excepte que l'indulgence de la Portiuncule, et celles qui pourraient être accordées *ad instar Portiunculæ*.

DES HONORAIRES DE MESSES.

Nous sommes prié de donner notre avis sur une entreprise dont voici l'exposé :

Une *œuvre* a été créée dans les conditions suivantes. Elle est dirigée par des ecclésiastiques, tous engagés dans les ordres sacrés et exerçant même le saint ministère. Ces ecclésiastiques n'administrent pas l'œuvre par eux-mêmes : ils le font par un intermédiaire, qui vraisemblablement est laïque et prend le nom de *propriétaire-gérant*. Ils se donnent comme médiateurs entre les prêtres qui ont surabondance d'honoraires de messes, et ceux qui en sont dépourvus, et ils offrent, à ceux qui voudront leur en confier la distribution, une gratification de 25 pour 0/0, à fournir en livres, marchandises de divers genres, ou en messes acquittées en sus des honoraires confiés.

Pour être en mesure de faire la gratification promise, est adjointe à l'*œuvre* une banque où l'on paye les coupons de rentes ; l'on y fait les achats au comptant d'actions et d'obligations : on se charge de la vente des valeurs, on prête des fonds à ceux qui désirent s'en procurer. Le gérant se charge même, moyennant l'envoi d'un certain nombre d'honoraires de messes, ou à la condition qu'on acquittera un certain chiffre d'intentions, de procurer aux prêtres employés dans le saint ministère, tous les objets dont il peuvent avoir besoin. Ses nombreuses relations avec les fabricants le mettent à même de remplir promptement cet engagement.

Dans leur prospectus, les directeurs de l'œuvre publient ensuite une nomenclature de divers ouvrages, offerts gratuitement à ceux qui envoient des honoraires, indiquant le nombre qu'il faut respectivement envoyer pour obtenir ainsi chacun de ces livres.

Cette œuvre, on le pense bien, n'a été approuvée par aucune autorité ecclésiastique. Il paraît au contraire, par des lettres adressées au

gérant et publiées dans le même prospectus, qu'elle aurait été flétrie par l'autorité diocésaine.

On désire savoir : 1° Si une œuvre établie en de pareilles conditions est canonique ;

2° Si un ecclésiastique peut licitement confier au *gérant* des fonds dont l'*œuvre* doit se servir pour ses diverses opérations ;

3° Si on peut en conscience lui envoyer des honoraires de messes à la condition d'avoir en sus les 25 pour 0/0, soit en livres ou en marchandises, soit en messes acquittées en plus.

Avant de résoudre ces diverses questions, il est nécessaire de rappeler ici quelques points de la discipline de l'Église, concernant l'acquit des messes et le négoce prohibé aux clercs et aux religieux.

1° Celui qui a reçu des honoraires de messes est tenu de les acquitter dans le temps convenu ; et, régulièrement, il se rendrait coupable de faute grave, si, sans le consentement de celui qui a fourni ces honoraires, il différait au-delà. Cela est donné comme certain par saint Liguori (lib. VI, n. 317, V. *Sed hic dubium*) ; et la raison en est qu'en différant ainsi, on manque à un engagement qui a été contracté en matière grave, suffisante pour un péché mortel.

2° S'il n'y avait pas de stipulation particulière sur l'époque où les messes devraient être dites, le sentiment commun des auteurs est que, à moins d'avoir le consentement des donateurs, on ne doit pas différer de les acquitter au-delà de deux mois ; et afin que les intentions de ces donateurs ne soient pas frustrées, les Souverains-Pontifes, par différents décrets ou constitutions, ont prescrit les précautions à prendre par les administrateurs des églises ou lieux de dévotion, où l'on est dans l'usage de donner des messes. (Voir ce que nous avons dit à cet égard t. XII, p. 79, de cette *Revue*.)

3° Il est certain qu'un prêtre, dans les cas où il peut faire dire par d'autres les messes qu'il a reçues, est obligé de leur donner tout l'honoraire qui lui a été remis, quand même cet honoraire excèderait la taxe commune et que le prêtre qui les acquitte, ayant été averti, eût fait condonation de cet excédant, à moins que, spontanément, sans en être prié, et tout l'honoraire étant entre ses mains, il eût fait cette con-

donation ; ou encore, à moins que l'excédant eût été donné pour motifs tout personnels, parce que celui à qui il a été donné, est par exemple, un ami, un parent, un pauvre qu'on veut obliger ou assister, etc.; ou enfin, à moins qu'il ne fût question de messes de fondation, ou de messes à acquitter à perpétuité par un bénéficier, un chapelain, etc. Ces cas exceptés, le prêtre qui charge un confrère de dire les messes qu'il a reçues, ne peut rien retenir de l'honoraire perçu; il commettrait une injustice s'il en agissait autrement, et par conséquent il ne peut rien retenir, quand même il ne le ferait que pour une bonne œuvre. (Voir le t. IX de cette *Revue*, p. 556, etc.) Il encourrait même de très-graves peines comme nous le dirons plus bas.

Benoît XIV, dans son encyclique *Quanta cura*, du 30 juin 1741, appelle *abus exécrable* la pratique de faire dire les messes que l'on a reçues dans d'autres lieux où l'honoraire à fournir au célébrant est moindre que celui que l'on a perçu ; et il dit que cette pratique honteuse est un trafic introduit par l'avarice, qui oblige à restitution. « Quod sane veluti mercaturis faciendis, a turpis lucri cupiditate in- « ductum, non solum ab avaritiæ suspicione et vitio, *verum etiam a* « *furti crimine, unde restitutioni subjacet*, haud immune. »

4° Par *négoce* on entend l'acte par lequel on acquiert un objet quelconque pour le vendre ensuite avec bénéfice, quoiqu'il soit toujours dans le même état, et sans l'avoir modifié en rien. C'est la définition même du chap. *Ejiciens* 11, *dist.* 88, admise communément par les théologiens et les canonistes : « Qui comparat rem, ut illam ipsam integram et « immutatam dando lucretur, ille est mercator. » Il n'y aurait donc pas négoce, dit saint Liguori, si l'on achetait, par exemple, de la laine pour en faire soi-même du drap, qu'on vendrait ensuite avec profit ; car, dans ce cas, l'objet est vendu dans une forme bien différente de celle où il était quand on l'a acheté. (Lib. 3, n° 836.)

5° Le négoce est défendu aux religieux et aux clercs bénéficiers, ou promus aux ordres sacrés ; et cela sous peine d'excommunication majeure, encourue *ipso facto*, privation de voix passive et active dans les emplois et dignités, inhabileté à recevoir d'autres charges durant la vie, et perte des marchandises et profits ainsi acquis, lesquels doivent

être envoyés à la chambre apostolique : « Sub excommunicationis latæ « sententiæ pœna ipso facto incurrenda, ac privationis vocis activæ et « passivæ officiorum, graduum et dignitatum quorumcumque et inhabi- « litatis ad ea, ac insuper amissionis mercium et lucrorum ex eis fac- « torum. » Ce sont les paroles d'Urbain VIII, dans son bref du 22 février 1633, au sujet des missionnaires des Indes, et Benoît XIV, dans sa constitution *Apostolicæ servitutis*, du 25 février 1741, a étendu ces mêmes peines aux ecclésiastiques et aux religieux du monde entier qui se livreraient au négoce : elles ont été renouvelées encore par Clément XIII, dans sa constitution *Tum primum*, du 17 septembre 1759.

6° Non seulement il est défendu aux clercs et aux religieux d'exercer le négoce par eux-mêmes, mais il ne leur est pas permis de le faire par intermédiaire, ainsi que le déclare Benoît XIV dans la bulle que nous venons de citer : « Omnes et singulas... Prædecessorum no- « strorum... constitutiones... contra quoscumque clericos negotiato- « res... cum omnibus et singulis pœnis contra eosdem... innovamus, « confirmamus... illasque sic innovatas et confirmatas... *ad clericos* « *illicite sub alieno laici nomine qnomodolibet negotiantes, perinde* « *ac si per seipsos, ac proprio eorum nomine negotia ipsa illicite* « *exercerent*..... perpetuo extendimus et ampliamus, illorumque om- « nia et singula bona sic ab eis *alieno nomine illicite acquisita*, sub « inevitabili spolii pœna... subjicimus. »

Cette constitution de Benoît XIV, avec toutes ses dispositions, a été renouvelée et confirmée par Clément XIII, dans la bulle *Cum primum*. Et cela : « Non obstante contrario quolibet usu... aut consuetudine « etiam immemorabili, quæ aliquo in loco, diœcesi aut religione, ino- « levisse dici posset..., quam quidem nos velut damnabilem abusum « et imprescriptibilem corruptelam earumdem præsentium tenore, « damnamus, proscribimus et viribus omnibus vacuamus. » On ne peut donc alléguer la coutume pour s'autoriser à exercer le négoce, même par intermédiaire.

Par commerce prohibé aux clercs et religieux, les Souverains-Pontifes entendent même les opérations de change faites par personnes

interposées : « Definimus, dit Clément XIII (bulle précitée, *Cum* « *primum*), cambium activum natura sua esse actum veræ et propriæ « negotiationis ; ideoque ecclesiasticis vetitum censeri debere, tam « proprio nomine quam per interpositam personam, illud contrahere. « Quicumque vero e sæculari vel regulari clero cambium activum con- « traxerit, omnibus obnoxium fieri pœnis atque censuris quæ in clericos « negotiatores constitutæ noscuntur. »

7° En conformité avec ces dispositions, sanctionnées par les décrets pontificaux, la Congrégation des Évêques et Réguliers a répondu, le 30 janvier 1846, qu'il n'était pas permis aux clercs promus aux ordres sacrés ou possesseurs de bénéfices, de prendre des actions en *commandite* dans une certaine banque établie dans les États de l'Église, puisqu'en prenant de pareilles actions on fait la banque ou le négoce par personne interposées, ce qui est défendu aux clercs.

8° Toutefois, il peut être permis aux clercs, pourvu que l'acte ne soit pas négoce, de vendre des livres ou de se procurer des abonnés moyennant l'acquit d'un nombre de messes dont les honoraires ne dépassent pas le prix en argent des livres ou du journal. Ainsi décidé par la sacrée Pénitencerie pour l'abonnement aux journaux, et, par là même, pour la vente des livres, puisque la raison est évidemment la même. Voici la décision rapportée dans la 16e édition du *Compendium* du P. Gury (t. II, n. 374):

« Moderator cujusdam diarii religiosi a S. Pœnitentiaria postulat, « utrum tuta conscientia suum diarium dare possit sacerdotibus ea « conditione ut celebrent numerum missarum respondentem pretio « quod ab aliis pro diario solvitur.

« S. Pœnitentiaria, præfato dubio mature perpenso, respondit : « *Affirmative, dummodo missæ celebrentur*. Datum Romæ in *S. Pœni-* « *tentiaria*, die 6 oct. 1862. »

Il est bien entendu que le directeur du journal et le vendeur des livres sont tenus de faire acquittter les messes dans le temps voulu, comme nous l'avons dit ci-dessus ; ils ne peuvent, en effet, être plus privilégiés que les prêtres qui leur ont livré ces honoraires.

Ces notions bien présentes à la mémoire, venons-en maintenant à la solution des doutes ci-dessus exposés.

1° L'*œuvre* au sujet de laquelle on nous demande notre avis renferme évidemment un ensemble d'opérations toutes commerciales : il y a une banque destinée à produire des bénéfices ; en conséquence des demandes qui lui sont adressées, le gérant achète des objets commissionnés, avec l'intention d'avoir des profits. Or, tout cela est négoce. Il n'y a pas de difficulté sous ce rapport, sans doute, à l'égard du gérant : s'il est laïque, le négoce lui est permis, et s'il ne coopérait pas à des actions illicites, faites par des clercs, il pourrait être à l'abri de reproche ; mais on ne peut dire de même des directeurs ; ils sont tous ecclésiastiques, tous prêtres et même curés ; le négoce leur est absolument interdit, et sous les peines les plus graves : l'excommunication encourue *ipso facto*, et cela, nonobstant toute coutume contraire, déclarée abus intolérable par les Souverains-Pontifes, comme on l'a vu tout-à-l'heure. Dira-t-on que ces curés ne sont pour rien dans les opérations commerciales de l'*œuvre?* Mais puisqu'ils s'annoncent eux-mêmes comme en étant les directeurs, qu'ils en signent les prospectus et recommandent toutes ses opérations, ils ne peuvent pas s'y croire étrangers, et ne prendre sur eux aucune responsabilité. Ces opérations se font évidemment en leur nom. Et puis n'y ont-ils mis aucuns fonds? Ne participent-ils en rien aux bénéfices? Ils font donc le négoce prohibé aux clercs ; ils le font, sinon par eux-mêmes, du moins par personne interposée ; ils encourent donc les peines portées par l'Église contre les clercs négociants ; et ces peines ne sont rien moins que l'excommunication majeure, encourue par le fait même, *ipso facto*. Et s'ils persistent à dire qu'ils ne sont que des prête-noms, outre qu'ils constatent le contraire en se signant *directeurs*, en excitant leurs confrères à envoyer des honoraires, et en recommandant l'œuvre et ses diverses opérations, n'y a-t-il pas leurre de leur part à se donner ainsi comme directeurs, sans l'être véritablement? N'induisent-ils pas le public en erreur? Cela est-il bien honnête et bien décent de la part d'ecclésiastiques, de la part de curés? L'œuvre en question n'est donc pas licite ; elle est anticanonique. Nous nous abstenons de bien des considérations qui pourraient ici être faites ; mais comment des prêtres peuvent-ils offrir des primes à ceux qui leur procureront des honoraires de messes?

Quel trafic ! En vain allèguerait-on qu'on a eu en vue de procurer des ressources à des confrères nécessiteux. Mais est-il permis, même pour rendre service, de s'engager dans des entreprises condamnables ? *Non faciamus mala,* nous dit l'Apôtre, *ut eveniant bona.* Et cette offre de primes pour avoir des intentions, cette offre, fournissant à des confrères un appât séducteur, et une occasion de prévariquer, puisque, comme nous le dirons tout-à-l'heure, elle leur fait faire un contrat injuste, condamné plus ou moins expressément par Benoît XIV, cette offre peut-elle bien être exempte de blâme ? Dans tous les cas des prêtres, des curés devraient-ils s'engager dans des entreprises pareilles sans y être autorisés par leurs supérieurs hiérarchiques ? Pourraient-ils y persister malgré leur improbation ? Nous osons soumettre ces questions à la conscience de nos dignes confrères. Nous croyons qu'elle n'hésitera pas longtemps à y donner des réponses conformes aux véritables principes.

2° L'*œuvre* en question étant illicite et contraire aux saints Canons, peut-on en conscience contribuer à son maintien, lui confier des fonds, lui envoyer des honoraires de messes ?

D'abord, si on se contentait de lui envoyer des fonds en pur prêt, sans se rendre actionnaire ; si on se servait de son intermédiaire pour acheter des rentes, ou pour aliéner celles qu'on possède; si on employait seulement le gérant pour l'acquisition des objets dont on peut avoir besoin, il n'y aurait rien, paraît-il, dans ces opérations qui impliquât le négoce, de la part du moins de ceux qui se permettraient ces rapports avec les agents de l'œuvre. N'y aurait-il pas toutefois coopération illicite à des actes qui sont criminels en ceux qui en sont les exécuteurs, étant des actes de négoce faits par des clercs à qui ils sont prohibés ? Cela peut bien être, au moins quelquefois. On ne doit pas, en effet, fournir à autrui, sans raison suffisante, l'occasion de prévariquer : mais, comme on peut avoir assez souvent des raisons qui excusent, surtout lorsque les prévaricateurs s'offrent d'eux-mêmes à faire les actes illicites, et sont déjà en voie de les commettre, nous n'insisterons pas plus longuement sur cet article, dont les développements nous entraîneraient bien loin.

Si on avait recours à l'œuvre pour acheter des actions dans certaines banques ou entreprises commerciales, cela serait illicite, non-seulement, parce qu'on peut pécher en se servant de l'intermédiaire de personnes qui prévariquent, mais encore parce qu'on est censé, par ces actions, faire le négoce par personne interposée, chose défendue sous peine d'excommunication, aux religieux et aux clercs bénéficiers ou engagés dans les saints ordres, comme nous l'avons dit déjà plusieurs fois.

Mais ne peut-on pas envoyer au gérant des honoraires de messes en vue de la gratification de 25 pour 0/0, promise par l'œuvre, en livres, marchandises, ou messes acquittées en sus des honoraires versés ?

Cela nous paraît tout-à-fait illicite et rentrer, sous plusieurs rapports, dans la prohibition faite par Benoît XIV dans l'encyclique précitée, *Quanta cura*. Il y a, en effet, ici comme dans le cas signalé et condamné par la bulle, *trafic honteux* de ce qu'il y a de plus saint; l'avarice en est la source et une injustice manifeste s'y rencontre. Sans titre aucun, on exige de celui à qui les honoraires sont livrés, les 25 pour 0/0 en sus de ces mêmes honoraires. En vain allèguerait-on comme titre la condonation de ce surplus, faite par l'*œuvre*. — Car si, d'après Benoît XIV, celui qui fait dire, hors de son diocèse, les messes qu'il a recues, parce que la taxe de ce diocèse est inférieure à celle du lieu où il se trouve; si celui-là ne peut être autorisé à retenir la partie des honoraires qui fait la différence des taxes, par le consentement du célébrant qui avait été averti, comment celui qui envoie des messes à l'*œuvre*, et qui perçoit plus qu'il ne donne, pourrait-il être en sûreté de conscience, n'ayant pour se rassurer qu'une condonation qui n'est pas plus spontanée que celle du célébrant en question ? Car enfin, l'œuvre ne ferait certainement pas la promesse des 25 pour 0/0, si elle pouvait espérer que sans elle les honoraires lui seraient aussi facilement fournis; et les prêtres choisiraient bien rarement ce moyen de faire acquitter l'excédant des intentions dont ils sont possesseurs, si on ne leur offrait aucun avantage. — Dira-t-on qu'il y a une grande différence entre les deux cas, puisque l'*œuvre* donne à ceux qui acquittent les messes tout l'honoraire qui avait été remis à cette fin ? — Mais cela

empêche-t-il, que, sans titre, le prêtre qui envoie les messes à l'œuvre, ne reçoive plus qu'il n'a donné et ne fasse par conséquent un contrat usuraire, injuste? Ensuite est-il bien vrai que celui qui envoie les messes remette toujours tout l'honoraire qu'il a perçu? Est-ce que l'œuvre n'offre pas, si l'on veut accepter, de faire acquitter des messes en surplus au *pro rata* des 25 pour 0/0? Or, si l'on accepte, ne retient-on pas l'honoraire des messes acquittées en excédant? et n'est-ce pas le cas même flétri par Benoît XIV? Ce Pontife déclare excommuniés les laïques qui font dire les messes à un taux inférieur à celui des honoraires perçus par eux, et suspens *ipso facto* les ecclésiastiques qui se rendent coupables du même délit : « Notum, dit-il aux Ordinaires, « quemcumque qui... missas retenta sibi parte... stipendiorum accep- « torum... celebrari fecerit, laicum... excommunicationis pœnam, « clericum vero, sive quemcumque sacerdotem pœnam suspensionis « ipso facto incurrere, a quibus nullus per alium, quam per nos ipsos, « seu Romanum Pontificem pro tempore existentem, nisi in mortis « articulo constitutum, absolvi possit. » Ainsi le prêtre en question se met dans le cas de ne pouvoir remplir ses fonctions sans être absous auparavant par le Souverain-Pontife ou par ses délégués à cette fin. *Attendant ergo sacerdotes !*

De plus, l'opération en question, si on avait reçu les messes avec l'intention de bénéficier sur les honoraires, en les envoyant à l'œuvre ou à toute entreprise semblable, serait un acte de négoce proprement dit, et de négoce dans des choses qui devraient être le plus à l'abri d'un trafic aussi honteux. Or, les clercs et les religieux encourent la peine d'excommunication *ipso facto* en exerçant le négoce. Nous l'avons vu ci-dessus. *Adhuc attendant sacerdotes !*

Nous trouvons dans le *Compendium* du P. Gury (16e éd., t. II, n. 375), une décision qui confirme ce que nous venons de dire ; nous la transcrivons littéralement :

« Postulatum.

« 1° Sacerdos sub prætextu libros religiosos divulgandi potestne « tuta conscientia hos emere et postea vendere pretio currente apud « bibliopolas, ita ut 20, 30 vel 40 pro centum lucretur?

« 2° Potestne missarum stipendia accipere pro venditis libris, et « ementi offerre gratuito libros lucro percepto proportionatos?

« 3° Idem sacerdos potestne vendere prædictos libros aliis sacerdo- « tibus stipendio missarum carentibus, cum obligatione missas pretio « horum librorum respondente celebrandi, ita ut ipse lucrum 30, 40 « vel 50 pro centum obtineat?

« Responsum :

« S. Pœnitentiaria, præfatis dubiis mature perpensis, rescribit *quod-* « *libet negotiationis vel mercaturæ genus relative ad missas cele-* « *brandas sacerdotibus prohiberi jure canonico*, et speciatim consti- « tutione Bened. XIV, *Apostolicæ servitutis*. Quod si prædicto sacer- « doti dubium quodpiam remaneat, illud S. Pœnitentiariæ exponat. « Die 19 nov. 1863. »

Ainsi il y a négoce prohibé à recevoir des honoraires de messes pour des livres vendus en offrant gratuitement à l'acquéreur des ouvrages au *prorata* du gain obtenu par la vente. N'est-ce pas à peu près ce qui se fait dans l'*œuvre* dont nous parlons dans cet article ?

On voudra bien nous permettre maintenant quelques autres réflexions générales sur cette *œuvre*.

Nous avons traité les questions qui la concernent, sans jamais supposer qu'il pût y avoir le moindre reproche à lui faire sous le rapport de la probité et de la délicatesse dans les opérations auxquelles elle se livre. Nous ne connaissons le personnel en aucune sorte, et nous croyons bien sincèrement qu'il est au-dessus de la critique sur cet article : mais, quoi qu'il en soit à cet égard, l'entreprise n'est pas autorisée, on en convient ; elle n'est donc pas contrôlée par l'autorité ecclésiastique, seule compétente en ces matières. Or, si elle a pu s'établir ainsi sans le concours des supérieurs légitimes, d'autres entreprises du même genre peuvent s'établir également, et s'établir partout et indéfiniment ; mais est-il bien difficile d'entrevoir les graves inconvénients qui peuvent en résulter ? les malversations, les fraudes, qui peuvent se commettre dans les entreprises de ce genre, au grand scandale des fidèles qui, tôt ou tard, ne manqueraient pas de s'en apercevoir, et qui, en étant justement indignés, finiraient par renoncer à faire

dire des messes? En vain offrirait-on de faire connaître les noms des prêtres qui acquittent les messes. Est-il donc impossible d'avoir des compères qui se disent prêtres ou même curés? Peut-on même toujours se fier entièrement à certains membres de clergé? Comment pourrait-on donc être absolument sans crainte sur l'acquit des messes ainsi livrées, lorsqu'on ne connaît pas du tout ceux qui se chargent de les acquitter ou de les faire acquitter ; lorsque, loin d'avoir l'assentiment des supérieurs, ceux qui prennent cette charge sont ignorés d'eux, ou peut-être même formellement condamnés? De plus, on est obligé ordinairement de faire acquitter les messes dans l'espace de deux mois au moins; or, sera-t-on toujours bien assuré qu'elles le seront dans cet intervalle? La société les recueille pour les placer ensuite au fur et à mesure qu'elle reçoit des commissions ou fait d'autres actes de négoce; mais si le nombre des messes est supérieur aux placements que l'œuvre est en mesure de faire, ne languiront-elles pas plus ou moins dans ses caisses? et pendant trois, quatre, cinq mois peut-être, et au-delà, ne resteront-elles pas sans être acquittées? Conçoit-on la gravité de ces divers accidents, et de bien d'autres peut-être plus graves encore qui pourront arriver? Alors, comment des prêtres consciencieux pourraient-ils être sans quelque scrupule en se prêtant à des spéculations aussi suspectes, et en confiant une chose aussi sacrée que l'acquit des messes dont ils ont pris la charge, à des inconnus chez lesquels tout annonce la cupidité et la soif d'un gain sordide? Nous recommandons en particulier ces réflexions à nos honorables confrères, si véritablement ils existent, qui ont cru pouvoir recommander les œuvres dont nous parlons. Ils répondent de tout le mal que peuvent produire leurs attestations livrées au public. *Attendant sacerdotes!*

CRAISSON, *ancien vicaire général.*

DU CANTIQUE *BENEDICITE* APRÈS LA MESSE.

Rien n'est petit dans les choses qui touchent au culte divin en général, et au saint sacrifice en particulier. Le lecteur nous pardonnera donc d'appeler son attention sur une rubrique du missel assez négligée ; nous parlons de la rubrique prescrivant au prêtre qui descend de l'autel de réciter le cantique *Benedicite* en regagnant la sacristie.

I. Le texte de la rubrique est précis : « .... Redit ad sacristiam, « interim dicens antiphonam *Trium puerorum*, et canticum *Benedicite*. « Si vero sit dimissurus paramenta apud altare ubi celebravit, finito « Evangelio prædicto, ibidem illis se exuit, et dicit antiphonam *Trium* « *puerorum* cum cantico, et aliis orationibus, ut suo loco ponuntur. » (Ritus celebr. missam, XII, 6.)

La même rubrique se trouve répétée aux dernières lignes du *canon* « *de la messe* : « Finito evangelio S. Joannis, discedens ab altari, pro « gratiarum actione dicit antiphonam *Trium puerorum* cum reliq. ut « habetur in principio missalis. »

Enfin le pontifical romain rappelle évidemment la rubrique du missel, lorsque tout de suite après la messe qui a suivi la consécration d'un nouvel évêque, il fait réciter ces prières par le prélat consécrateur, et par celui qui a reçu la consécration épiscopale. (*De consecr. electi in Episc.* circa finem.)

II. Mais, demande-t-on, est-ce un *précepte* ou un *simple conseil* que renferme la rubrique?

Les textes cités plus haut nous semblent suffisamment clairs. Car, s'il se fût agi d'un simple *conseil*, pourquoi la rubrique n'aurait-elle pas employé, comme elle le fait ailleurs, l'expression *poterit dicere*, ou toute autre expression analogue?

Cependant quelques auteurs modernes ne voient dans les paroles de la rubrique qu'un simple conseil : ainsi pensent MM. de Herdt et Craisson. Sur quoi se fondent-ils pour adoucir les prescriptions du missel? Nous avouons ne pas le voir.

1° Est-ce parce que les prières dont la récitation est indiquée avant et après la messe sont précédées du titre *pro opportunitate sacerdotis?* — Mais qu'on veuille le remarquer, ce titre n'affecte que les prières de la préparation : *Preparatio ad missam pro opportunitate sacerdotis facienda.* Les prières de l'action de grâces sont intitulées : *Gratiarum actio post missam.* — Cet argument est donc sans force.

2° S'appuierait-on sur l'autorité de S. Liguori? — Le saint évêque dit en effet qu'il n'y a pas même péché véniel a omettre les prières indiquées *avant et après la messe.* Voici ses propres paroles : « An « sit veniale omittere orationes ante vel post missam? — Affirmant « Salmantic..... loquendo tamen de illis quæ post missam assignantur. « Sed communiter negant Gavantus....., quia in rubrica non adest de « illis præceptum, sed tantum insinuatio, cum ibi in præparatione missæ « solummodo dicatur : *Orationes pro sacerdotis opportunitate di-* « *cendæ.* » (L. VI, tract. 3, *de Eucharistia*, n. 410, dub. 2.)

Toutefois, est-il bien sûr que le saint évêque ne se soit pas laissé surprendre par quelque distraction? Une pareille pensée assurément n'est point incompatible avec le respect dû au savant et saint Docteur; et nous ne craignons pas en l'émettant de scandaliser qui que ce soit. — Il est évident, en effet, que le saint évêque s'appuie sur le *pro opportunitate sacerdotis.* Mais ces mots, nous l'avons dit, n'affectent que les prières de la *préparation*, et nullement celles de l'*action de grâces* : donc, dans l'espèce, ils ne peuvent pas servir à tirer une conclusion quelconque, parce qu'il s'agit de celles-ci et non de celles-là.

Cela est si vrai que Gavantus, dont la haute autorité est ici invoquée par S. Alphonse, ne parle en réalité que des prières de la *préparation.* (P. II, tit. 1, n. 1.) Tout autre est son langage quand il parle de l'action de grâces : « Debet dici etiam post missas defunctorum tum « *Hymnus trium puerorum*, tum psalmus *Laudate Dominum in sanc-* « *tis*..... Et hymnus quidem dicitur ex concilio Toletano IV ubi hoc

« jubetur sub pœna excommunicationis, quæ tamen hodie non ligat. » (P. II, tit. 12, n. 8.)

Nous ne voyons donc nul inconvénient à nous éloigner de S. Liguori sur un point de détail qu'il n'avait pas suffisamment observé. Est-ce que plus d'une fois il n'urge pas, sur l'autorité de la rubrique, des prescriptions qu'elle n'énonce pas d'une manière plus formelle? Pourquoi, par exemple, veut-il que les rubriques relatives au servant de messe soient *préceptives* et non pas seulement *directives?* (Ibid. n. 191.) Pourquoi exige-t-il l'*antipendium* sous peine de péché? (n. 395.) Il serait aisé de multiplier les citations de ce genre. Encore une fois l'autorité du saint Docteur n'en subira aucun dommage.

L'on insiste et l'on nous oppose l'autorité de Ferraris qui, dans sa *Prompta Bibliotheca*, s'exprime comme il suit au mot *rubricæ*, n. 20 :

« Omittere preces ante missam legi solitas nullum est peccatum.....
« Idem dicendum est de hymno *Benedicite*, et ps. *Laudate*, et aliis
« precibus pro gratiarum actione post missam recitari solitis. Ita
« Bonart, Lacroix, Quarti, et alii passim. »

Des auteurs cités par Ferraris, le plus grave est sans doute Lacroix; et nous devons avouer qu'il dit réellement ce qu'on lui fait dire. Cependant il nous semble que la valeur de sa décision diminuera notablement dans le cas présent, si l'on veut prendre garde à une distraction qui l'a égaré. Lacroix pense, en effet, que pour Gavantus la question du cantique *Benedicite* est indécise (l. VI, P. 2, n. 409), et là-dessus il prononce dans le sens rapporté par Ferraris (n. 413). Or, après les paroles de Gavantus, déjà citées, le lecteur pourra dire si le prince des rubricistes est resté dans l'indécision.

Donc, l'autorité de Ferraris ne nous émeut guère.

Il est vrai que Ferraris ajoute : *et alii passim* : comme si le commun des rubricistes admettait son sentiment.

Nous pensons, au contraire, que le torrent des rubricistes est favorable à notre interprétation. Presque tous rapportent la rubrique sans rien dire qui laisse même soupçonner la possibilité d'un doute à l'encontre du précepte. Qu'il suffise de citer Gavantus, Merati, Benoît XIV. Nous avons parcouru un certain nombre de *Manuels de cérémonies*

romaines imprimés en France au 17e siècle, et nous n'avons rencontré nulle part un sentiment opposé au nôtre. Pour n'en citer qu'un seul, le *Parfait ecclésiastique*, ouvrage de messire Claude de la Croix (Paris, 1666), s'exprime de la sorte : « Le prêtre prend son bonnet, « se couvre, et s'en retourne à la sacristie de même façon qu'il est « venu, disant bas l'antienne : *Trium puerorum*, le cantique *Bene-* « *dicite*, et autres. »

III. Ne pourrions-nous pas conclure que la récitation du cantique *Benedicite* après la messe doit être mise au rang des *rubriques préceptives*? Nous aimons mieux nous contenter de dire qu'en cet état de choses nos contradicteurs n'ont pas le droit d'affirmer qu'il s'agit ici d'une rubrique purement *directive*.

D'ailleurs, en serait-il ainsi, nous ne craignons pas d'affirmer que le prêtre devrait encore se soumettre à la règle du missel. Car enfin la rubrique *directive* n'est autre chose que la *direction* donnée par l'Église : or, quel fidèle, quel prêtre surtout, voudrait à bon escient substituer sa dévotion privée et sa direction personnelle à la direction et à la dévotion de l'Église?

Ajoutons que le cantique *Benedicite* se recommande par la faveur marquée dont il a toujours été accompagné dans l'Église, ainsi que par le symbolisme ravissant qu'il renferme.

IV. Qui ne sait la prédilection que les premiers chrétiens accordaient à l'histoire si merveilleuse et si touchante des trois enfants jetés dans la fournaise? Ils la représentaient partout dans les Catacombes; et sans doute aussi ils aimaient à s'en rappeler la mémoire par le cantique dont l'origine se lie si étroitement à cette histoire. C'est de quoi nous avons un monument incontestable dans la liturgie romaine, qui ne rappelle aucun fait aussi souvent que l'histoire et le cantique des trois jeunes Hébreux. Témoins, l'office du dimanche à laudes, des samedis de Quatre-Temps, etc.

Le célèbre maître et ami de Charlemagne, le B. Alcuin, nous dit excellemment en quelle estime le fidèle doit avoir notre cantique. Écoutons-le :

« Et non solum diebus singulis, sed et vespere, mane et meridie,

« imo et singulis quibusque horis diei, tota cordis intentione eam Do-
« mino offeramus. Hæc namque omnibus laudibus laudabilior, et Deo
« præ omnibus amabilior. Hæc namque est illa laus singularis, qua
« nos laudamus, melle et favo dulcior : hymnus videlicet, quem tres
« Deo dilecti pueri, inter medias edaces flammas trepidantes luserunt,
« id est : *Benedicite omnia opera Domini Domino.* De quo fidenter
« dico, quia sicut dicimus : *Sancta sanctorum* et *Cantica canticorum*,
« ita et iste dici potest: *Hymnus hymnorum.* In quo succincte et affa-
« tim melius quam in omnibus laudatur Deus deorum. » (B. Alcuini Opp. p. IV, opera liturgica : *de Psalmorum usu*, p. 1, n. 12.)

N'y a-t-il pas lieu de présumer que l'Église aura sans doute voulu mêler un si divin cantique à la plus noble partie de la liturgie, au saint sacrifice? Et, dans ce cas, où pouvait-elle mieux le placer qu'au moment de l'action de grâces?

Aussi quoique le premier document écrit où nous rencontrons notre rubrique sur le *Benedicite* soit le quatorzième ordo romain, rédigé au XIVe siècle, nous ne doutons nullement qu'elle ne soit en réalité de beaucoup antérieure. La plupart des missels imprimés au XVIe siècle concordent en ce point avec le romain. La rubrique du *Benedicite* se retrouve dans la liturgie mozarabe, dans le missel mozarabe-mixte, — dans le missel du Puy (1511), dans celui de Toulouse (1553), etc. — Le missel de Cluny (1550) porte le *Benedicite* AD DEVOTIONEM. Le missel de Lyon (1737) donne à choisir entre la récitation du *Benedicite* et celle du *Te Deum*, et ce sont là de rares exceptions. — On retrouve la rubrique du *Benedicite*, même dans quelques-uns des missels modernes, celui de Clermont, par exemple.

V. Mais, outre le culte traditionnel dont le cantique *Benedicite* est en possession, voyez le magnifique symbolisme qu'il renferme.

1° Le prêtre qui célèbre la messe offre sans contredit le saint sacrifice au nom de toute la création, animée et inanimée, naturelle et surnaturelle. N'est-il pas juste qu'il associe toutes les créatures à son action de grâces? « L'ancienne Loi, dit Mgr Pie, voulait que l'univers « entier fût représenté sur le pectoral du grand-prêtre, et que les « faits illustres des ancêtres fussent gravés sur les pierreries qu'il

« portait : *In veste enim poderis quam habebat totus erat orbis ter-* « *rarum* (Sap. XVIII, 24). Et maintenant encore, chaque fois qu'un prêtre « de la Loi nouvelle descend du saint autel, l'église place sur ses lèvres « teintes du sang de Jésus, l'hymne par lequel toutes les œuvres de la « création naturelle et surnaturelle, dans leur énumération la plus « complète, sont excitées à bénir, à louer, à exalter le Seigneur. » (Discours prononcé à la cérémonie du couronnement de Notre-Dame de Chartres, le 31 mai 1855.)

2° Parmi les effets de grâce que la présence du divin Sauveur produit dans les âmes par la communion, il faut sans doute ranger en première ligne l'affaiblissement des ardeurs de la concupiscence. Or, quel cantique, quelle hymne pouvait mieux convenir pour rappeler au prêtre cet effet de l'Eucharistie qu'il vient de recevoir, que le cantique des trois enfants miraculeusement rafraîchis au milieu des flammes par celui qui portait la ressemblance du Fils de Dieu : *Et species quasi similis Filio Dei?* (Daniel, 3, 92.) Il est manifeste que l'Église a pensé à tout cela quand elle a indiqué le *Benedicite*, ainsi que le prouve le choix des autres prières de l'action de grâces. Il est évident aussi que ni le *Te Deum*, ni le *Nunc dimittis*, ni quelque autre prière que ce soit n'exprime aussi bien que le *Benedicite* l'action de grâces que le prêtre en tant que sacrificateur doit rendre au Dieu de l'Eucharistie.

Concluons. Donc, nous ne saurions mieux faire que l'Église, et lors même qu'il ne consterait pas avec certitude un *précepte* de sa part, il existerait néanmoins pour le prêtre vraiment pieux une obligation de haute convenance d'accepter une direction dont toutes sortes de motifs recommandent la divine sagesse. C'est aussi le sentiment de Lacroix : *Melius tamen est sequi rubricam, et dicere* (orationes) *notatas* (1).

H. MONTROUZIER, S. J.

(1) Nous savons que la doctrine soutenue dans cet article est en désaccord avec l'opinion et avec la pratique d'un grand nombre de prêtres. Tout le monde conviendra du moins avec l'auteur que c'est entrer dans l'esprit de l'Église que de réciter après la messe, de préférence à toutes les autres, les prières qu'elle désigne elle-même. Cette conclusion ne peut prêter à aucune controverse, et elle suffit. (*Note de la Rédaction.*)

BIBLIOGRAPHIE.

—

La Liberté de l'Esprit humain dans la Foi catholique, par le R. P. A. MATIGNON, S. J. In-8° de 375 pp. Paris, A. Leclère, 1864.

I.

Bien que ce livre ne soit déjà plus d'hier, il convient d'en parler comme d'un ouvrage très-nouveau : rien ne l'a fait oublier, et nous pensons qu'il sera longtemps, dans la littérature théologique de France, l'exposé le plus utile et le plus savant des rapports de la raison et de la foi. « J'entreprends, dit l'auteur, de répondre à une des difficultés « qui assiégent plus particulièrement l'esprit de nos contemporains, à « celle qui contribue peut-être plus que toute autre à les tenir éloignés « de nos croyances. Cette difficulté consiste à croire : Qu'entre la foi « catholique et la liberté de l'esprit humain, il y a hostilité nécessaire « et même incompatibilité absolue ; que la foi catholique et la liberté « de l'esprit humain ne sauraient par conséquent s'embrasser fran- « chement, ni dans l'homme individuel, ni dans la société ; que toute « tentative pour les réunir n'aboutit qu'à les faire vivre comme deux « rivales sous le même toit, c'est-à-dire dans un état violent et pré- « caire, jusqu'à ce que l'une des deux venant à prévaloir, étouffe son « ennemie, pour régner seule et sans obstacles... (1) ».

A une pareille objection, la meilleure réponse est assurément de nous montrer tels que nous sommes, d'ouvrir à tous les regards notre intelligence de catholiques, et d'y faire voir clairement l'ordre, l'harmonie, le développement de nos pensées et de nos croyances : méthode aussi puissante que généreuse, aussi douce que confiante. Il y a parmi nos adversaires des esprits distingués dont l'Église sait reconnaître le caractère élevé et loyal : l'ignorance à l'endroit de ses doctrines est la seule chose qu'elle redoute de leur part, et le R. P. Matignon vient leur dire, avec la sincérité d'un homme qui comprend et aime son siècle : « Ne prononcez pas avant de connaître. Voyez si la notion que vous

(1) *Introduction*, p. 9-10.

« avez de toutes ces choses n'est pas précisément le contre-pied de ce « que le Christianisme enseigne (1).

Le savant théologien a partagé son travail en deux parties, « car ce « qui se présente au Christ pour être affranchi, c'est la pensée indivi- « duelle et non synthétisée, ou bien cette même pensée développée en « un corps de doctrine. Dans un catholique, la pensée est-elle libre ? « La science a-t-elle sa naturelle et nécessaire indépendance ? Ce sont « les deux questions auxquelles il a essayé de répondre (2) ». — Mais, la pensée et la science sont liées par une si profonde unité de nature, de méthode et d'objets, que la plus grande habileté ne pouvait guère échapper aux inconvénients d'une semblable division, et le livre du P. Matignon présente parfois des répétitions languissantes, des redites fâcheuses, tandis qu'il sépare des rayons qui réunis en faisceaux, auraient eu plus de force et d'éclat ; défaut bien secondaire, et que le succès même du livre permettrait de corriger.

Je ne prétends pas faire l'analyse de cet ouvrage ; j'en laisse le soin et le plaisir au lecteur, pour en indiquer plutôt le caractère. Sans doute « l'idée-mère de ce travail est tout apologétique » (3); cependant il renferme, à propos du libre examen, de l'autorité doctrinale, de l'infaillibilité, du rôle de la Bible dans l'Église, les principes fondamentaux d'une réfutation lumineuse du Protestantisme. Les philosophes y trouveront d'excellentes considérations sur la notion même de la philosophie, sur l'évidence et le doute méthodique, sur la véritable méthode rationnelle, enfin sur les droits et devoirs de la philosophie catholique.

L'étude de *l'acte de foi* dans ses principes, son essence, ses relations multiples avec l'intelligence et la volonté, le problème de sa coexistence avec une perception évidente, sont traités ici d'une façon aussi claire que puissante ; mais la meilleure partie de l'ouvrage est peut-être celle qu'on pourrait appeler le code de morale pratique à l'usage des savants chrétiens. Nous traversons des temps où la science n'a d'autre devise que le grand mot de progrès indéfini, et presque d'autre ardeur, que la démangeaison de contredire l'Église et sa théologie. Quelle attitude

(1) P. 146. — (2) P. 34. — (3) P. 0

prendre en face de ce mouvement? Pouvons-nous accepter la devise de notre siècle, et quand, enorgueilli de ses découvertes, il insulte à notre foi, devons-nous le craindre, ou bien nier *a priori* ses affirmations et ses rêves les plus chers? Quel est notre droit dans la vérification de nos croyances? Où est la limite que la conscience prescrit à nos recherches scientifiques? On trouvera là-dessus des règles très-justes et très-sages, à chaque page de notre auteur.

Et tout cela est dit d'un style net et sans apprêts, qui sied bien à un tour d'idées vigoureux, et qui s'élève parfois à une véritable magnificence, comme dans le commentaire du Bref pontifical du 11 décembre 1862, ou dans l'explication de l'axiôme : Philosophia theologiæ ancilla. » Du reste, le R. P. Matignon est toujours calme au milieu de ces brûlantes controverses ; il défend la vérité d'un ton simple, aisé et digne d'elle, sans préoccupation ni amertume, en un mot, avec un talent parfaitement formé dans ces « tournois philosophiques ou théo-« logiques, auxquels la science sacrée convie ses élèves, et dont le « spectacle devenu plus rare en France, depuis la suppression de nos « grandes universités, est encore donné par les autres pays, à la « grande satisfaction de l'Église, et au grand avantage des solides « études (1) ».

Nous lui emprunterons ici quelques pensées sur l'infaillibilité et la liberté d'esprit, qui feront juger de sa manière énergique, comme de la largeur et de l'élévation de ses vues.

« La croyance à l'infaillibilité n'est pas une nouvelle chaîne dont « nous chargeons la liberté humaine ; en supposant qu'il y ait là un « joug, il n'est pas différent de celui que nous impose la foi au surna-« turel ; c'est tout simplement une obligation inséparable de la pre-« mière.... L'infaillibilité n'est pas précisément un dogme à part : « elle est le point d'appui obligé de toute religion sérieuse, qui ne se « renferme pas dans les données purement naturelles (2) ».

« Si nous sommes à genoux aux pieds de nos pontifes, c'est seule-« ment lorsqu'ils nous bénissent, ou lorsqu'ils nous parlent au nom « de Dieu. Hors de là, nous reconnaissons en eux des créatures faibles

(1) P. 268. — (2) P. 74-75.

« comme nous, en qui nous pouvons vénérer la sainteté, mais en qui « nous pouvons aussi quelquefois rencontrer des défaillances. — L'in- « faillibilité laisse donc subsister la personne avec tout ce qui lui est « propre. C'est une grâce, mais accordée en vue de l'Église et non au « profit d'un particulier (1) ».

« Non-seulement, en devenant chrétien, vous demeurerez philosophe, « mais vous comprendrez que le chrétien est seul vraiment conséquent, « et seul jusqu'au bout philosophe. Tout autre n'écoute sa raison et « n'exerce sa liberté qu'à demi ; il s'arrête à la moitié du chemin qui « conduit à l'affranchissement et qui fait trouver la sagesse (2) ; » car, « la véritable liberté d'esprit ne consiste pas à demeurer incrédule en « présence des démonstrations péremptoires. Tout au contraire, c'est « la marque infaillible d'une intelligence préoccupée, ou, pour parler « plus clairement, d'une raison qui ne jouit pas de sa parfaite indé- « pendance (3) ».

Paroles d'une noble et rare énergie, qui rappellent les meilleurs temps et les meilleurs esprits !

II.

Personne ne lira cet écrit du savant Jésuite, sans y puiser une nouvelle estime pour la révélation et la raison, ces deux grandes sources de lumière intellectuelle. En effet, la foi revendique pour la raison humaine des droits que le sang même de l'Église naissante lui a pour jamais assûrés, des droits que le souverain-pontife Pie IX maintient et protége tous les jours dans ses actes. Oui, la conduite de l'autorité surnaturelle à l'égard de l'intelligence humaine est empreinte d'un « esprit libéral et d'un véritable respect » (4), et le R. P. Matignon ne s'en est pas départi. « Il est donc entendu, dit-il, que nous n'usons « pas de représailles vis-à-vis du rationalisme. Il prêche l'absorption « de la théologie dans la philosophie ; nous ne réclamons nullement la « confiscation de l'une au profit de l'autre (5) ». Et c'est ainsi que notre auteur sait prendre à l'occasion, la défense de la philosophie

(1) P. 82. — (2) P. 146. — (3) P. 98. — (4) P. 148. — (5) P. 229-230.

contre la philosophie même et contre les faux systèmes qui la mènent à sa ruine.

Certes, nous ne regrettons pas une conduite si généreuse et en même temps si fort autorisée par le Saint-Siége : cependant, nous ferons à ce sujet quelques observations dont l'importance, ailleurs secondaire, s'augmente ici de la valeur du R. P. Matignon et de son livre.

Il professe personnellement la plus grande soumission pour les décrets de la Chaire Apostolique, lors même qu'ils ne seraient pas revêtus des caractères qui marquent évidemment l'infaillibité. Ainsi la lettre de Pie IX à l'archevêque de Munich, en date du 11 décembre 1862, lui paraît « obligatoire pour ceux à qui elle s'adresse », et il juge que a voix qui a prononcé cette décision « a le droit d'être entendue de « tous ». Mais si le chapitre consacré aux *Décisions romaines* établit clairement le devoir de se soumettre aux décrets dogmatiques infaillibles, et de garder un silence respectueux sur les propositions frappées d'interdiction par une mesure disciplinaire, nous regrettons qu'il ne s'explique pas plus clairement touchant ce dernier point et touchant les actes doctrinaux qui n'émanent ni d'un concile général, ni du Souverain-Pontife, parlant au nom de ses prérogatives et comme Chef suprême des Pasteurs. Son indécision pourrait laisser croire, que certaines doctrines dont Rome dirait, par exemple, qu'elles ne peuvent être prudemment et sûrement enseignées, seraient seulement défendues comme les célèbres controverses *de Auxiliis*. Or, il ne paraît pas que le seul intérêt de la paix et de la charité à conserver parmi les chrétiens, motive ordinairement les déclarations de ce genre, surtout quand elles ne s'adressent pas à deux partis opposés, dont l'irritation compromet l'union des cœurs ; il ne paraît pas davantage que le silence respectueux soit alors suffisant, ni qu'il soit plus facile pour n'être pas accompagné de conviction interne. Sans doute, refuser cette dernière, ce n'est point détruire la foi divine ; mais blesser la vertu de prudence et de sagesse, mais offenser cette *foi ecclésiastique* fondée sur des motifs surnaturels et corollaire légitime de la foi, par laquelle nous croyons que le Chef de l'Église est institué pour régir et enseigner les fidèles.

Il est vrai que la plupart des décisions qui nous occupent, émanent seulement des Congrégations Romaines, mais pour tout dire en un mot, souvenons-nous que le Souverain-Pontife, dans son Bref du 11 décembre 1862 à Mgr l'archevêque de Munich, exige des savants catholiques, une soumission véritable et *de conscience*, aux décrets portés par les *Congrégations Pontificales* en matière de doctrine (1).

Le R. P. Matignon blâme, à bon droit, l'oubli, trop fréquent en France, des maximes de modération et de douceur qui président toujours aux décisions de la Cour romaine : un empressement exagéré, un naturel prompt et extrême, nuisent nécessairement à une saine interprétation de ces actes. Toutefois, un excessif ménagement n'y aiderait pas beaucoup plus ; et si notre auteur accuse ici l'intolérance du caractère français, nous pouvons nous féliciter aussi de n'avoir point causé les inquiétudes et les tristesses dont le Souverain-Pontife a été si souvent affligé, en considérant l'état des esprits dans certaines universités d'Allemagne.

Après cela, nous répétons de grand cœur les paroles qui terminent le chapitre des *Décisions romaines* : « Les principes catholiques ne « mènent point à la servitude de l'esprit, et rien n'est plus opposé aux « traditions de l'Église que d'étouffer l'essor de la science, en jetant « la pensée dans des entraves où elle perdrait toute initiative (2) ».

III.

Le but du R. P. Matignon le conduisait à parler d'un des plus admirables phénomènes de l'ordre de la grâce : de *l'Inspiration* biblique ; il en explique la nature au début de sa seconde partie, et, connaissant l'importance d'une pareille question pour l'époque présente, il l'a traitée de nouveau dans son travail sur les *Précurseurs de Molina*, inséré dernièrement au tome V^e^ des *Études Religieuses*, etc (3). On

(1) Cf. *Revue des Sc. Eccl.* tome VII, p. 480 ss. Voyez aussi sur ce point important l'excellent ouvrage publié à Rome, en 1864, par un théologien de la Comp. de Jésus, le R. P. Steccanella : *Il valore e la violazione della dichiarazione pontificia sopra il dominio temporale della S. S.* — Surtout, 1re partie, ch. XI à XXIII, et 2e partie, ch. VII à X.

(2) P, 293.

(3) Nouv. série, an. 1864, p. 582 et suivantes.

nous permettra encore quelques observations sur la doctrine qu'il professe en ces deux endroits.

Tout d'abord, sa distinction entre les divers degrés du secours que Dieu accorde aux auteurs sacrés manque peut-être de clarté et de justesse. Si l'*assistance*, non-seulement les préserve de tomber dans l'erreur, mais encore « *leur fait choisir* entre plusieurs sujets ceux « qui seront les plus utiles aux hommes », comment est-elle inférieure à l'*inspiration* qui « pousse uniquement l'écrivain à prendre la plume « et le dirige de peur qu'il ne s'égare (1) ? » Comment se peut-il faire aussi que l'inspiration *concomitante* « laisse à l'instrument son mou- « vement propre », et cependant le « conduise doucement (2) » ? Si je ne me trompe, voilà deux actions peu compatibles.

Quant à l'inspiration qui s'appelle ici *subséquente*, outre que le nom d'*inspiration* ne lui convient guère, suivant la remarque de J. Jahn lui-même (3), elle n'a point tant de partisans et de bonnes preuves qu'on le pourrait croire en lisant le R. P. Matignon. Nous sommes surpris que, citant les propositions relatives à l'inspiration, enseignées, l'an 1585, par les jésuites Lessius et Hamelius, il ait emprunté à leurs adversaires une version de ces thèses que les deux professeurs de Louvain ont toujours reniée comme fausse et interpolée (4). Nous sommes encore surpris de le voir compter Bellarmin et Cornelius à Lapide, parmi les théologiens qui rangeraient au nombre des écrits inspirés un livre composé sans aucune assistance divine, mais ensuite déclaré véridique par le Saint-Esprit (5). Il n'est pas plus exact

(1) *La Liberté*, etc. p. 181.

(2) *Études*, p. 584.

(3) *Introduct.* (2e édit.) t. I, § 19.

(4) *Études* p. 582. Le R. P. Matignon traduit inexactement, et en l'exagérant encore, cette version faussée ; le texte latin porte : « Liber ali- « quis, qualis *forte* est 2us Machabæorum, humana industria assistentia « Spiritus Sancti scriptus, si Spiritus Sanctus postea testatur nihil ibi esse « falsum efficitur scriptura sacra. » Le R. P. Matignon : « Un livre, tel *par exemple*, que le 2e des Machabées, etc. »

(5) *La Liberté*, p. 182. Rien, dans les œuvres de C. à Lapide, n'autorise à lui attribuer la théorie de l'inspiration subséquente, et son commentaire sur la 2e ép. à Tim. (ch. III, v. 16), souvent allégué, ne prouve rien en faveur de Bonfrère. — Quant à Bellarmin, il suffit de lire au

d'affirmer que « le savant P. Patrizi a fait sienne » cette doctrine (1) ; et si tout récemment Mgr Meignan reproduisait avec éloge les sentiments des Jésuites et du P. Matignon lui-même touchant l'inspiration, l'éminent prélat entendait parler de son *étendue* et non de sa *nature*, déclarant s'en rapporter sur ce dernier point aux travaux du P. Patrizi et de Bergier (2). Nature et étendue de l'inspiration, voilà, en effet, deux questions distinctes ; et encore que l'on soit plus rigoureux sur la première, on pourra, sur la seconde, penser tout aussi largement que le R. P. Matignon, réagir avec lui contre le servilisme littéral des interprétations protestantes, et jouir d'une assez grande liberté dans l'exégèse biblique.

Mais pour la notion fondamentale de l'inspiration, il nous semble que la théorie de Bonfrère, de Lessius, d'Hamelius, du Dr Haneberg, etc, est loin d'être un progrès dans la théologie catholique. Qu'un prince adopte et revête de sa royale signature une œuvre qui soit entièrement le fait de ses subordonnés, le produit de leur initiative, elle pourra obtenir ainsi une *autorité* souveraine, mais jamais elle ne sera l'*œuvre*, l'*écrit du prince* ; que Dieu écarte des hagiographes tout danger d'erreur, leur travail sera certainement irréprochable, mais purement *humain*, et quelle qu'elle soit, une approbation subséquente n'en changera jamais la nature ; que saint Paul emprunte à Aratus ou à Epiménide certains passages de leurs livres, ces textes profanes ne sont pas *inspirés* par là même. Je sais qu'on invoque d'autres arguments en faveur du sentiment de Bonfrère, mais il suffira d'avoir rapporté ceux que le R. P. Matignon cite particulièrement.

Après toutes ces remarques, nous croyons avoir un droit évident et nullement suspect, à recommander le traité de *La Liberté de l'Esprit humain dans la Foi Catholique*. Il serait triste de penser qu'un ouvrage si parfait, n'arriverait pas à ceux qui en ont le plus vif besoin, que ses lumières n'éclaireraient que des esprits déjà *délivrés par la vérité* (3),

tome II de ses controverses, le ch. XII du 2e livre pour constater qu'il est loin d'adopter un système si large sur la nature de l'inspiration.

(1) *Études*, p. 584.

(2) *Les Évangiles et la critique au XIXe s.* 2e appendice, p. 457 et 477.

(3) Joan. VIII, ℣ 32 et 36.

et que cessant d'être une apologie, il serait uniquement un livre précieux à méditer dans l'école. Assûrément ce dernier rôle est considérable, mais nos lecteurs voudront l'agrandir et le répandre autour d'eux, partout où il se rencontrera un esprit loyal et préoccupé tout ensemble de l'autorité de la foi et de l'indépendance de la raison.

L'abbé J. Didiot.

CHRONIQUE.

—

1. L'*Année de Marie*, tel est le titre d'un livre écrit en latin par le P. Havenesi, et que le P. Marin de Boylesve présente aux dévots de la très-sainte Vierge dans une traduction un peu arrangée et modifiée (Paris, Dillet. In-32). Il contient pour chaque jour : 1° un trait d'un Saint ou d'un Bienheureux, ayant rapport à la sainte Vierge; 2° une pensée pieuse 3° un texte d'un Père ou d'un auteur ecclésiastique (toujours accompagné d'une traduction) ; 4° une pratique ; 5° une prière. Tel est l'ordre de la nouvelle édition française, que nous nous empressons de recommander comme elle le mérite. L'auteur nous promet pour bientôt une *Semaine de Marie*. Il vient de publier encore la seconde édition de son *Guide du catéchiste* (in-18 de 36 pp.), sorte de questionnaire ou de programme destiné aux enfants qui suivent les catéchismes plus encore qu'aux prêtres chargés de les catéchiser. On s'en sert avec avantage dans les colléges de la Compagnie de Jésus, et ailleurs encore.

2. M. l'abbé Dion vient de nous donner un traité sur les matières de la grâce, dont il a fait depuis longtemps une étude spéciale. (*Tractatus de gratia Christi*. Lyon, Briday ; Paris, Aniéré. In-12. 2 fr. 50). La *Revue* rendra compte prochainement de cet ouvrage.

E. Hautcœur.

Arras. — Typographie Rousseau-Leroy.

LA CONDAMNATION DE GALILEE

—

LAPSUS DES ÉCRIVAINS QUI L'OPPOSENT A LA DOCTRINE DE L'INFAILLIBILITÉ DU PAPE.

—

Premier article.

—

Par qui a été condamné Galilée ? Par qui a été déclaré faux et contraire à la foi le système du mouvement de la terre autour du soleil ? Est-ce par un Pape parlant *ex cathedra ?* Est-ce seulemement par les Cardinaux du Saint-Office, et sans qu'aucun Pape ait jamais confirmé leur décret ? Le but de cet écrit est de prouver, pièces en main, que la trop célèbre condamnation n'a jamais été revêtue des formalités nécessaires pour la transformer en acte pontifical. Voici la thèse dans toute sa précision : *Jamais l'autorité papale n'a ratifié les décrets de l'Index et de l'Inquisition qui frappèrent Galilée et le système de Copernic ; donc, l'erreur de ces décrets ne saurait être attribuée à aucun Pape parlant ex cathedra, et ne peut par conséquent compromettre en rien la doctrine de l'infaillibilité des Pontifes Romains.* Le tribunal du Saint-Office étant faillible, quoi d'étonnant qu'il se soit trompé une fois ? Ce qui doit étonner, c'est que nonobstant l'usage constant de faire approuver et confirmer par le Pape les décrets dogmatiques du Saint-Office, la sentence contre Galilée et contre le système du mouvement terrestre, ait manqué de cette accession décisive de l'autorité pontificale. En sorte qu'en bonne logique le fait de Galilée ne devrait pas figurer comme objection à l'infaillibilité du Souverain-Pontife, mais bien comme confirmation à la suite des preuves.

Pour ce qui est des torts reprochés avec tant d'animosité aux juges du célèbre mathématicien, le lecteur verra que les principaux sont de pures calomnies, et que plusieurs des autres, selon les règles de l'équité, trouvent excuse dans les circonstances de l'époque.

En de pareilles controverses, l'essentiel est la production des pièces. Quelques-unes ne sont pas faciles à trouver. on en chercherait vainement le texte dans la plupart des écrits publiés depuis deux siècles.

§ I. — DOCUMENTS.

DOCUMENT I. — *L'an* 1615, *Galilée fut dénoncé au Saint-Office, pour avoir soutenu comme vrai le système du mouvement terrestre, dans son enseignement et par divers écrits.* — Ce fait résulte du texte de la sentence prononcée contre lui en 1633. Il y est dit : « Cum tu, Galilee,... denunciatus fueris anno 1615 in hoc Sancto Officio, quod teneres tanquam veram, falsam doctrinam a multis traditam, solem videlicet esse in centro mundi et immobilem, et terram moveri motu etiam diurno ; item quod haberes quosdam discipulos quos docebas eamdem doctrinam ; item quod etc. » Nous donnons plus loin le texte entier de la sentence.

DOCUMENT II. — *Le* 25 *février* 1616, *les théologiens du Saint-Office, ayant reçu ordre du pape Paul V et des Cardinaux de qualifier la proposition qui affirme l'immobilité du soleil et celle qui affirme le mouvement de la terre, qualifièrent la première :* absurda et falsa in philosophia, et formaliter hæretica ; *et la seconde* : absurda et falsa in philosophia, et theologice considerata ad minus erronea. — La date du 25 février 1616 est donnée par Marini (*Galileo e l'inquisizione*, page 92), qui indique à l'appui la page 35 des pièces originales du procès.

Quant au fait de la qualification par les théologiens du St-

Office, il est relaté en ces termes dans la sentence prononcée contre Galilée en 1633 : « De mandato Domini Nostri et Enimentissimorum Dominorum Cardinalium hujus supremæ ac universalis Inquisitionis, *a qualificatoribus theologis* qualificatæ fuerunt duæ propositiones de stabilitate solis et de motu terræ, ut infra : *Solem esse in centro mundi et immobilem motu locali, est propositio absurda et falsa in philosophia; et formaliter hæretica, quia est expresse contraria sacræ Scripturæ.— Terram non esse centrum mundi, nec immobilem, sed moveri motu etiam diurno, est item propositio absurda et falsa in philosophia, et theologice considerata ad minus erronea in fide.* »

Il importe ici de ne pas confondre le jugement des *théologiens qualificateurs* avec celui du Pape ou de la congrégation du Saint-Office. Ce sont les *théologiens* qui qualifient ainsi les deux propositions : ce n'est pas le Saint-Office, ce n'est pas le Pape, et surtout le Pape parlant *ex cathedra*. Bientôt nous verrons la congrégation de l'*Index* condamner aussi les deux propositions, mais sans donner à aucune la qualification d'*hérétique*. Et quant à une condamnation papale *ex cathedra*, nous verrons qu'il n'y en eut jamais.

Document III. — *Le 26 février 1616, par ordre du Pape Paul V, et par l'intermédiaire du cardinal Bellarmin et du commissaire du Saint-Office, injonction fut faite à Galilée d'abandonner l'opinion du mouvement terrestre, et de n'en plus traiter d'aucune manière. Galilée se soumit et promit d'obéir.* — Ce fait est consigné dans les pièces originales du procès page 36 ; ainsi que l'atteste Marini (*Galileo e l'inquisizione*, p. 93), qui transcrit seulement ces mots : *Ut opinionem, quod sol sit centrum mundi et immobilis, et terra moveatur, omnino relinquat, nec eam de cætero quovis modo teneat, doceat, aut defendat verbo aut scriptis... Galileus acquievit et parere promisit.*

Le même fait est consigné en ces termes dans la sentence

prononcée contre Galilée le 22 juin 1633 : *Sed cum placeret interim tum nobis tecum benigne procedere, decretum fuit in sacra Congregatione habita coram Domino nostro die* 25 *februarii anni* 1616, *ut cardinalis Bellarminus tibi injungeret, ut omnino recederes a prædicta falsa doctrina; et recusanti tibi, a commissario Sancti Officii præciperetur, ut desereres dictam doctrinam, neve illam posses alios docere nec defendere, nec d^e illa tractare : cui præcepto si non acquiesceres, conjicere in carcerem. Et ad executionem ejusdem decreti, die sequenti in palatio coram supradicto Eminentissimo Cardinali Bellarmino, postquam ab eodem Domino Cardinali benigne admonitus fueras, tibi a Domino Commissario Sancti Officii eo tempore fungente præceptum fuit, præsentibus notario et testibus, ut omnino desisteres a dicta falsa opinione, et ut in posterum non liceret tibi eam defendere aut docere quovis modo, neque voce, neque scriptis ; cumque promisisses obedientiam, dimissus fuisti.*

Galilée promit d'obéir : on verra qu'il ne tint point sa promesse.

Document IV. — *Décret de la Congrégation de l'Index, du* 5 *mars* 1616, *déclarant faux et contraire à la sainte Écriture le système du mouvement de la terre et de l'immobilité du soleil.* — Cette pièce est une des plus importantes. Un *extrait* en a été publié par le savant jésuite Riccioli, auteur contemporain de Galilée, dans son *Almagestum novum* (tome II, page 496, édition de Bologne 1653). Il déclare que le texte original se trouve au feuillet 90 du registre (*regesti folio* 90). Voici le passage qu'il a transcrit, et qui renferme tout ce qui intéresse la question :

« Et quia etiam ad notitiam præfatæ congregationis pervenit, *falsam* illam doctrinam Pythagoricam, *divinæ Scripturæ omnino adversantem,* de mobilitate terræ et immobilitate solis, quam Nicolaus Copernicus (*de Revolutionibus orbium cœlestium*), et Didacus Astanuca (*in Job*) etiam docent, jam divulgari et a multis recipi, sicut videre est ex

epistola quadam impressa ejusdem patris carmelitæ, cui titulus : *Lettera del R. P. maestro Paolo Antonio Foscarini carmelitano, in Napoli per Lazzaro Scorriggio* 1615 ; in qua dictus pater ostendere conatur, præfatam doctrinam de immobilitate solis in centro mundi et mobilitate terræ consonam esse veritati et non adversari sacræ Scripturæ : ideo ne ulterius hujusmodi opinio in perniciem catholicæ veritatis serpat, censuit, dictos Nicolaum Copernicum *de Revolutionibus orbium*, et Didacum Astanuca *in Job*, suspendendos esse *donec corrigantur* : Librum vero patris Pauli Antonii Foscarini carmelitæ omnino prohibendum atque damnandum ; *aliosque omnes libros pariter idem docentes prohibendos*, prout præsenti decreto omnes respective prohibet, damnat atque suspendit. In quorum fidem præsens decretum manu et sigillo illustrissimi et reverendissimi Domini Cardinalis sanctæ Ceciliæ episcopi Albanensis signatum et munitum fuit die 5 martii (1) 1616. Romæ. ex typographia Cameræ Apostolicæ, anno 1616. — P. Episcopus Albanensis Cardinalis S. Ceciliæ.—Franciscus Magdalenus Capiferreus, ordinis Prædicatorum, secretarius. »

« Locus † sigilli. Regesti folio 90. »

Ce document constate plusieurs faits qu'il importe de remarquer : 1° la Congrégation de l'Index, en 1616, a réellement déclaré *fausse* et *tout-à-fait contraire à la sainte Écriture* l'assertion du mouvement de la terre et de la stabilité du soleil. Aujourd'hui, d'après les données de la science moderne, la même assertion est généralement admise comme une vérité démontrée, et la Congrégation de l'*Index*, par un acte récent dont nous parlons plus loin, a permis de la soutenir comme telle. Si le mouvement de la terre autour du soleil est la vérité, ainsi qu'il est permis de l'admettre et de le soutenir avec les savants modernes, il s'ensuit que

(1) Marini donne la date du 5 mai (*Galileo e l'inquisizione*, page 97, Rome 1850).

la Congrégation de l'Index a erré sur ce point en 1616. — 2° Les Cardinaux de l'Index, dans leur décret de 1616 n'ont pas qualifié d'*hérétique* le système en question ; ils se sont contentés de le déclarer *faux* et *contraire à la sainte Écriture.* — 3° Le décret de 1616 proscrit et condamne d'une manière absolue l'ouvrage du carme Foscarini, et généralement tous les écrits où le mouvement terrestre serait présenté, non comme simple hypothèse, mais comme fait certain. Quant à l'ouvrage de Copernic et à celui d'Astanuca, ils ne sont proscrits que *donec corrigantur.* La pensée des Cardinaux, comme le prouve le document VI, était d'autoriser la lecture de ces deux écrits, lorsqu'on y aurait corrigé les passages qui présentent le système comme un fait démontré, et qu'on y aurait substitué les formules de simple hypothèse. — 4° Enfin, ce que nous signalons surtout à l'attention du lecteur, c'est que rien dans le décret de 1616 ne mentionne ni n'atteste l'approbation et la confirmation du Souverain-Pontife. On n'y lit point la formule finale, si fréquente dans ces sortes d'actes, *et facta per me infrascriptum relatione ad Sanctissimum, Sanctissimus confirmavit et publicari mandavit.* D'autre part, il n'a jamais paru aucun Bref relatant le décret et le confirmant; forme plus solennelle dont le Saint-Siége a coutume de se servir pour corroborer les décrets dogmatiques du Saint-Office. En sorte que le décret de 1616 n'a jamais eu que la simple autorité de la Congrégation de l'Index ; autorité faillible, comme il sera dit plus loin, quoiqu'elle soit obligatoire dans ses prescriptions disciplinaires.

Document V. — *Attestation du Cardinal Bellarmin, du* 26 *mai* 1616, *déclarant que Galilée n'avait fait aucune abjuration et n'avait subi aucune peine pour ses opinions.* — « Noi Roberto Cardinale Bellarmino havendo inteso che il sig. Galileo Galilei sia calunniato, o imputato di havere abjurato in mano nostra, et anco di essere stato per ciò penitentiato

di penitentie salutari : et essendo ricercati della verità, diciamo, che il suddetto sig. Galileo non ha abjurato in mano nostra, ne di altri qui in Roma, ne meno in altro luogo che noi sappiamo, alcuna sua opinione o dottrina, ne manco ha ricevuto penitentie salutari, ne d'altra sorte : ma solo gli è stata denuntiata la dichiaratione *fatta da nostro Signore,* et publicata dalla sacra Congregazione dell'Indice, nella quale si contiene, che la dottrina attributa al Copernico, che la terra si muova intorno al sole, et che il sole stia nel centro del mondo senza muoversi da Oriente ad Occidente, sia contraria alle sacre Scritture, et pero non si possa difendere, ne tenere. E in fede di cio habiamo scritta et sot toscritta la presente di nostra propria mano : questo dí 26 maggio 1616.— Il medesimo di sopra, Roberto Cardinale Bellarmino.» (Ce document se trouve à la page 83 du procès ; Marini l'a publié dans son livre *Galileo e l'inquisizione*, p. 101).

Pour l'intelligence de cette pièce il faut se rappeler que le 26 février 1616, d'après les ordres du pape Paul V, Galilée avait dû comparaître devant le cardinal Bellarmin, et que le commissaire du Saint-Office, en présence d'un notaire et de quelques témoins, lui avait intimé la défense d'enseigner de quelque manière que ce fût (quovis modo) le système du mouvement terrestre. Galilée avait promis d'obéir. Ce fait donna lieu au faux bruit que Galilée avait dû faire abjuration et subir des peines. C'est pour détruire ces fausses allégations, que le célèbre mathématicien demanda et obtint l'attestation que nous venons de transcrire. — On y remarquera les mots *fatta da Nostro Signore*, qui attribuent au Pape le décret de l'Index du 5 mars 1616. Il est vrai que le Pape avait voulu que la Congrégation de l'Index publiât ce décret. Mais il est vrai aussi qu'il n'intervint par aucun acte officiel et public, par aucune *ratification* ou *confirmation* du décret qui puisse être attribuée au Souverain-Pontife parlant *ex cathedra.*

Document VI. — *Notification de la Congrégation de l'Index, de l'an* 1620, *permettant les ouvrages de Copernic, avec certaines corrections.* — Nous empruntons encore cette pièce au jésuite Riccioli. Elle se trouve dans son *Almagestum novum* (tome II, page 496. Bologne, 1653) : « Monitum sacræ Congregationis ad Nicolai Copernici lectorem, ejusque emendatio, permissio et correctio. — Quamquam scripta Nicolai Copernici nobilis astrologi *de mundi revolutionibus* prorsus prohibenda esse Patres sacræ Congregationis Indicis censuerunt, ea ratione, quia principia de situ et motu terreni globi sacræ Scripturæ ejusque veræ et catholicæ interpretationi repugnantia (quod in homine christiano minime tolerandum) non per hypothesim tractare, sed ut verissima adstruere non dubitat : nihilominus quia in iis multa sunt reipublicæ utilissima, unanimi consensu in eam iverunt sententiam, ut Copernici opera ad hanc usque diem impressa permittenda essent, prout permiserunt, iis tamen correctis, juxta subjectam emendationem, locis, in quibus non ex hypothesi, sed asserendo, de situ et motu terræ disputat. Qui vero deinceps imprimendi erunt, non nisi prædictis locis ut sequitur emendatis, et hujusmodi correctione præfixa Copernici præfationi, permittentur : — Locorum, quæ in Copernici libris visa sunt correctione digna, emendatio : — In Præfatione. circa finem, ibi : *si fortasse*, dele omnia usque ad verbum *hi nostri labores* ; et sic accommoda : *cæterum hi nostri labores* ; — in capite 6, libri 1, pagina 6, ibi : *si tamen attentius,* corrige : si tamen attentius rem consideremus, nihil refert an terram in medio mundi, an extra medium existere, quoad solvendas cœlestium motuum apparentias, existimemus. Omnis enim etc ; — in capite 8, ejusdem libri, totum hoc caput posset expungi, quia ex professo tractat de veritate motus terræ, dum solvit veterum rationes probantes ejus quietem. Cum tamen problematice videatur loqui, ut studiosis satisfiat, seriesque et ordo libri integer maneat,

emendetur ut infra : primo, pagina 6, dele versiculum *cur ergo* usque ad verbum *provehimur*, locusque ita corrigatur : *cur ergo non possum mobilitatem illi formæ suæ concedere, magisque quod totus labatur mundus, cujus finis ignoratur scirique nequit, et quæ apparent in cœlo perinde se habere, ac si diceret Virgilianus Æneas :* — Secundo, pagina 7, versiculus *addo* corrigatur in hunc modum : *addo etiam difficilius non esse contento et locato, quod est terra, motum adscribere, quam continenti.* — Tertio, eadem pagina, in fine capitis, versiculus *vides* delendus est usque ad finem capitis ; — in capite 9, pagina 7, principium hujus capitis usque ad versiculum *quod enim,* ita corrige : *cum igitur terram moveri assumpserim, videndum nunc arbitror an etiam illi plures possint convenire motus. Quod enim etc ;* in capite 10, pagina 9, versiculum *proinde* corrige sic : *proinde non pudet nos assumere.* Et paulo infra, ibi : *hoc potius in mobilitate terræ verificari*, corrige : *hoc consequenter in mobilitate terræ verificari.* Pagina 10, in fine capitis, dele verba postrema : *tanta nimirum est divina hæc Dei optimi maximi fabrica* ;— in capite 11, titulus capitis accommodetur hoc modo : *de hypothesi triplicis motus terræ ejusque demonstratione* : — In libro 4, capite 10, pagina 122, in titulo capitis, dele verba *horum trium siderum*, quia terra non est sidus, ut facit eam Copernicus . — Frater Franciscus Magdalenus Capiferreus, ordinis Prædicatorum, sacræ Congregationis secretarius. — Romæ ex typographia reverendæ Cameræ Apostolicæ, 1620 ».

Ce nouveau décret, publié sous le titre de ***Monitum***, nous renseigne sur les points suivants : 1° En 1620 la Congrégation de l'Index regardait encore le système du mouvement terrestre comme contraire au vrai sens de la sainte Écriture, et par conséquent comme erroné. 2° Néanmoins, dans l'intérêt de la science, elle permettait l'ouvrage où Copernic enseigne ce système, après qu'on aurait corrigé l'assertion du mouvement terrestre comme fait démontré, et qu'on

l'aurait restreinte aux limites de la simple hypothèse. 3° Encore ici l'autorité de la Congrégation de l'Index figure seule. Celle du Souverain-Pontife n'intervient pas. La pièce n'exprime aucune approbation, aucune confirmation du Pape.

Document VII. — *Décret de la Congrégation de l'Index du 16 juin 1633, condamnant le* DIALOGUE *de Galilée, et enjoignant à l'auteur de ne plus parler, ni écrire, soit pour, soit contre le système du mouvement terrestre.* — Ce décret, dit Marini (*Galileo e l'inquisizione*, p. 54) est rapporté à la page 451 des pièces originales du procès. Il ajoute, qu'il portait prohibition du livre de Galilée intitulé *Dialogue*; mais il n'en transcrit que ce fragment : « Injuncto ei (Galileo) ne de cætero scripto vel verbo tractet amplius quovis modo de mobilitate terræ nec de stabilitate solis, et e contra, sub pœna relapsus. »

Les mots *et e contra* sont à remarquer. Il ne lui était pas plus permis de soutenir le système de Ptolémée que celui de Copernic. Le 26 février 1616, il avait promis de ne plus soutenir *en aucune manière*, c'est-à-dire, ni comme certain, ni même comme simple hypothèse, le système du mouvement terrestre, ainsi que le Saint-Office le lui enjoignait par un ordre formel. La publication de ses *Dialogues* était une infraction notoire à cet ordre et à cette promesse. Non-seulement il y exposait l'hypothèse du mouvement terrestre, mais il y laissait entrevoir que, selon sa pensée, ce système était le vrai. La Congrégation de l'Index prit le parti de lui imposer un silence absolu, en lui interdisant même de soutenir le système de Ptolémée ; de peur sans doute que, sous prétexte d'établir cette opinion, il n'eût encore l'art d'insinuer habilement aux lecteurs qu'il tenait pour l'opposée.

Document VIII. — *Lettre du cardinal de Saint-Onuphre à l'inquisiteur de Venise, du 2 juillet 1633, annonçant la condamnation et la rétractation de Galilée.* — « Admodum Reverende Pater, quamvis a congregatione Iudicis suspen-

sus sit tractatus Nicolai Copernici de revolutionibus orbium cœlestium, eo quod in illo sustineatur terram moveri, non vero solem, sed hunc stare in centro mundi, quæ opinio contraria est sacræ Scripturæ, et ab hac sacra Congregatione Sancti Officii, *multis abhinc annis* prohibitum fuerit Galilæo Galilæi Florentino, tenere, defendere ac docere *quovis modo*, voce aut scriptis, dictam opinionem ; nihilominus idem Galilæus ausus est componere librum inscriptum *Galilæus Galilæi Linceus* ; et non manifestans dictam prohibitionem, extorsit licentiam illum typis exponendi, sicut de facto exposuit ; et supponens a principio, medio et fine illius, velle se tractare *hypothetice* de prædicta opinione Copernici, tamen, *quamvis non posset de illa ullo modo tractare*, tractavit de illa tali modo, ut se reddiderit vehementer suspetum adhæsionis ad talem opinionem. Quamobrem inquisitus et in carcerem Sancti Officii inclusus, per sententiam horum Eminentissimorum Dominorum meorum damnatus est ad abjurandam dictam opinionem et manendum in carcere formali ad arbitrium Eminentiæ illorum, et ad peragendas alias pœnitentias salutares ; veluti Reverentia vestra videbit in infra scripto exemplari sententiæ et abjurationis ; quod ipsi mittitur ut illud notificet suis vicariis, et ejus notitia perveniat ad eos et ad omnes professores philosophiæ ac mathematicæ ; quo scientes qua ratione actum sit cum dicto Galilæo, gravitatem erroris ab ipso commissi comprehendant, ut illum devitent, necnon pœnas quas incidendo in illum passuri essent. Pro fine, Dominus Deus Reverentiam vestram conservet. Romæ, 2 julii 1633. — Tanquam frater, cardinalis sancti Onufrii (1). »

Ce document détermine et précise dans ses principales circonstances le fait historique de la condamnation de Galilée,

(1) Nous avons pour garant de l'authenticité de cette pièce le Jésuite contemporain Riccioli, qui l'a publiée dans son *Almagestum novum* (tome 2, page 497, Bologne 1653).

fait si étrangement obscurci et défiguré dans des milliers de livres : 1° Déjà depuis plusieurs années (1) la congrégation du Saint-Office avait fait défense à Galilée d'enseigner et de défendre soit oralement, soit par écrit, le système du mouvement terrestre. 2° Elle lui avait interdit cet enseignement sous quelque forme que ce fût, *quovis modo*. En sorte qu'il ne pouvait pas même le présenter comme simple hypothèse, sans enfreindre la prohibition. Le Saint-Office avait permis l'ouvrage de Copernic, ramené à la simple hypothèse, au moyen de corrections ; mais il n'avait pas voulu que cet enseignement, même ainsi modifié, fût propagé par Galilée. 3° Néanmoins, Galilée composa son livre sur le système de Copernic, ayant soin toutefois de ne le présenter, du moins en apparence, que comme une hypothèse. Il sollicita et obtint de l'inquisiteur de Florence la permission de le publier, mais, sans l'avertir du *veto* du Saint-Office, qui lui avait interdit l'enseignement du système *quovis modo*. De plus, tout en paraissant se renfermer dans l'hypothèse, il laissait clairement entrevoir sa complète adhésion. Il avait donc enfreint l'ordre reçu ; et de plus, selon la conviction des cardinaux du Saint-Office, qui regardaient l'opinion du mouvement terrestre comme opposée au vrai sens de l'Écriture, il s'était rendu suspect d'hétérodoxie. 4° Il fut condamné par le Saint-Office, dont la sentence lui imposa, premièrement l'abjuration de son système du mouvement terrestre ; secondement, la détention tout le temps que les cardinaux le jugeraient opportun, et la récitation des sept psaumes de la pénitence une fois par semaine pendant trois ans, avec la clause que les juges pourraient commuer et diminuer ces peines ou même l'en affranchir complètement. Galilée prononça et signa l'abjuration demandée. Sa prison fut commuée en une sorte de villégiature fort agréable, après

(2) C'est-à-dire depuis l'année 1616, comme le constatera le document suivant.

laquelle il fut rendu à la liberté. Ces faits, avec plusieurs autres circonstances sont constatés par le document suivant.

5° Une dernière remarque sur celui-ci, c'est qu'il ne mentionne aucune intervention de l'autorité Papale. Il n'est point dit que le Souverain-Pontife ait approuvé ni confirmé la sentence du Saint-Office. C'est la Congrégation seule qui prononce ; son autorité seule intervient.

DOCUMENT IX. — *Sentence prononcée contre Galilée le* 22 *juin* 1633. — *Abjuration signée par lui le même jour.* — Cette pièce, plus généralement connue, se trouve dans plusieurs ouvrages ; entr'autres dans les *Mélanges scientifiques et littéraires* du savant M. Biot (tome 3, page 45, Paris 1858), et dans l'*Almagestum novum* de Riccioli (tome 2, page 497, édition de Bologne 1653). En voici le texte :

« Nos Gaspar, tituli S. Crucis Hierosolymæ, Borgia;

Frater Felix Centinus, tituli S. Anastasiæ, dictus de Asculo ;

Guidus, tituli S. Mariæ Populi, Bentivolus;

Frater Desiderius Scaglia, tituli S. Caroli, dictus de Cremona ;

Frater Antonius Barberinus, dictus sancti Onufrii ;

Laudivivus Zacchia, tituli S. Petri in Vinculis, dictus sancti Sixti ;

Berlingerius, tituli sancti Augustini, Gypsius;

Frabricius, S. Laurentii in Pane et Perna, Verospius dictus presbyter ;

Franciscus, sancti Laurentii in Damaso, Barberinus ;

Martius, S. Mariæ Novæ Ginettus, diaconi ; per misericordiam Dei sanctæ Romanæ ecclesiæ cardinales, in universa republica christiana contra hæreticam pravitatem inquisitores generales a Sancta Sede Apostolica specialiter deputati ;

« Cum tu, Galilæe, fili quondam Vincentii Galilæi Florentini, ætatis tuæ annorum 70, denunciatus fueris anno 1615 in hoc Sancto Officio, quod teneres tanquam veram

falsam doctrinam a multis traditam, solem videlicet esse in centro mundi et immobilem, et terram moveri motu etiam diurno ; item quod haberes quosdam discipulos, quos docebas eamdem doctrinam ; item quod circa eamdem servares correspondentiam cum quibusdam Germaniæ mathematicis ; item quod in lucem dedisses quasdam epistolas inscriptas de maculis solaribus, in quibus explicabas eamdem doctrinam tanquam veram ; et quod objectionibus, quæ identidem fiebant contra te, sumptis ex Sacra Scriptura, respondebas glossando dictam Scripturam juxta tuum sensum ; cumque deinceps coram exhibitum fuerit exemplar scriptionis in forma epistolæ, quæ perhibebatur a te scripta ad quemdam discipulum olim tuum, et in ea sectatus Copernici hypotheses contineas nonnullas propositiones contra verum sensum et auctoritatem sacræ Scripturæ ;

« Volens proinde hoc sacrum tribunal prospicere inconvenientibus ac damnis quæ hinc proveniebant et increbrescebant in perniciem sanctæ fidei ; de mandato Domini Nostri, et eminentissimorum dominorum cardinalium hujus supremæ ac universalis Inquisitionis, a qualificatoribus theologis qualificatæ fuerunt duæ propositiones de stabilitate solis et de motu terræ, ut infra :

« *Solem esse in centro mundi, et immobilem motu locali, est propositio absurda et falsa in philosophia ; et formaliter hæretica, quia est expresse contraria sacræ Scripturæ.*

« *Terram non esse centrum mundi, nec immobilem, sed moveri motu etiam diurno, est item propositio absurda, falsa in philosophia, et theologice considerata ad minus erronea in fide.*

« Sed cum placeret interim tum nobis tecum benigne procedere, decretum fuit in sacra Congregatione, habita coram Domino nostro, die 25 februarii anni 1616, ut cardinalis Bellarminus tibi injungeret, ut omnino recederes a prædicta falsa doctrina ; et recusanti tibi, a commissario sancti Officii præciperetur, ut desereres dictam doctrinam,

neve illam posses alios docere nec defendere, nec de illa tractare ; cui precepto si non acquiesceres, conjicere in carcerem. Et ad executionem ejusdem decreti, die sequenti in palatio coram supradicto Eminentissimo Cardinali Bellarmino, postquam ab eodem domino Cardinali benigne admonitus fueras, tibi a domino Commissario sancti Officii eo tempore fungente præceptum fuit, præsentibus notario et testibus, ut omnino desisteres a dicta falsa opinione, et ut in posterum non liceret tibi eam defendere aut docere quovis modo, neque voce, neque scriptis ; cumque promisisses obedientiam, dimissus fuisti.

« Et ut prorsus tolleretur tam perniciosa doctrina, neque ulterius serperet in grave detrimentum catholicæ veritatis, emanavit decretum a sacra Congregatione Indicis, quo fuerunt prohibiti libri qui tractant de hujusmodi doctrina ; et ea declarata fuit falsa, et omnino contraria sacræ ac divinæ Scripturæ.

« Cumque postremo comparuisset hic liber Florentiæ editus anno proximo præterito, cujus inscriptio ostendebat te illius authorem esse, siquidem titulus erat, *Dialogo di Galileo Galilei delle due massime sisteme del mundo, Tolemaico e Copernicano*, cum simul cognovisset sacra Congregatio ex impressione prædicti libri convalescere in dies magis magisque falsam opinionem de motu terræ et stabilitate solis, fuit prædictus liber diligenter consideratus, et in ipso deprehensa est aperte transgressio prædicti præcepti, quod tibi intimatum fuerat ; et quod tu in eodem libro defendisses prædictam opinionem jam damnatam, et coram te pro tali declaratam, siquidem in dicto libro variis circumvolutionibus satagis ut persuadeas, eam a te relinqui tanquam indecisam et expresse probabilem ; qui pariter est gravissimus error, cum nullo modo probabilis esse possit opinio, quæ jam declarata ac definita fuerit contraria Scripturæ divinæ.

« Quapropter de nostro mandato evocatus es ad hoc Sanctum Officium, in quo examinatus cum juramento agnovisti dictum librum tamquam a te conscriptum et typis commissum. Item confessus es decem aut duodecim circiter abhinc annis postquam tibi factum fuerat præceptum ut supra, cœptum a te scribi dictum librum. Item quod petiisti licentiam illum evulgandi, non significans tamen illis qui tibi talem facultatem dederunt, tibi præceptum fuisse ne teneres, defenderes, doceresve quovis modo talem doctrinam.

« Confessus es pariter scripturam prædicti libri pluribus in locis ita compositam esse, ut lector existimare possit argumenta, ducta pro parte falsa, esse ita enunciata, ut potius præ illorum efficacia possent adstringere intellectum, quam facile solvi ; excusans te, quod incurreris in errorem adeo (ut dixisti) alienum a tua intentione, eo quod scripseris in formam dialogi, et propter naturalem complacentiam quam quilibet habet de propriis subtilitatibus, et in ostendendo se magis argutum quam sunt communiter homines in inveniendo, etiam ad favorem propositionum falsarum, ingeniosos et apparentis probabilitatis discursus.

« Et cum adsignatus tibi fuisset terminus conveniens ad tui defensionem faciendam, protulisti testificationem ex authographo Eminentissimi Domini Cardinalis Bellarmini, a te, ut dicebas, procuratam, ut te defenderes a calumniis iminicorum tuorum, qui dictitabant, te abjurasse et punitum fuisse a Sancto Officio ; in qua testificatione dicitur te non abjurasse, neque punitum fuisse, sed tantummodo denuntiatam tibi fuisse declarationem factam a domino nostro et promulgatam a sacra Congregatione Indicis, in qua continetur doctrinam de motu terræ et stabilitate solis contrariam esse sacris Scripturis, ideoque defendi non posse nec teneri. Quare cum ibi mentio non fiat duarum particularum præcepti, videlicet *docere* et *quovis modo*, credendum est in de-

cursu quatuordecim aut sexdecim annorum eas tibi e memoria excidisse, et ob hanc ipsam causam te tacuisse præceptum, quando petiisti facultatem librum typis mandandi, et hoc a te dici non ad excusandum errorem, sed ut adscriberetur vanæ ambitioni potius quam malitiæ. Sed hæc ipsa testificatio producta ad tui defensionem, tuam causam magis aggravavit, siquidem in ea dicitur prædictam opinionem esse contrariam sacræ Scripturæ, et tamen ausus es de illa tractare, eam defendere et persuadere tanquam probabilem. Neque tibi suffragatur facultas a te artificiose et callide extorta, cum non manifestaveris præceptum tibi impositum.

« Cum vero nobis videretur non esse a te integram veritatem pronunciatam circa tuam intentionem, judicavimus necesse esse venire ad rigorosum examen tui ; in quo (absque præjudicio aliquo eorum quæ tu confessus es, et quæ contra te deducta sunt supra circa dictam tuam intentionem) respondisti catholice. Quapropter visis et mature consideratis meritis istius tuæ causæ, una cum supradictis tuis confessionibus et excusationibus, et quibusvis aliis rebus de jure videndis et considerandis, devenimus contra te ad infra scriptam definitivam sententiam :

« Invocato igitur sanctissimo nomine Domini nostri Jesu Christi, et ipsius gloriosissimæ Matris semper Virginis Mariæ, per hanc nostram definitivam sententiam, quam sedendo pro tribunali, de consilio et judicio reverendorum magistrorum sacræ theologiæ et juris utriusque doctorum, nostrorum consultorum, proferimus in his scriptis circa causam et causas coram nobis controversas, inter magnificum Carolum Sincerum, utriusque juris doctorem, Sancti hujus Officii fiscalem procuratorem ex una parte, et te Galilæum Galilæi reum hic de præsenti processionali scriptura inquisitum, examinatum et confessum ut supra ex altera, dicimus, pronuntiamus, judicamus et declaramus, te Galilæum supra-

dictum, ob ea quæ deducta sunt in processu scripturæ et quæ tu confessus es ut supra, te ipsum reddidisse huic Sancto Officio vehementer suspectum de hæresi ; hoc est, quod crediderís et tenueris doctrinam falsam et contrariam sacris ac divinis Scripturis, solem videlicet esse centrum orbis terræ et eum non moveri ab oriente in occidentem, et terram moveri nec esse centrum mundi, et posse teneri ac defendi tanquam probabilem opinionem aliquam postquam declarata ac definita fuerit contraria sacræ Scripturæ ; et consequenter te incurrisse omnes censuras et pœnas a sacris canonibus et aliis constitutionibus generalibus et particularibus contra hujusmodi delinquentes statutis et promulgatis. A quibus placet nobis ut absolvaris, dummodo prius corde sincero et fide non ficta coram nobis abjures, maledicas, et detesteris supradictos errores et hæreses, et quemcumque alium errorem et hæresim contrariam Catholicæ et Apostolicæ Romanæ Ecclesiæ, ea formula, quæ tibi a nobis exhibebitur.

« Ne autem tuus iste gravis et perniciosus error ac transgressio remaneat omnino impunitus, et tu in posterum cautior evadas, et sis in exemplum aliis ut abstineant se ab hujusmodi delictis, decernimus ut per publicum edictum prohibeatur liber Dialogorum Galilæi Galilæi ; te autem damnamus ad formalem carcerem hujus Sancti Officii ad tempus arbitrio nostro limitandum ; et titulo pœnitentiæ salutaris præcipimus, ut tribus annis futuris recites semel in hebdomada septem psalmos pœnitentiales : reservantes nobis potestatem moderandi, mutandi aut tollendi omnino vel ex parte supradictas pœnas et pœnitentias.

Et ita dicimus, pronunciamus, ac per sententiam declaramus, statuimus, damnamus et reservamus, hoc et omni alio meliori modo et formula qua de jure possumus ac debemus. Ita pronunciamus, nos Cardinales infra scripti : — F. Cardinalis de Asculo ; — F. Cardinalis Bentivolus ; — F. Cardinalis de Cremona ; F. Antonius Cardinalis S.

Onufrii ; — B. Cardinalis Gypsius ; — F. Cardinalis Verospius ; — M. Cardinalis Ginettus. »

Abjuration de Galilée.

« Ego Galilæus Galilæi, filius quondam Vincentii Galilæi, Florentinus, ætatis meæ annorum 70, constitutus personaliter in judicio, et genuflexus coram vobis eminentissimis et reverendissimis Dominis Cardinalibus universæ Christianæ reipublicæ contra hæreticam pravitatem generalibus inquisitoribus, habens ante oculos meos sacrosancta Evangelia, quæ tango propriis manibus, juro me semper credidisse et nunc credere, et Deo adjuvante in posterum crediturum omne id quod tenet, prædicat et docet sancta catholica et apostolica Romana Ecclesia. Sed quia ab hoc Sancto Officio, eo quod postquam mihi cum præcepto fuerat ab eodem juridice injunctum, ut omnino desererem falsam opinionem quæ tenet solem esse centrum mundi et immobilem, etterram non esse centrum et moveri ; nec possem tenere, defendere aut docere quovis modo prædictam falsam doctrinam ; et postquam mihi notificatum fuerat prædictam doctrinam repugnantem esse sacræ Scripturæ ; scripsi et typis mandavi librum, in quo eamdem doctrinam jam damnatam tracto, et adduco rationes cum magna efficacia in favorem ipsius, non afferendo ullam solutionem ; idcirco judicatus sum vehementer suspectus de hæresi, videlicet quod tenuerim et crediderim, solem esse centrum mundi et immobilem, et terram non esse centrum ac moveri.

Idcirco volens ego eximere a mentibus Eminentiarum vestrarum et cujuscumque christiani catholici vehementem hanc suspicionem adversum me jure conceptam, corde sincero et fide non ficta abjuro, maledico, et detestor supradictos errores et hæreses, et generaliter quemcumque alium errorem et sectam contrariam supradictæ sanctæ Ecclesiæ ; et

juro me in posterum nunquam amplius dicturum aut asserturum voce aut scripto quidquam, propter quod possit haberi de me similis suspicio ; sed si cognovero aliquem hæreticum aut suspectum de hæresi, denuntiaturum illum huic Sancto Officio aut inquisitori et ordinario loci, in quo fuero. Juro insuper ac promitto , me impleturum et observaturum integre omnes pœnitentias, quæ mihi impositæ sunt, aut imponentur ab hoc Sancto Officio. Quod si contingat me aliquibus ex dictis meis promissionibus, protestationibus et juramentis (quod Deus avertat) contraire, subjicio me omnibus pœnis ac suppliciis, quæ a sacris canonibus et aliis constitutionibus generalibus et particularibus contra hujusmodi delinquentes statuta et promulgata fuerunt : sic me Deus adjuvet et sancta ipsius Evangelia, quæ tango propriis manibus.

« Ego Galilæus supradictus abjuravi, juravi, promisi et me obligavi ut supra, et in horum fidem mea propria manu subscripsi præsenti chirographo meæ abjurationis, et recitavi de verbo ad verbum, Romæ in conventu Minervæ, hac die 22 junii anni 1633.

« Ego Galilæus Galilæi abjuravi ut supra manu propria. »

Cette pièce est d'autant plus importante, qu'elle renferme l'histoire détaillée du procès jusqu'à la sentence. Le lecteur aura remarqué le passage qui attribue au Pape le décret de l'Index de 1616, où le système du mouvement terrestre est déclaré contraire à la sainte Écriture : « Denunciatam tibi fuisse declarationem *factam a Domino nostro* et promulgatam a sacra Congregatione Indicis. »

Le Pape avait voulu ce décret, comme il voulut aussi le procès et la sentence contre Galilée. C'est le Pape qui faisait agir ; en ce sens le décret de l'Index de 1616 peut lui être attribué. Mais il n'intervint aucune décision du Pape parlant *ex cathedra*. Il n'y eut aucun bref confirmant la décision des cardinaux. Ni le décret de 1616, ni celui de

1620, ni la sentence contre Galilée n'ont reçu la confirmation officielle et publique du Souverain-Pontife. La déclaration qui traite d'erreur le système du mouvement terrestre, n'a paru qu'avec la seule autorité de la Congrégation. En un mot le Pape n'a donné les mains à cette déclaration qu'en *tant que docteur privé ;* jamais il ne l'a sanctionnée *comme Pape,* c'est-à-dire, en notifiant officiellement qu'il la corroborait de son autorité pontificale. Or le Pape, en tant que théologien particulier, n'est pas infaillible (1), et la Congrégation du Saint-Office ne l'est pas non plus, comme nous le dirons plus loin.

Document X. — *Lettres écrites par Descartes, six mois après la condamnation de Galilée. Il y fait remarquer que la condamnation du système de Copernic prononcée par la Congrégation des Cardinaux, n'a pas encore été* autorisée *par le Pape; d'où il conclut qu'elle n'est pas un article de foi.* — A la date du 10 janvier 1634, Descartes écrivait au Père Mersenne : « Vous savez sans doute que Galilée a été pris depuis peu par les inquisiteurs de la foi, et que son opinion touchant les mouvements de la terre a été condamnée comme hérétique. Or je vous dirai que toutes les choses que j'expliquais en mon traité, entre lesquelles était aussi cette opinion du mouvement de la terre, dépendaient tellement les unes des autres, que c'était assez de savoir qu'il y en ait une qui soit fausse pour connaître que toutes les raisons dont je me servais n'ont point de force. Et quoique je pensasse qu'elles fussent appuyées sur des démonstrations très-certaines et très-évidentes, je ne voudrais toutefois pour rien au monde les soutenir contre l'autorité de l'Église.... *Ne voyant point encore que cette censure ait été*

(1) En accordant que le Pape puisse errer comme théologien particulier, nous ne disons pas qu'il puisse devenir *hérétique,* même *tanquam persona privata.* C'est là une question toute différente que nous ne traitons pas ici.

autorisée *par le Pape ni par le Concile*, *mais seulement par une congrégation particulière des Cardinaux inquisiteurs*, je ne perds pas tout-à-fait espérance qu'il n'en arrive ainsi que des antipodes, qui avaient été quasi en même sorte condamnés autrefois. » (Lettre 76 du tome II dans l'édition de *Panthéon littéraire, Œuvres philosophiques de Descartes*, page 545).

Dans une autre lettre de Descartes (page 546, édition du *Panthéon littéraire*, Paris 1838), on trouve ce passage : « Vous n'aurez que meilleure opinion de moi de voir que j'ai voulu entièrement supprimer le traité que j'en avais fait, et perdre presque tout mon travail de quatre ans, pour rendre une entière obéissance à l'Église, en ce qu'elle a défendu l'opinion du mouvement de la terre. Et toutefois, pour ce que *je n'ai point encore vu que ni le Pape*, *ni le Concile aient* ratifié *cette défense*, faite *seulement par la Congrégation des Cardinaux* établis pour la censure des livres, je serais bien aise de savoir ce qu'on en tient maintenant en France, et si leur autorité a été suffisante pour en faire *un article de foi.* »

Nous appelons l'attention du lecteur sur ce fait important : Le décret de la Congrégation des Cardinaux, condamnant l'opinion du mouvement terrestre, n'avait pas été *autorisé*, *ratifié* par le Pape ; et Descartes, six mois après la condamnation de Galilée, signalait l'absence de la *ratification* papale, comme ôtant au décret la valeur d'un *article de foi.* Devant une décision dogmatique du Saint-Office, corroborée par la *confirmation pontificale*, Descartes n'hésitait point à se soumettre. C'était pour lui l'*article de foi;* et il était prêt à supprimer son ouvrage. Mais le décret ne paraissant qu'avec la seule autorité de la Congrégation des Cardinaux, et manquant de la *ratification* du Pape, il lui semblait qu'on n'était pas obligé de *croire* faux le système du mouvement terrestre; il espérait même que la liberté de

le soutenir serait rendue, et que le décret du Saint-Office ne serait pas maintenu. Comme nous le verrons plus loin, Descartes sur ce point était dans le vrai.

DOCUMENT XI. — *Témoignage du P. Olivieri, général des Dominicains et commissaire du Saint-Office en* 1825, *attestant qu'on avait omis de faire approuver par le Pape le décret de* 1616. — Le Père Olivieri composa sur la condamnation de Galilée une dissertation restée manuscrite, mais dont le savant M. Bonnetty a publié le fragment suivant dans l'*Université catholique* (numéro de novembre 1855, page 454) :

« En 1835, sur la *liste réimprimée à Rome des ouvrages défendus*, on ne vit plus ceux qui avaient été mis touchant l'opinion de Copernic sur le mouvement de la terre, et qui sont au nombre de cinq, savoir : Copernic, Astanuca et Foscarini par décret du 5 mars 1616 ; mais Copernic et Astanuca seulement, *donec corrigantur*. Les corrections de Copernic avaient été publiées avec un autre décret du 15 mai 1620, et réduisaient à une simple hypothèse le mouvement de la terre ; mais il ne s'était plus fait aucune édition avec de telles corrections.

« Après ce décret (celui de 1616) et un autre du 10 mars 1619, avait été également mis sur la liste Képler pour son *Epitome astronomiæ Copernicanæ*. Finalement, dans la sentence prononcée contre Galilée le 22 juin 1633, l'ordre fut donné d'y inscrire également le fameux *dialogue* de ce même Galilée. Ces cinq livres furent cependant rayés de la liste en 1835....

« Le décret par lequel avaient été défendus ou suspendus *donec corrigantur*, Copernic, Astanuca et Foscarini (1) comprenait également tous les autres livres enseignant la même doctrine : *Omnes alios libros pariter idem docentes*. Mais *on avait omis de faire approuver le décret* (2) *par le Pape*,

(1) Il s'agit du décret de 1616.

(2) Toujours le décret de 1616.

quand on renouvela l'index sous Benoît XIV, en 1758. Aussi la difficulté était si peu résolue, que quelques-uns croyaient qu'on devait ajouter l'*hypothèse* à l'enseignement de la mobilité de la terre. Mais la Sacrée Congrégation du Saint-Office, dans son assemblée du 16 août 1820, permit de se servir de l'*affirmation ;* et la chose examinée de nouveau fut jugée dans l'assemblée du 17 septembre 1822 ; et il parut un décret, approuvé par le pape Pie VII, par lequel les éminentissimes inquisiteurs généraux, se conformant expressément au décret de la Sacrée Congrégation de l'Index de 1757, et au leur de 1820, déclarèrent permises à Rome l'impression et la publication d'ouvrages traitant de la mobilité de la terre et de l'immobilité du soleil, selon l'opinion commune des astronomes modernes : Operum tractantium de mobilitate terræ et immobilitate solis juxta communem modernorum astronomorum opinionem. »

Deux faits sont à remarquer dans ce témoignage d'Olivieri : 1° *on avait omis de faire approuver par le Pape le décret de* 1616, cest-à-dire, le décret de l'Index qui avait déclaré *faux et tout-à-fait contraire à la sainte Ecriture* le système du mouvement terrestre. Et lorsqu'on renouvela sous Benoît XIV, en 1758, la liste des livres prohibés, ce décret de 1616 était encore dépourvu de toute confirmation pontificale. 2° Sous Benoît XIV, en 1757, la Congrégation de l'Index fit un nouveau décret, dont nous ignorons le texte (1). Mais Olivieri nous apprend que le Saint-Office déclara *expressément se conformer* à ce décret de l'Index de 1757, lorsqu'il permit, en 1822, et avec l'approbation du pape Pie VII, de soutenir comme certain le système du mouvement terrestre. Ainsi, avant 1757, le décret de 1616 n'avait jamais eu de ratification pontificale ; et, en 1757, la Congrégation de l'Index elle-même commençait à l'abandonner. En d'autres termes, le système du mouvement terrestre a

(1) Nous n'avons pas encore pu nous procurer cette pièce.

été il est vrai, condamné par une congrégation de Cardinaux; mais jamais aucun Pape n'a confirmé cette célèbre condamnation par un acte officiel et public.

Document XII. — *Extraits de la théologie de Caramuel, auteur contemporain de Galilée. On y voit que les décrets de la Congrégation des Cardinaux contre le système du mouvement terrestre, ne furent pas revêtus de l'autorité du Pape parlant* ex cathedra, *et que pour cette raison on n'était pas obligé de les tenir pour infaillibles.*

Quam sint certæ et indubitatæ declarationes Cardinalium... Ego authoritatem practicam a speculativa distinguo : et licet condendi articulos fidei, hoc est sentiendi et credendi potestatem *soli Pontifici ex cathedra loquenti* concedam, condendi *practicos* articulos, loquendi, docendi, concionandi, dictandi et operandi authoritatem concedo dominis eminentissimis quos ad Ecclesiæ regimen practicum adsumpsit sanctissimus Dominus noster. Aio eorumdem authoritatem esse duplicem, interdictoriam et condemnatoriam. Quando liber vel sententia *interdicitur*, non asseritur esse improbabilis, sed neque esse probabilis ; sed, jussa manere in gradu probabilitatis in quo antea, ob bonum publicum vel privatum nec dictari nec defendi præcipitur... Quando aliqua sententia ab eminentissimis dominis *condemnatur*, *practice* condemnatur. Propositio sic condemnata non pertransit in hæresim, sed perdit omnem extrinsecam authoritatem et redditur improbabilis *practice*. Quid si condemnetur *tanquam hæretica? Tunc vi hujus condemnationis non fiet hæretica, quæ antea non esset hæretica ;* sed quæ antea erat hæretica condemnatione declarabitur esse hæretica ; idque tanta certitudine, ut eamdem non esse hæreticam maneat improbabile. In hoc et similibus casibus habent inquisitores authoritatem interdicendi, præcipiendi, adjurandi ; et subditi tenentur in conscientia obedire, sincere jurare. Ergo in ejusmodi casibus subsunt tribunali actus externi per se, et

interni per accidens (*Theologia fundamentalis*, libro I, fundamento 5, numero 258 et seq., tomo I, pagina 104, edit. Lugduni 1676).

De motu terræ ab eminentissimis dominis condemnato... dubia subsequentia propono : olim fuit probabilis illa astronomorum opinio, quæ terram movet, aut tantum diurno motu, quod placuit Origano; aut etiam diurno et annuo, quod placuit Aristarcho olim, ante annos paucos Copernico, et hodie fere omnibus hæreticis, qui tribunal Cardinalium non curant. Hæc opinio damnata est hodie a Cardinalibus. Et inquiris, an ideo sit improbabilis reddita? An qui putaret se habere firmissima momenta pro Copernico, posset illam in foro exteriore defendere? An in interno aut privato saltem? An qui illam pertinaciter tueri vellet, accusandus esset de inobedientia tantum, an etiam de improbabilitate? (Ibidem, n. 262, pagina 105.)

Si ageretur tantummodo de motu qui falso adscribebatur terræ, non puto fuissent solliciti domini eminentissimi. Quæstio erat physica, et per duo sæcula tolerata aut permissa, quandiu intra philosophiæ cancellos mansit. At hoc ævo inceperunt sutores supra crepidam sapere, astronomi supra arithmeticam et geometriam, et velle torquere ad sensa sua authoritates sacræ paginæ, quæ potius terram firmant quam volvunt. Et quia sacra non debent illota manu tractari, displicuerunt astronomi, qui temerario ausu falcem audacem in messem alienam immiserant. Sacræ paginæ expositio probabilis ad sacræ theologiæ professores, et infallibilis ad Summum Pontificem spectat... Defenditur hodie a calvinistis motus terræ magno nisu, et cur? Ut cœlo et sideribus quietem accenseant? Mimine. Nihil enim est illis et cœlo commune. Cur igitur? Nota bene : ut suggestum erigant, in quo suas machinas et bellica tormenta ponant, christianæ religionis articulos oppugnatura. Considera sequentem discursum : *Doctrinam Copernici de motu telluris*

diurno et annuo admittit Ecclesia Romana : ergo admittit in sacra Scriptura sensum metaphoricum, apparentem et opinativum : patet consequentia, quia testimonia quæ contra terræ motum adducuntur, nisi ad metaphoras et abusus sententiarum trahantur, quietem evincunt. Ergo et poterimus nos eosdem sensus admittere, cum sacram paginam interpretamur. Ergo et poterimus, dum proferimus baptismi verba, infantes abluere per famulos ; nos enim moraliter facimus, quæ fieri per ministros jubemus. Ergo poterimus uti aqua artificiali in baptismo ; etsi enim non sit aqua vera, est aqua apparens. Ergo poterimus ad metaphoram trahere testimonia quæ apud catholicos confirmationis sacramentum evincunt. Peccata ergo teguntur, non delentur : gratia imputatur, non confertur ; et loca sacræ paginæ, quæ contra adduci solent, significant quantum apparet. Consecrationis ergo verba sunt admittenda metaphorice, et transubstantiatio neganda. Ordo igitur et matrimonium, politici et apparentes status sunt, non veri : et quidquid de extrema unctione dicitur, præter Romanorum opinionem nihil habet. Ecce hæreticos ectheseon mirabiles textores, quam caute humana divinis immiscent, confundunt theologicis physica, pro sua hæresi undique argumenta corradunt.

Quid ad hæc deberemus respondere catholici ? Nihil occurrit facilius, nihil melius quam primum antecedens negare. Debemus igitur agere gratias eminentissimorum dominorum Cardinalium consessui, quod nos ab hoc argumento tam facili negotio expedierit, Copernici doctrinam condemnando.

Hinc patet quid respondendum sit inquirentibus : *An qui tellurem circumducunt, dicendi sint inobedientes, an etiam hæretici vel temerarii ?*

Respondeo, hanc propositionem, *terra movetur*, bifariam posse considerari ; nimirum, ut hæreseos *damnatam ab Eminentissimis* Cardinalibus, præscindendo a Pontifice : et ut *damnatam a Summo Pontifice*, seu Ecclesia Romana. Si tan-

tummodo esset condemnata ab eminentissimis dominis, qui illam defenderent, esset inobediens et temerarius practice, quia tueretur doctrinam improbabilem et interdictam : addo eumdem, si contumax esset, posse practice puniri ut hæreticum ; tum quia est suspectus de fide qui Ecclesiæ obedire non vult; tum quia Cardinales, penes quos est practicum Ecclesiæ regimen in his materiis , Aristarchi doctrinam hæreticam et sacræ doctrinæ contrariam declararunt. Cæterum eadem propositio ut a Summo Pontifice condemnata (non enim indiget concilii generalis solemnitate ut fide tenendas assertiones definiat) esse hæreticam etiam speculative pronuntio. Quamobrem Cardinales per suam declarationem non fecerunt quod motus terræ esset hæreticus, sed fecerunt quod ille, qui alias et aliunde erat hæreticus, et a multis putabatur probabilis aut etiam verus esse hæreticus et sacræ Scripturæ oppositus ab omnibus agnosceretur (loco citato, n. 264 et seq., pagina 105 et seq.).

At expediret, inquies, in controversia philosophica ingeniis libertatem concedere, et campos doctrinæ et eruditionis non claudere. Sic loqueris, et multi tecum. Nam, ut rem fatear, in hacce materia hæretici contra eminentissimos dominos Cardinales insaniunt, et *multi astronomi catholici* ægre tacent; et *omnium aut fere* vox est : *si contrarium de fide non est, hoc verum est.* Et semper conqueruntur rem pure astronomicam a non astronomis (non enim Cardinalium theologi profitentur hanc artem) in judicium vocatam (ibidem, n. 269, pagina 106).

Terram quiescere affirmo, et opinationem contrariam esse hæreticam et a sacra Scriptura condemnatam assero (ibidem, n. 272, pag. 107).

Et quid si prodierit perinde aliqua demonstratio astronomica, quæ solem non moveri convincat ? Quid, si per doctrinam parallaxeon terram moveri evidenter et clare convincatur ? — Respondeo citra miraculum non posse dari de-

monstrationem physicam quæ terram quiescere aut moveri persuadeat...

Quid, si hæc ipsa demonstratio, quam impossibilem esse dicimus, olim daretur? — Responderet hic aliquis, in tali casu adsentiendum esse demonstrationi (est enim supponendum esse legitimam et certam) ; at *in illo casu dici non posse Ecclesiam Romanam erravisse : non enim hanc propositionem speculative sumptam generale concilium, aut Pontifex ex cathedra proposuit universæ Ecclesiæ ut articulum fidei*, ita ut vellet ipsummet internum dissensum esse hæresim ; *sed Cardinalium eminentissimum tribunal*, cujus authoritas inter homines summa est, definivit non dari rationem humanitus, propter quam non dicatur motus terræ sacræ Scripturæ contradicere ; adeoque *practice* debere haberi tanquam hæreticum, qui Pontifici *per cardinales suos* cum pertinacia contradicat. Quod si, per impossibile, cras haberetur aliqua nova demonstratio, tunc inciperet dari humanitus ratio propter quam possent permittere eminentissimi domini, ut in expositione capitis X Josue, ad sensum aliquem apparentem aut metaphoricum recurreretur. Sic forte aliquis responderet, et forte se involveret novis difficultatibus. Ego autem summa cum facilitate me expedio. Assero igitur esse impossibile, quod olim moveri terram demonstrative suadeatur. — Quid si suaderetur demonstrative ? — Respondeo : uno impossibili admisso, non esse absurdum si impossibilia et absurda sequantur (ibidem, n. 28, pagina 110).

Comme les théologiens du Saint-Office, Caramuel tenait pour *hérétique* l'opinion du mouvement terrestre, et il félicitait la Congrégation des cardinaux de l'avoir condamnée. Néanmoins, il distingue soigneusement entre la condamnation prononcée seulement par les cardinaux, et celle que confirmerait le Pape parlant *ex cathedra*. Il suppose comme fait notoire, que la condamnation du système de Copernic n'a pas eu cet appui de l'autorité Pontificale. Car s'objectant le

cas où l'on trouverait un jour la démonstration rigoureuse du mouvement terrestre, et où l'on voudrait en conclure la faillibilité du Souverain-Pontife dans les définitions dogmatiques, il indique cette réponse : *On ne pourrait pas dire que l'Église Romaine ait erré, attendu que l'opinion du mouvement terrestre n'aurait pas été condamnée par un concile œcuménique, ni par le Pape parlant ex cathedra, mais seulement par le tribunal des éminentissimes cardinaux.* Il est vrai qu'il trouve plus simple et plus expéditif de nier qu'on puisse jamais démontrer le mouvement terrestre. Mais il n'élève aucun doute sur ce fait, que la condamnation du système Copernic n'a pas été corroborée par l'autorité du Pape parlant *ex cathedra ;* qu'elle a seulement pour appui l'autorité de la Congrégation des cardinaux, et que cette autorité toute seule n'est pas suffisante pour faire *des articles de foi.* Or avouer qu'une autorité ne peut pas faire des articles de foi, c'est-à-dire, obliger à croire intérieurement ce qu'elle définit, c'est avouer qu'elle est faillible.

Document XIII. — *Lettre du jésuite Fabri, insérée dans les Actes de l'académie royale d'Angleterre l'an* 1665. — Elle est citée par le théologien Amort, qui après avoir prouvé à sa façon l'immobilité de la terre, s'exprime ainsi :

« Et hinc Urbanus VIII prohibuit sub excommunicatione systema Copernicanum tanquam temerarium et sacræ Scripturæ quoad sensum proprium contrarium, donec a Copernicanis afferatur aliqua demonstratio quæ cogat in re tanti momenti recedere a sensu proprio Scripturæ, judicio totius orbis consecrato. Ita enim explicat mentem bullæ Pontificiæ pater Fabri Societatis Jesu, Romæ ad sanctum Petrum pœnitentiarius, dum cuidam Copernicano in hæc verba rescribit :

« *Ex vestris coryphæis non semel quæsitum est, utrum haberent aliquam pro terræ motu demonstrationem. Nunquam ausi sunt id asserere. Nil igitur obstat, quin loca illa in sensu litte-*

rali Ecclesia intelligat, et intelligenda esse declaret, quandiu nulla demonstratione contrarium evincetur ; quæ si forte aliquando a vobis excogitetur (quod vix crediderim) in hoc casu nullo modo dubitabit Ecclesia declarare, loca illa in sensu figurato et improprio intelligenda esse, ut illud poetæ : Terræque urbesque recedunt.

« Rescriptum istud insertum est anno 1665 actis Societatis Regiæ Anglicanæ, mense junio » (*Philosophia Pollingana*, auctore R. D. Eusebio Amort, canonico regulari Lateranensi, ad sanctum Salvatorem in Polling. Sacræ theologiæ professore, tomo 3, pagina 7, edit. Venetiis 1734).

Nous mettons parmi les documents ce passage d'Amort, parce qu'on aurait pu nous l'objecter. Il y est parlé d'une *bulle* d'Urbain VIII, par laquelle ce Pape aurait condamné le système de Copernic. C'est une erreur. Si une pareille bulle avait été publiée, elle aurait été citée des milliers de fois. On n'en trouve pas trace. Le système du mouvement terrestre fut condamné par simple décret de l'Index en 1616, décret qui fut ensuite invoqué dans le *monitum* de la Congrégation de l'Index de 1620, et dans la sentence du Saint-Office contre Galilée. Mais aucun de ces actes ne fut officiellement et publiquement confirmé par Urbain VIII. Jusqu'à preuve du contraire, nous pensons qu'Amort n'avait que des données vagues sur l'historique de la question. Quant à la lettre du P. Fabri, elle constate la persuasion où l'on était vers 1660, que la prohibition du système de Copernic n'était que disciplinaire, et non absolue, en ce sens qu'on fût obligé de croire intérieurement ce système faux ; il suppose en effet que l'Église permettra sans difficulté de l'enseigner et de le défendre, dès qu'on aura trouvé une démonstration proprement dite en sa faveur.

Document XIV. — *Entretien de M. Biot avec le Père Olivieri, à Rome en 1825, au sujet de la condamnation de Galilée.*

—M. Biot lui-même a rapporté cet entretien dans le *Journal des savants* (mars 1858, page 139) :

« Nous avons lu ici, me dit-il, votre article *Galilée* de la *Biographie universelle.* Vous y blâmez le jugement porté contre lui par le tribunal du Saint-Office. Mais, en fait, le tribunal n'a condamné que ses erreurs ; car il en avait commis de très-réelles... — Il se peut, répondis-je, que Galilée ait commis des erreurs, même en physique. Tout homme est faillible. Mais... Au reste, en déplorant ce procès, et mettant à nu les motifs intéressés qui lui ont servi de prétexte, vous avez pu voir que je n'en ai pas exagéré les circonstances. Je crois avoir *montré avec évidence que les rigueurs physiques*, indiquées dans le texte de la sentence, n'ont pu être que des énoncés de forme, sans réalité d'application. Tout concourt à le prouver. Galilée eut d'abord pour prison le logement d'un officier supérieur du tribunal, avec la permission de se promener dans le palais. On lui laissa son domestique de confiance. Plus tard on le transféra dans le palais de l'archevêque de Sienne, dont les superbes jardins lui servaient de promenade. Il put chaque jour écrire librement à ses amis ; et il leur écrivit en effet des lettres fort plaisantes sur le compte de ceux qui l'interrogeaient. Ce n'est pas ainsi que peut badiner un vieillard de soixante-et-dix ans qui viendrait d'être mis à la torture. Les souffrances morales que lui causa ce procès, et les entraves qui en résultèrent pour sa liberté pendant les dernières années de sa vie, lui furent assez pénibles, sans qu'on eût besoin de les aggraver. —Non assurément, reprit mon interlocuteur. En tout, votre article est écrit avec droiture et sincérité. Mais croyez bien que Galilée eut grand tort de se mettre mal personnellement avec le Pape, qui lui avait montré autrefois beaucoup d'estime. Il l'avait joué dans ses Dialogues, sous le personnage de *Simplicius* ; et, en faisant allusion à la fantaisie qu'on lui

attribuait de composer des vers, il ne se gênait pas pour dire et pour écrire que le *Pape* aimait à rimer *il sonetto amoroso.* Soyez convaincu que ces torts personnels ont puissamment contribué à sa perte... — Trouvant donc mon interlocuteur si bien instruit..., je lui demandai si, pour satisfaire une curiosité bien naturelle, il pourrait m'être permis de voir les pièces originales de ce procès. A cela il me répondit : Nous ne les avons plus. Elles avaient été transportées à Paris, avec tout l'ensemble des archives Pontificales. Le roi Louis XVIII a voulu en avoir communication. Elles lui furent apportées aux Tuileries. Mais, quand il quitta précipitamment Paris, au 24 mars, on ne songea plus à les restituer aux archives royales ; et dans la bagarre elles ont disparu. Si nous les possédions, il n'y aurait aucune difficulté à vous les communiquer. »

Document XV. — *Renseignements publiés par M. Biot sur les pièces originales du procès de Galilée.* — « Les pièces originales de ce procès n'étaient plus à Rome. Transportées à Paris en 1798 (1), avec le trésor conquis des archives romaines, elles ne s'y étaient plus retrouvées quand on le restitua en 1814 ; et, depuis lors, la Cour pontificale n'avait pas cessé de les réclamer. Quand Rossi vint à Rome en 1845, chargé par le gouvernement de Louis-Philippe d'une mission diplomatique, on les lui redemanda encore. Il promit ses bons offices pour faire rechercher ce précieux document au dépôt des affaires étrangères de France, et pour en obtenir la remise si l'on parvenait à le découvrir, sous la promesse expresse qu'il serait livré à la publicité, comme cela avait été le projet du gou-

(1) « Les archives pontificales n'ont pas été transportées à Paris en 1798, mais dans les années 1812 et 1813, après un triage que Daunou était allé faire à Rome, dans l'année 1811. Cette date m'a été fournie par M. Delaborde, actuellement directeur du dépôt des archives françaises. » Biot, *Journal des Savants*, octobre 1858, page 619.

vernement impérial, qui, dans cette intention, avait commencé à le faire traduire. Cette assurance lui fut aisément donnée. Car la publication textuelle du procès s'accordait avec les intérêts bien entendus de l'autorité pontificale, étant le plus sûr, sinon l'unique moyen, de détruire le soupçon de tortures corporelles que l'on aurait fait subir à Galilée, comme pouvaient le faire croire certaines expressions de forme contenues dans la sentence portée contre lui et promulguée par le Saint-Office. Ce point accordé, Rossi rapporta en effet le texte du procès à Rome l'année suivante, et le remit au pape Pie IX, qui, dans les malheureux événements de 1848, confia la garde de ce précieux document à Mgr Marino Marini, préfet des archives secrètes du Saint-Siége. Celui-ci, lorsque l'orage fut passé, le remit aux mains du Pape ; et, le 8 juillet 1850, Sa Sainteté en fit don à la bibliothèque du Vatican. Il a été depuis restitué aux archives secrètes.

La promesse faite à Rossi a été remplie, fort incomplètement à la vérité, par Mgr Marini cette année-là même, dans une dissertation imprimée ayant pour titre : *Galileo e l'inquisizione*, adressée à l'académie d'archéologie de Rome. Un ami m'a procuré cet ouvrage : c'est un plaidoyer en faveur du tribunal de l'Inquisition, plutôt qu'un livre d'histoire. On n'y trouve point le texte entier du procès, mais seulement un petit nombre de pièces extraites de l'ensemble, qui, toutefois, ont par elles-mêmes une grande valeur. Elles sont loin de suffire pour éclairer complètement la question si importante des tortures. Mais on peut suppléer à ce qui leur manque par un document authentique, où l'on voit rapportées, presque jour par jour, la situation, les craintes, les espérances, en un mot l'état physique et moral de Galilée pendant toute la durée de son procès. Cela consiste en une série de lettres officielles écrites par l'ambassadeur de Toscane à sa cour. (Biot, *Journal des Savants*, juillet 1858, page 397.)

Document XVI. — *Extrait de Jean Hevelius, auteur contemporain.* — « Jam quod hypothesim Pythagoricam attinet, huic fere omnes Pythagoræi, imprimis Philolaus Crotoniata, Aristarchus Samius, Plato in *Senectute*, et alii permulti fuerunt addicti, teste Plutarcho, libro 3, capite 13 in *Placitis philosophorum*, et Archimede, in suo *Arenario*, pagina 449. Postmodum vero per aliquot sæcula hæc hypothesis in alto jacuit silentio, donec ante centum et triginta circiter annos, Copernicus, civis noster, vir nunquam satis laudatus, singulari Dei providentia genitus prodiit, qui antiquam illam et fere oblivioni traditam hypothesim, denuo ex cineribus ressuscitavit... Quam opinionem fere omnes eximii mathematici hoc nostro sæculo amplectuntur. » (Joannis Hevelii *Selenographiæ* pagina 163, Cedani 1647.)

Les mots *fere omnes*, de la dernière phrase citée, ne sont pas à prendre à la lettre. Il paraît néanmoins qu'au temps de Galilée le système de Copernic avait de nombreux partisans. Nous avons vu (document XII) Caramuel, quoique fort opposé, en faire l'aveu. Mais il y avait aussi une pléiade de savants, véritablement dignes de ce nom, qui se garaient d'un enthousiasme inconsidéré pour le système ressuscité du mouvement terrestre. Les explications de Copernic et de Galilée étaient loin d'atteindre à la valeur d'une démonstration. La science moderne l'a reconnu. Parmi les preuves données par Galilée, il y en avait de puériles et d'absurdes, et les autres ne prouvaient pas rigoureusement. Au point de vue de la science, que devaient conclure les hommes sages et compétents de cette époque, sinon que ni le système de Ptolémée, ni celui de Copernic n'étaient démontrés, et que ni l'un ni l'autre ne dépassaient la valeur d'une hypothèse ? Or, c'est précisément ce qu'ils firent en très-grand nombre.

Document XVII. — *Extrait de Riccioli.* — L'ouvrage de ce Jésuite, intitulé : *Almagestum novum*, justement loué par

Laplace et autres savants modernes, est un des meilleurs exposés de la science astronomique, mathématique et physique de l'époque. Il mérite surtout d'être consulté si l'on veut se rendre compte des données acquises alors sur le système du mouvement terrestre. Il emploie 210 pages in-folio à la discuter, passant en revue les arguments pour et contre. Voici le résumé des raisons qui lui font conclure la fausseté de ce système :

« *Asserendum omnino est terram in centro mundi naturaliter immobilem consistere et solem circa eam moveri motu tum diurno tum annuo.* — Probatur, tum quia oppositum est manifeste repugnans sacræ Scripturæ ad litteram (ut necesse est, quandiu nullum est absurdum) intellectæ, ut ostendimus a capite 36 ad 39 inclusive ; tum quia oppositum damnatum fuit tanquam hæreticum (aut, quoad terræ motum, ad minus erroneum in fide) a sacra Congregatione Cardinalium deputatorum a Paulo V et Urbano VIII Summis Pontificibus, ut constat ex præcedenti capite 80 ; tum denique quia oppositum est contra evidentiam physicam et demonstrationes aliquas physico mathematicas, juxta dicta non semel, præstertim capite 35. (*Almagestum*, tomo 2, pagina 500.)

D. Bouix.

L'ÉGLISE ET L'ANGLICANISME.

—

Deuxième article.

—

§ II. — *L'Écriture et l'Église.*

L'Écriture est la seule règle de foi. Voilà la formule à laquelle on reconnaît le protestantisme, quelle que soit la forme sous laquelle il se présente à nous. C'est le symbole du Dr Wordsworth, p. 62. Nous en avons cherché soigneusement la démonstration, et nous avouons n'avoir pas même trouvé un essai de preuve. Ce principe est donc considéré comme un axiome, vérité première de la raison ou de l'inspiration divine, nous ne savons, mais qui, à l'instar des vérités premières naturelles, doit être admise sans preuve en raison de sa propre évidence.

Pour quiconque n'a pas le bonheur de voir cette clarté illuminer son esprit, la question est plus difficile. Élevé dans la religion catholique, habitué à respecter l'Écriture que l'Église nous présente comme la parole de Dieu, mais habitué aussi à révérer comme règle de foi l'enseignement doctrinal de l'Église qui est la mère de notre foi, nous avouons parfaitement que ce principe protestant est loin de nous paraître évident. Nous ne croyons mentir ni à notre raison ni au Saint-Esprit en le considérant comme une proposition qui, à l'instar des propositions mêmes de la géométrie, a besoin de démonstration. Nous serions disposé à le traiter comme un théorème quelconque de mathématiques, et à l'accueillir seulement

comme conclusion d'un syllogisme ; en dehors de là, nous avouons ne pas comprendre sa raison d'être. L'esprit qui l'admet à *priori* n'est pas fait comme notre propre esprit. Nous renonçons à discuter avec lui.

Qu'est-ce que l'Écriture ? D'où nous vient-elle ? Sur quelles bases repose son autorité ? Ces questions sont examinées par le Dr Wordsworth, et il nous dit plusieurs bonnes choses là-dessus en les mêlant de beaucoup d'erreurs. Nous le suivons sur ce terrain ; mais, dût-il pouvoir nous démontrer dans le système protestant l'inspiration des saintes Écritures, il resterait toujours en face de la même question : Pourquoi l'Écriture *seule ?*

I. « La parole de Dieu pure et entière est reçue, dit-il, par le canal de l'Église. De même que les deux tables de la loi furent consignées dans l'arche par le commandement de Dieu ; de même, en vertu de sa divine volonté, les deux testaments sont confiés à l'Église qui est établie témoin, gardienne et interprète des saintes Écritures, ce qui fait que saint Paul l'appelle στύλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας, la colonne et le fondement de la vérité. »

Le rôle qu'il fait jouer à l'Eglise est donc double : 1° elle est le témoin et la gardienne des saintes Écritures ; 2° elle en est l'interprète. Examinons le premier point. Le témoignage de l'Église nous fait connaître leur authenticité. Elle nous apprend par quels auteurs les différentes parties de la Bible ont été écrites, et à quelle époque. L'Église en est le témoin, parce qu'elle est contemporaine des Écritures du Nouveau Testament, et qu'elle reçut celles de l'Ancien Testament des mains de la synagogue qui en avait été constituée le dépositaire et le gardien. La synagogue méritait une foi entière au témoignage qu'elle rendait, parce que les Juifs dispersés comme ils l'étaient n'auraient pas pu — attachés comme ils l'étaient au texte de la loi, — ni voulu y apporter le moindre changement.

« L'Église mérite une foi entière au témoignage qu'elle nous rend de ceux du Nouveau Testament parce que, dès l'origine, ils furent reçus publiquement par des synodes de l'Église, qu'ils ont été dès l'origine lus en différentes églises et traduits en différentes langues. De cette manière, a surgi pour l'Église une impossibilité plus grande encore que pour la synagogue d'apporter le moindre changement au style même des Écritures, d'y ajouter ou d'en retrancher quelque chose. »

Remarquons que nous n'avons jusqu'ici qu'un témoignage humain. Nous devenons ainsi certains de l'authenticité des Écritures, comme nous le sommes de celle des œuvres de Tacite, de Virgile, et d'autres écrivains de l'antiquité. Il n'y a rien encore qui se rapporte à l'inspiration divine, et cependant, il y a déjà là un embarras et une source de confusion pour les protestants. Cette société humaine qui constate l'authenticité des Livres saints est celle-là même qui remonte au temps des apôtres. C'est donc l'Église catholique qui seule jouit de cette vénérable antiquité, et non les sectes diverses. Bien que ces sectes ou églises, comme elles s'intitulent, prétendent avoir renouvelé dans leur sein le christianisme primitif, néanmoins elles n'ont pas la prétention d'avoir été organisées comme églises séparées antérieurement à la réforme du XVIe siècle. Or c'est en vertu de la volonté divine, par le commandement de Dieu, que l'Église a été constituée le témoin et la gardienne des divines Écritures. Le témoin authentique est donc l'Église catholique dont ils se sont séparés ; c'est d'elle et non de leurs églises respectives qu'ils doivent « en vertu de la volonté divine » recevoir le volume sacré ; c'est elle encore, et non leurs églises respectives, qu'ils doivent considérer, pour parler grec avec notre auteur, comme στύλος καὶ εδράιωμα τῆς αληθείας, la colonne et le fondement de la vérité. Il faut que, même après

leur séparation, ils s'appuient sur elle pour avoir son témoignage authentique. Ah! s'ils voulaient être conséquents!

Remarquons, en second lieu, que cette Église chargée d'être le témoin officiel nous présente dans le même volume les écrits protocanoniques et deutérocanoniques. Pourquoi accepter les uns et rejeter les autres? Ou son témoignage est nul, ou il est également valable dans l'un et dans l'autre cas. Ceux qui veulent ainsi, dans les enseignements de la colonne et du fondement de la vérité, distinguer entre témoignage et témoignage, ne voient-ils pas qu'ils ébranlent même la certitude de la vérité qu'ils admettent, et ne craignent-ils pas l'anathème de l'Apôtre, que celui qui méprise la loi en un point, méprise le législateur lui-même? Rappelons-nous que c'est par le « commandement de Dieu » que l'Église est témoin et gardienne des Écritures.

Observons, en troisième lieu, que ce « commandement de Dieu » se trouve ici comme par enchantement sous la plume du Révérend Docteur. Où a-t-il lu ce commandement? Nous qui avons aussi lu l'Écriture, nous avouons ne l'avoir trouvé nulle part, et nous soupçonnons fort le Révérend Docteur de n'avoir pas été plus heureux que nous. Tandis que les citations de l'Écriture abondent d'ordinaire, nous ne trouvons ici que deux citations de Bacon qui ne remplacent pour nous que bien imparfaitement une expression formelle « de la volonté divine. » Ces deux citations cependant nous sont infiniment précieuses. La première, qui est en français, ne fait que répéter ce qui est dit dans le texte même. La deuxième est en latin, pour la faire échapper peut-être au lecteur. La voici en français: « En dehors du tabernacle de Dieu (de l'Église), on rencontre partout les contradictions des langues. De quelque côté que vous vous tourniez, vous ne trouverez de terme aux

controverses qu'en vous retirant là. » Nous remerçions le Dr Wordsworth de nous fournir ce précieux témoignage d'un auteur protestant. S'il en acceptait les conséquences, nous ne le réfuterions point ici. Il n'aurait pas fait son livre.

Nous n'insisterons pas dès maintenant sur le texte de saint Paul qu'il cite encore à l'appui, et nous ne pensons pas qu'il y attache ici une importance bien sérieuse; car, s'il prouve quelque chose, c'est la thèse catholique de l'infaillibilité de l'Église, que ce livre est destiné à combattre par toutes les voies imaginables. Mais nous reviendrons sur ces paroles.

II. La grande question touchant l'Écriture est la question de l'inspiration. Catholiques et protestants, nous sommes d'accord à proclamer que l'Écriture sainte a été écrite sous l'inspiration du Saint-Esprit. Le respect que, théoriquement, nous professons pour elle est le même, et c'est au volume entier que nous appliquons le mot de saint Paul « *eloquia Dei*, les oracles de Dieu, » et non aux paroles directement prononcées par Dieu qui y sont relatées.

L'inspiration est un objet de foi; elle forme un des mystères les plus profonds des communications de Dieu avec les hommes. Il ne suffit pas de savoir qu'un homme est un saint, qu'il agit généralement sous l'influence de l'Esprit-Saint, pour que nous puissions lui attribuer l'inspiration dans ses paroles et ses écrits. Nous vénérons profondément, et les anglicans aussi vénèrent comme nous, les anciens Pères et Docteurs de l'Église; ils avaient le génie, la science et la sainteté, et pourtant le Dr Wordsworth dit avec raison, et nous disons comme lui, « qu'il ne faut pas les élever au niveau des écrivains de la sainte Écriture ». L'inspiration est un don éminent, exceptionnel, que nous ne reconnaissons qu'aux seuls auteurs de l'Écri-

ture sainte. Nous ne nions pas que d'autres écrivains encore aient pu être inspirés ; mais pour aucun d'eux nous n'avons une raison d'affirmer qu'il l'ait été. Quelle que soit la hauteur des pensées, la grandeur des conceptions ; quel que soit même le contraste entre l'infirmité d'esprit naturelle à un auteur et ses écrits, nous reconnaîtrons peut-être sur une base plus ou moins probable qu'il a reçu un don spécial d'intelligence ou de science, mais ce ne sera pas encore l'inspiration. Au temps des Apôtres, on voyait des fidèles recevoir avec la grâce de l'Esprit-Saint le don d'intelligence et de science d'une manière tout à fait sensible, et néanmoins ce n'étaient pas les fidèles ainsi privilégiés qui avaient le droit ou le pouvoir d'enseigner ni de commander dans l'Eglise. Ces dons ne les mettaient point à l'abri de toute erreur ; ils ne pouvaient les soustraire à l'autorité enseignante personnifiée alors dans les apôtres ; la vérité de la foi était recueillie de la bouche des prêtres et des évêques qui représentaient cette même autorité ; et malgré la présence de ces dons chez les fidèles, c'était toujours la hiérarchie divinement instituée qui restait la colonne et le fondement de la vérité.

C'est sur cette colonne et sur ce fondement que nous nous appuyons, nous catholiques, pour croire à l'inspiration de l'Écriture. Cette inspiration assure à l'Écriture une autorité incontestable et incontestée ; mais elle repose elle-même sur l'enseignement de l'Église, enseignement en dehors duquel personne n'en a encore trouvé de démonstration sérieuse, sans même excepter le Dr Wordsworth.

Il divise les preuves de l'inspiration en deux classes : preuves externes, preuves internes.

Les preuves externes sont 1° le témoignage de « l'Église primitive, qui était douée du pouvoir surnaturel d'éprouver et de discerner les esprits,—qui eut aussi les meilleures occasions de s'assurer de la vérité,—qui vit

les miracles par lesquels leurs auteurs établirent leurs titres à l'inspiration,—les reçut partout et les lut publiquement comme étant inspirés. » — Où cet auteur a-t-il appris que l'Église primitive ait eu le pouvoir de discerner les esprits ? Nous lisons bien dans saint Paul que, parmi les dons reçus par les fidèles se trouvait aussi celui-là, et qu'il était donné pour l'utilité de l'Eglise ; mais nous ne voyons ni que ce don les ait transformés en docteurs, ni qu'il leur ait conféré le pouvoir de juger les Apôtres, auteurs de la plupart des livres du Nouveau Testament, et qui ont présidé à la rédaction des autres. Ce don était le don de quelques fidèles ; il avait une grande utilité dans un temps où le prince du monde, sur le point d'être expulsé de son empire, montrait toute sa puissance sur les hommes. Mais nous ne voyons pas qu'il ait été, plus alors qu'en d'autres temps, le don de l'Église. Il ne lui avait pas plus été promis pour les premiers temps que pour les époques suivantes ; les Apôtres ne le revendiquaient pas d'une manière spéciale pour eux, et, quand ils écrivaient, ils n'avaient pas besoin que quelque fidèle, spécialement inspiré aussi, rendît témoignage de leur inspiration à eux. Qui, du reste, aurait garanti l'inspiration de ces témoins ou juges ? l'Écriture apparemment. Mais c'est un cercle vicieux. L'Écriture nous garantirait, de par son inspiration propre, l'inspiration de ceux qui la disent inspirée !

« L'Église primitive eut aussi les meilleures occasions de s'assurer de la vérité. » Que faudra-t-il en conclure ? Qu'elle était à même de contrôler la vérité des faits extérieurs, sensibles ; mais il s'agit du fait mystérieux, intérieur, insensible, de l'inspiration ! — « Elle vit les miracles par lesquels les auteurs établirent leurs titres à l'inspiration. » Où sont-ils relatés, ces miracles ? Qui jamais en a entendu parler ? Les Apôtres prêchaient la

religion nouvelle ; ils portaient l'Évangile en tous lieux, et confirmaient par des miracles la vérité des faits qu'ils racontaient comme témoins oculaires, la vérité des mystères qu'ils racontaient pour les avoir entendus de la bouche de Jésus-Christ. Mais les miracles faits à l'appui de l'inspiration, voilà une hypothèse de plus à ajouter à toutes celles sur lesquelles repose l'échafaudage du protestantisme.

« L'Église les reçut partout et les lut publiquement comme étant inspirés. » Voilà ce qui reste de cette première preuve externe. L'Église, l'Église infaillible, et rien que l'Église. Pourquoi ne pas l'avouer avec plus d'ingénuité ? Ou cette preuve ne signifie rien, ou elle peut se formuler ainsi : Nous croyons à l'inspiration de l'Écriture, parce que l'Église en rend témoignage ; et ce témoignage est la base de notre foi, parce que nous savons que l'Église est infaillible.

La deuxième preuve externe est tirée du caractère des écrivains sacrés « dont la vie, les actions et les souffrances, avec les effets qui en sont résultés, prouvent qu'ils n'ont pu être ni trompeurs ni trompés sur ce sujet. » D'accord pour la vérité des faits, d'accord pour les doctrines qui ne demandaient pas une portée d'esprit extraordinaire pour être convenablement formulées ; mais, quand nous lisons dans le même alinéa que « les Apôtres et les Évangélistes étaient par eux-mêmes incompétents pour écrire ce qu'ils ont écrit, » je me souviens que pendant tout le temps de la présence visible de Notre-Seigneur et jusqu'au moment de son Ascension, ils se montrèrent des esprits grossiers, incapables de concevoir exactement les vérités supérieures, et je me demande où je trouverai la garantie que la grâce de Dieu les a rendus ensuite inaccessibles à l'erreur. Ce qu'ils ont écrit est sans doute beau, grand ; le Nouveau Testament est un volume tout-

à-fait incomparable. Mais tout le monde est-il à même de goûter ce qu'il y a là de surhumain ? Et même pour les hommes éminemment spirituels, qui ont le goût des choses divines, y a-t-il dans le caractère divin des Écritures une assurance contre toute erreur ? Nullement ; la grâce de Dieu qui les éclairait, nous éclaire aussi : nous rend-elle incapables d'errer ? Leur lumière était plus vive ; mais ils n'en étaient pas moins des hommes mortels sujets aux infirmités de notre nature. Ce n'est pas une lumière plus ou moins vive, c'est un privilége spécial d'inspiration que, catholiques et protestants, nous revendiquons pour les écrivains sacrés. Il y a des hommes qui reçoivent des grâces extraordinaires de sainteté, et pratiquent des vertus évidemment surhumaines; la grâce de Dieu est avec eux, mais elle ne les rend pas impeccables. Le juste tombe sept fois par jour, nous dit le Sage ; cette maxime est vraie pour l'esprit comme pour le cœur : l'homme avec la grâce comme sans la grâce est sujet à errer, est sujet à pécher ; en dehors d'un privilége spécial, l'infaillibilité ne peut pas plus appartenir à un homme sur la terre que l'impeccabilité.

Les preuves *externes* sur lesquelles le Dr Wordsworth appuie l'inspiration des Ecritures sont donc peu solides. Il le reconnaît lui même en disant que « l'Église nous prépare, nous prédispose et nous engage à cette croyance par son autorité ; mais que c'est l'Écriture elle-même qui, par sa propre puissance, sa pureté morale, sa divine beauté, l'harmonie et l'unité merveilleuse de toutes ses parties et par l'accomplissement de ses prophéties nous *confirme*, nous *établit* et nous *fixe* dans la croyance de ce que l'Église a *attesté* auparavant. »Voilà donc sur quoi repose, en dernière analyse, la foi en l'inspiration des Écritures : le sentiment de sa puissance, de sa pureté morale..., le sentiment, c'est-à-dire tout ce qu'il y a de plus subjectif,

de plus variable, de moins propre à être analysé et démontré ; le sentiment, qui est soumis à toutes les hausses et à toutes les baisses de notre état moral, le sentiment surnaturel, c'est-à-dire qui baisse dans la mesure même dans laquelle augmente le besoin d'un appui extérieur pour résister aux tentations et nous fortifier dans la foi.

Et c'est après avoir proclamé que l'Écriture est notre seule règle de foi, que vous faites reposer l'Écriture elle-même sur cette base plus mobile que les vagues de l'Océan. Notre Seigneur nous parle de la fragilité d'une maison bâtie sur le sable. La base que vous donnez à votre foi ne rappelle-t-elle pas cet avertissement salutaire ? Toute la question pour le protestant est dans l'Écriture, l'Écriture tient son autorité de son inspiration ; et son inspiration dépendra pour nous d'une appréciation esthétique ? Vers quels abîmes n'ouvre-t-on pas la voie !

Qu'il plaise donc à Luther de rejeter l'épître de saint Jacques comme une épître de paille, il en a le droit ; l'Écriture ne le confirme, ne l'établit, ne le fixe pas par elle-même dans la croyance que cette épître est d'inspiration divine. Qu'il plaise à un fanatique de donner ses propres élucubrations pour des inspirations divines, et à d'autres fanatiques de les recevoir pour telles, ils en auront le droit ; ils y reconnaîtront « la pureté morale, la divine beauté, l'harmonie et l'unité merveilleuse ». Qu'il plaise à un Renan quelconque de rabaisser, de dépoétiser, d'amoindrir et de souiller une à une toutes les parties de l'Écriture, il en aura le droit, et d'autres en auront le droit avec lui et après lui ; la pureté morale, la divine beauté ne les confirmeront, ne les établiront, ne les fixeront pas dans la croyance à l'inspiration ! Voilà ce que vous faites de l'Écriture, la seule règle de votre foi !

Il n'est peut-être pas un seul protestant qui croie à l'in-

spiration de l'Écriture pour une si mince raison. Ou l'on n'y croit pas et on la considère comme une œuvre purement humaine à placer au-dessus d'autres œuvres humaines, mais à reléguer en dehors des œuvres divines ; ou l'on y croit pour d'autres motifs que pour la beauté morale, etc... On croit à l'autorité divine, parce qu'on a été habitué dès l'enfance à y croire; on y croit parce que l'Église à laquelle on appartient y croit, et cette croyance, pour être solide, implique nécessairement la foi à l'infaillibilité de l'Église.

Tout le livre que nous examinons est la négation de cette démonstration du Dr Wordsworth. Pourquoi un Traité de l'Église, si l'Église n'a d'autre fonction à remplir que de nous inviter à faire bon accueil au livre des Écritures? Pourquoi une constitution de l'Église? pourquoi des évêques, des prêtres et des diacres? A mesure que nous avancerons dans notre étude, nous verrons s'accumuler les épouvantables contradictions et conséquences qu'entraînerait l'acceptation de ce principe. La seule que nous voulions constater immédiatement est celle-ci : ce principe est la négation de tout le protestantisme.

Le protestantisme repose sur l'hypothèse que l'Écriture est la seule règle de foi, ce qui signifie, si nous comprenons bien, que le texte de l'Écriture constitue cette règle et que nous ne devons croire que ce qui s'y trouve clairement formulé. Que si, par des raisons morales, par un sentiment très-vif du beau, nous nous sentons disposés à croire autre chose, nous ne devons point nous laisser aller à cette tentation ; il ne faut croire que ce que l'Écriture elle-même nous formule. La base de la règle de foi est donc en contradiction avec cette règle elle-même. Quelle est cette règle de foi qu'on ne peut accepter qu'en la niant d'abord? Mais nous ne sommes encore qu'au seuil des grandes difficultés.

L'abbé J.-S. Simonis.

DE L'ABSOLUTION DES RÉCIDIVISTES

—

(Deuxième article.)

—

§ IV.

Les anciens théologiens et les Récidivistes.

Nous appelons *anciens théologiens* ceux qui ont vécu avant l'invasion du jansénisme et de ses rigoureuses doctrines. Car il en est des doctrines comme des langues. Pour retrouver un idiôme dans toute sa pureté, il faut le prendre avant que sa fusion avec l'élément étranger lui ait fait perdre sa couleur primitive. De même pour la doctrine. Il est des erreurs qui s'insinuent jusque dans les écoles qui se tiennent les plus en garde contre elles ; on les respire dans l'air, et, trop souvent, les écrits publiés quand elles exercent leurs ravages, en sont plus ou moins imprégnés. Ainsi est-il arrivé du rigorisme des prétendus réformateurs de la morale. Depuis le milieu du XVIIe siècle jusqu'à nos jours, les auteurs catholiques ont subi son influence, on ne saurait le nier. Non seulement la Flandre qui fut son berceau, et la France, dans laquelle il se développa ; non seulement la Hollande et les provinces Rhénanes où il se réfugia quand il fut banni de presque toutes les autres contrées catholiques ; mais encore la catholique Espagne et l'Italie elle-même en ressentirent les terribles effets. Déjà de son temps, Fénelon signalait au pape Clément XI les menées des jansénistes dans le royaume de Naples, et même à Rome ; il allait jusqu'à lui dénoncer des membres du Sacré Collége soupçonnés de favoriser la nouvelle hérésie (1). D'abord secrètes, les menées de l'erreur

(1) Voir : Memoriale SS. Domino nostro clam legendum. *Œuvres de Fénelon.*, t. XII, édit. Lebel.

ne tardèrent pas à se montrer au grand jour, et bientôt elle eut pour partisans déclarés les Giannone, les Tamburini, les Lampredi, les Palmieri ; l'épiscopat lui-même en ressentit les atteintes ; témoins Ippoliti, évêque de Pistoie, qui répandit en Toscane les ouvrages de Port-Royal ; Santi, évêque de Soana, qui voulait faire établir une église nationale, et, sans nommer les autres, le trop fameux Scipion Ricci, qui réunit le conciliabule de Pistoie (1).

Faut-il s'étonner que les doctrines jansénistes aient exercé sur un certain nombre de théologiens catholiques une action qu'ils ne s'avouaient pas à eux-mêmes, mais qui n'en était pas moins réelle ? Et, pour ne parler que de la morale, croit-on que le rigorisme d'Antoine, d'Habert et de Collet en France, celui de Billuart en Flandre, celui de Concina et de Patuzzi en Italie, n'aient pas été le résultat des efforts du jansénisme pour rétrécir les voies du ciel ?

Si nous voulons avoir la pure doctrine de l'Église sur les conditions du Sacrement de pénitence, nous devons

(1) Le mouvement théologique du dernier siècle en Italie, montre manifestement les tentatives de l'erreur pour s'implanter dans ces contrées si catholiques. Tandis que la politique, à Naples, en Toscane, à Parme, s'efforce d'assujettir le spirituel au temporel en réglementant l'action du pouvoir ecclésiastique, et surtout en affaiblissant le lien qui unit l'épiscopat au Saint-Siége ; des théologiens plus ou moins déclarés pour l'erreur, propagent les trois chefs principaux de l'enseignement janséniste : l'égalité des évêques et leur indépendance vis-à-vis du Saint-Siége ; l'asservissement de la volonté humaine, à laquelle ils laissent à peine une vaine apparence de liberté ; enfin une morale impraticable à cause de son excessive rigueur.

Cette tendance, ouverte ou dissimulée, rencontra d'intrépides adversaires, parmi lesquels nous aimons à compter Zaccaria, Muzzarelli, J.-B. Faure, et surtout le grand et savant évêque de Sainte-Agathe, saint Liguori, qui a été envoyé par la Providence, afin d'arrêter ce dangereux mouvement et de ramener la morale à la suavité évangélique. Un savant camaldule, le cardinal Maur Capellari, qui a si glorieusement occupé le siége de saint Pierre sous le nom de Grégoire XVI, a poursuivi les derniers vestiges du jansénisme italien dans son bel ouvrage : *Du Triomphe du Saint-Siége.*

donc la chercher parmi les théologiens qui ont précédé l'avènement du jansénisme, ou parmi les moralistes plus récents, qui se sont efforcés de dégager l'enseignement des inexactitudes qu'y avait infiltrées l'esprit de rigorisme. Or le jansénisme, né dans la première partie du XVIIe siècle, n'a réellement exercé son influence que dans la seconde moitié de ce siècle. C'est pourquoi nous appellerons *anciens théologiens* ceux qui ont écrit avant cette époque (1).

Chez aucun des anciens théologiens nous ne trouverons traitée *ex professo* la manière d'agir envers les *récidivistes*; nous devrons donc recourir à des inductions pour connaître leur pensée sur un point si important.

Et d'abord, nous pourrions conclure de ce que nous avons dit de l'enseignement authentique de l'Église, à celui des anciens casuistes. Car le Catéchisme du Concile de Trente a été rédigé par les plus célèbres docteurs du XVIe siècle, et les instructions de saint Charles, comme il est dit au § XVII, sont également l'œuvre des théologiens les plus accrédités. Par conséquent, si les arguments développés jusqu'ici ont quelque valeur, ils prouvent également que les anciens docteurs n'ont pas reconnu la nécessité de marques extraordinaires de contrition dans les cas de récidive.

Mais nous devons légitimer ces conclusions par une étude plus approfondie de leur enseignement

Première preuve : *Le silence des anciens théologiens.* — Nous tirerons un premier argument du silence des anciens moralistes sur la nécessité des signes extraordinaires de douleur pour absoudre un récidiviste; l'argument est négatif, mais souvent une preuve négative a toute la valeur d'une

(1) Dans les réflexions qui précèdent, nous avons voulu montrer l'action cachée du jansénisme sur un grand nombre de théologiens catholiques; mais notre pensée n'est pas d'attribuer à la seule influence du rigorisme janséniste la doctrine des signes extraordinaires de contrition. Nous en indiquerons plus bas une autre cause, tirée de l'interprétation des chapitres 3me et 4me de la session 14me du Concile de Trente.

preuve positive. Si un romancier prétendait faire accepter comme historique un personnage ou un événement forgé dans son imagination, le silence des monuments traditionnels serait un motif plus que suffisant pour renverser sa fiction. Car, si le fait est de telle nature qu'on doit nécessairement en retrouver les traces dans l'histoire, la seule absence de ces traces suffit à en démentir l'existence.

Ainsi en est-il dans la question qui nous occupe. Il s'agit d'un des points des plus pratiques de la théologie morale ; d'une question qui a depuis bien des siècles attiré l'attention de tous les docteurs catholiques. Laissant de côté l'enseignement moins précis des Pères, et nous bornant à la scolastique, nous ne trouverons pas un seul des maîtres de l'école qui n'ait scruté dans les plus minutieux détails les qualités d'une bonne confession. Tous les commentateurs du Maître des sentences, depuis Albert le Grand jusqu'à Dominique Soto, Bannès et autres ; tous les interprètes de la Somme de saint Thomas jusqu'au XVIIe siècle, ont tracé au confesseur ses devoirs dans le sacrement de pénitence. Durant cette longue période de siècles, des hommes du plus grand talent, et d'une haute sainteté, ont défriché plus spécialement le champ de la casuistique ; déjà avant saint Thomas, un insigne ministre du sacrement de Pénitence, comme l'appelle l'Église, saint Raymond de Pegnafort avait écrit sa Somme ; après lui ont paru successivement saint Antonin de Florence ; Jean de Fribourg, de l'ordre de Saint-Dominique, évêque d'Ossuma en Hongrie, célèbre par sa science et ses miracles ; le franciscain Astésanus, auteur de la *Summa Astensis* ; le franciscain Roselli, auteur de la *Summa Rosella* ; saint Jean de Capistran, qui a laissé un traité manuscrit sur le sacrement de Pénitence ; le célèbre Sylvestre Priérias, maître du Sacré-Palais sous Léon X, l'un des docteurs que le Pape opposa à Luther ; le savant cardinal Cajétan, qui, outre ses Commentaires sur

l'Écriture et la Somme de saint Thomas, a laissé une Somme alphabétique de théologie morale. Nous arrêtons une énumération qui nous entraînerait au-delà de toutes limites si nous voulions la faire complète. Dans tous ces ouvrages, nous voyons non seulement le sentiment de l'auteur, mais, à la manière des casuistes modernes, et plus encore peut-être, ils rapportent dans le plus grand détail les opinions des théologiens antérieurs (1).

Or parmi tous ces sommistes, pas un seul qui parle de la nécessité de signes extraordinaires de douleur dans les récidivistes. Tous cependant posent en principe que le confesseur doit s'assurer des dispositions du pénitent avant de l'absoudre ; tous parlent des avis à donner aux diverses classes de pénitents, en particulier à ceux qui retombent souvent dans leurs mauvaises habitudes ; mais jamais ils n'enjoignent au confesseur de s'assurer des dispositions du pénitent en lui différant l'absolution jusqu'à ce qu'il se soit amendé, à moins qu'il ne témoigne d'une douleur plus qu'ordinaire.

Pendant cette même période de temps nous voyons s'établir dans l'Église des Ordres religieux voués surtout aux

(1) La casuistique est loin d'être aussi récente qu'on semble le croire quelquefois. Quant au fond et à la méthode, elle a été en usage dès le commencement de la scolastique. Pour le fond elle est l'application des grands principes de l'éthique chrétienne à la vie pratique. Sa méthode est non-seulement de baser ses décisions sur l'autorité des Livres saints, des Pères ou des Conciles, mais de tenir grand compte des opinions enseignées par les docteurs de l'école. C'est qu'en effet la morale, comme la dogmatique, invariable dans ses principes, a subi la loi du développement doctrinal. Beaucoup d'applications sur lesquelles l'Ecriture se tait, et que les Pères ou les Conciles n'ont pu examiner minutieusement, ont été étudiées avec soin par les casuistes. Différentes ont été souvent leurs solutions, et l'Eglise n'a pas jugé entre elles. Il fallait donc, en se mêlant à ces controverses, présenter son opinion de telle manière qu'on ne laissât pas ignorer aux lecteurs les opinions différentes. Ainsi en ont agi tous les anciens casuistes depuis S. Raymond de Pegnafort ; ainsi en ont agi à une époque plus récente Lacroix, S. Liguori ; et de nos jours Gury, Scavini, et les autres moralistes les plus autorisés.

travaux apostoliques. Leurs fondateurs, ou leurs premiers supérieurs regardent comme un devoir d'établir l'uniformité d'action parmi leurs frères ; c'est pourquoi ils ont soin de leur tracer minutieusement la marche à suivre dans l'administration du sacrement de Pénitence, aussi bien que dans les autres parties du ministères apostolique.

Les Dominicains conservent précieusement une instruction du B. Humbert de Romanis, cinquième général de leur ordre, dans laquelle il trace les règles du confesseur ; saint Bonaventure écrivit une instruction adressée à tous les confesseurs, mais plus spécialement à ceux de son ordre ; plus tard, saint Ignace, ayant fondé la Compagnie de Jésus, voulut, à l'imitation du Bienheureux Humbert et de saint Bonaventure, donner à ses religieux une méthode sûre et uniforme pour administrer avec fruit le sacrement de Pénitence. Le nouvel ordre avait été approuvé par les papes Paul III et Jules III pour tous les ministères apostoliques, mais plus spécialement pour l'administration des sacrements de Pénitence et d'Eucharistie, comme le déclarent les bulles de ces Souverains-Pontifes. Il était donc convenable que le saint fondateur donnât à ses enfants une méthode sûre pour bien remplir le but principal de leur vocation. Le P. Polanco, son secrétaire, fut chargé de rédiger le *Directorium confessariorum*, ouvrage plein de sagesse, et que le cardinal Archinto, vicaire de Rome, ordonna de faire imprimer à l'usage de tous les confesseurs. Or, dans tous ces documents pratiques, pas un seul mot du délai de l'absolution à l'égard des récidivistes ; pas un mot des signes extraordinaires de douleur. S'il est question des récidivistes, c'est pour indiquer les remèdes à leur suggérer afin de sortir de leur misérable état, jamais pour prescrire à leur égard une plus grande sévérité.

Nous avons enfin les sermons des grands missionnaires du moyen âge, saint Antoine de Padoue, saint Vincent

Ferrier, saint Bernardin de Sienne. Souvent ces discours sont de vrais traités théologiques. Nous y trouvons non seulement ce que les simples fidèles doivent pratiquer, mais aussi les devoirs du prêtre envers les fidèles. Ce qui regarde la confession y est développé jusque dans les moindres détails : les pécheurs d'habitude, les récidivistes sont souvent en scène ; et cependant, ces hommes de tant d'expérience n'ordonnent jamais au confesseur de se montrer plus sévère à leur égard qu'envers les autres pécheurs. Ils disent soigneusement dans quel cas on doit refuser l'absolution aux pénitents : par exemple, quand ils ne veulent pas restituer, ou quitter les occasions prochaines de pécher, ou pardonner à leurs ennemis ; quand ils n'ont pas la volonté de renoncer à leur vie coupable. Mais ils ne disent jamais le moindre mot de la nécessité de signes extraordinaires de regret. Et cependant, il ressort de leur manière de parler que chaque confession était suivie de l'absolution, à moins que l'un des empêchements énumérés n'obligeât le confesseur à remettre le pénitent à un autre temps.

Le P. Francolini, ce savant théologien qui a fait une étude approfondie de la doctrine des anciens moralistes touchant le sacrement de pénitence, affirme dans son bel ouvrage : *De Disciplina pœnitentiæ* (1), n'en avoir jamais rencontré un seul qui ordonnât de différer l'absolution aux récidivistes, afin de les obliger à se corriger. Et le P. J.-B Faure, dans sa savante dissertation sur le Sacrement de Pénitence, après avoir rapporté le témoignage de Francolini, ajoute : « Ipse ego multum laboravi ut in antiquis auctoribus ante « Suarezium invenirem aliquem qui illud remedium (ne- « gandi scilicet vel differendi absolutionem) ejusque usum « nominaret, atque probaret, nullum autem inveni (2). »

(1) Lib. III, c. 10, *et alibi*.

(2) *Dubitationes theologicæ de judicio practico quod super pœnitentis*,

Cet argument négatif, tiré du silence des anciens théologiens, en une question d'une si grande importance, et qui a été étudiée avec tant de soin sous toutes ses faces, équivaut certainement à un argument positif. Car jamais ces docteurs n'auraient omis une condition semblable s'ils l'eussent jugée nécessaire. Mais les preuves positives ne nous manquent pas.

DEUXIÈME ARGUMENT. *Que, pour juger des dispositions du pénitent, il faut s'en rapporter à sa parole.* — Dans les écrits des anciens théologiens, il n'est pas de maxime plus souvent répétée que celle-ci : *Pœnitenti credendum est pro se et contra se.* S. Thomas, et avec lui tous les docteurs scolastiques, nous représente le tribunal de la Pénitence comme un tribunal où doit régner une mutuelle confiance entre le juge

præcipue consuetudinarii aut recidivi dispositione formare sibi potest ac debet confessarius, ut eum rite absolvat.

Le P. J.-B. Faure consuma sa vie dans les études théologiques, et il fut une des gloires du Collége romain pendant le dernier siècle. Entre autres écrits, il a laissé des notes précieuses sur l'*Enchiridion* de S. Augustin, publiées en 1847. Ce seul ouvrage suffirait à lui assurer la réputation d'un des premiers théologiens des temps modernes. Impossible de réfuter avec plus de solidité les arguments que les jansénistes tiraient de S. Augustin, par l'autorité même du saint Docteur.

La dissertation sur le sacrement de Pénitence, publiée longtemps après sa mort, a été vivement attaquée et déférée au Saint-Office; mais après un mûr examen, la S. Congrégation n'y a rien trouvé qui fût opposé à l'enseignement de l'Église.

Nous ferons cependant remarquer que le savant auteur va trop loin quand il dit que personne avant le jansénisme n'avait indiqué comme remède des habitudes invétérées le délai de l'absolution. Suarez dit formellement: *Interdum vero differri potest absolutio.* (*De Pœnit.*, disp. 32, sect. II, n. 4.) Il est vrai que le récidiviste dont il parle, est celui qui est dans une occasion de péché que le confesseur ne veut pas l'obliger à quitter avant d'avoir mis de toute manière sa bonne volonté à l'épreuve.

Mais Tolet, dans sa Somme (l. 3, ch. XVIII, n. 6), dit des récidivistes invétérés: *In his enim utile consilium est, cum necessitas non urget, vel periculum non amplius confitendi, differri absolutionem, integra audita confessione, donec appareat emendatio aliqua.* Le savant cardinal enseigne donc qu'il est utile parfois de différer l'absolution; mais il ne conseille ce moyen qu'après de longs efforts, et encore comme un remède utile, et non pas nécessaire. Ce sont les 5me et 6me règles des anciens théologiens, d'après le P. Gury.

et l'accusé. Tandis que, dans le for extérieur, le magistrat appelle des témoins étrangers pour convaincre le coupable, ici l'accusé seul est témoin, et il a droit à être cru sur parole. « Quantum ad hanc cognitionem per confessionis ma-« nifestationem, non potest majorem certitudinem accipere « (parochus) quam ut subdito credat... Unde *in foro confes-« sionis creditur homini et pro se et contra se* » S. Thomas, in 4 sent. dist. XVII, q. 3, art. 3, quætiuncula V, ad II). — « *In judicio humano*, dit saint Vincent Ferrier, *non credi homini loquenti contra se... Sed in judicio divino, scilicet confessionis, judex, scilicet confessor, tenetur credere peccatori loquenti pro se et contra se.* (Serm. sabb. post *Lætare.*) C'est pourquoi saint Bernardin de Sienne, énumérant les suavités du tribunal de la Pénitence, mettait au second rang celle-ci : « *Suavitas credulitatis ; quia in hac curia Dei creditur factum « suum narranti*, nec ibi adducitur qui suppleat defectum « suum, nec testis qui probet contrarium... (1) ».

La règle générale est donc de s'en rapporter en tout au témoignage du pénitent, qui seul connaît et ses fautes et ses dispositions intimes. Cette règle, dans les anciens docteurs, n'admet aucune exception, pourvu cependant que l'attestation du pénitent puisse être sérieuse ; car si elle était manifestement dérisoire, le confesseur n'en doit tenir aucun compte.

Or, supposons que l'on ne doive pas s'en rapporter à la parole du pénitent, qui assure se repentir et avoir le ferme propos de ne plus pécher, ne met-on pas une restriction à ce principe fondamental ? Quand on ne se contente pas de sa parole donnée sérieusement, et qu'on exige ou un amendement déjà commencé, ou des marques de douleur extraordinaires, comme preuve de contrition, ne limite-t-on pas la généralité de cet axiôme ?

(1) *De sacra Confessione*, t. II, serm. 27.

Et de fait, à voir la manière dont plusieurs théologiens modernes entendent ce principe, il semble ne s'appliquer qu'à l'accusation des fautes, et non à l'assurance que donne le pénitent de ses sentiments intimes. Mais une semblable restriction est contre la pensée des anciens auteurs, qui veulent que le confesseur en croie également le pénitent dans ses aveux et dans le témoignage qu'il rend de ses disposition intérieures.

Écoutons saint Antoine de Padoue : « Nota quod sa-« cerdos in confessione debet quatuor peccatori proponere : « 1° si dolet et pœnitet de commissis ; 2° si pœnitentiam « sibi ab ipso injunctam humiliter vult observare ; 3° si « habet firmum propositum de cætero mortaliter non pec-« candi ; 4° si vult proximo satisfacere, et ignoscere, et « ipsum diligere. *Si hæc vult facere, tunc ei pœnitentiam « debet injungere, et ipsum absolvere* (1) ».

Le saint missionnaire veut donc que l'on en croie le pénitent sur parole, quand il témoigne de son regret, sans faire aucune distinction entre récidivistes ou simples habitudinaires ; et cependant les récidivistes ne manquaient pas dans les auditoires auxquels il s'adressait, comme l'atteste l'histoire de son siècle.

Cette doctrine est celle du B. Humbert dans ses instructions à ses religieux. D'après lui, on ne doit refuser l'absolution que lorsque le pénitent ne veut pas renoncer au péché : « Circa absolutiones notandum est quod sufficit « quod habeat bonum propositum... Si autem dicit se nolle, « vel non posse abstinere ab aliquo mortali, non est injun-« genda pœnitentia... (Instruct. § III.) » Le saint évêque d'Ossuma, Jean de Fribourg, dit dans sa Somme (q. 135) : *Sufficit quod dicat* (*pœnitens*) *se habere propositum faciendi quod sibi injungitur, et sic debet absolvi simpliciter.*

(1) Serm., in dom. 4 Advent.

Scot va encore plus loin : Il suppose un riche, coupable du péché de la chair, tellement rebelle aux avis de son confesseur qu'il ne veut ni jeûner, ni réciter les prières qui lui sont imposées comme pénitence ; et cependant le docteur franciscain ne veut pas qu'on lui refuse l'absolution s'il affirme se repentir : *Vel si omnino nullam pœnitentiam velit recipere, dicit tamen se habere displicentiam de peccato commisso, et firmum propositum non recidivandi, absolvendus est et non rejiciendus, ne cadat in desperationem.* (In XIV, dist. XV, q. 1.)

Nous n'admettrions pas pleinement la doctrine de Scot, car tout pénitent est tenu à recevoir la pénitence que lui impose le confesseur, au moins si elle n'est pas hors de proportion avec les fautes qu'il a commises, et avec ses forces ; nous pensons que le docteur subtil eût un peu modifié son enseignement s'il eût vécu après le Concile de Trente. Mais ses paroles n'en montrent pas moins comment il entendait la maxime que, dans le tribunal de la pénitence, il faut s'en rapporter au témoignage du pénitent sur ses dispositions intérieures.

Autre n'est pas la doctrine de saint Antonin de Florence : « Confessor interroget eum (nisi sit talis de quo in « hoc non dubitatur, quia tunc superfluum et irrisibile), « si ipse dolet de omnibus peccatis... et si proponit firmiter « abstinere ab omnibus mortalibus... Item quærat si habet « aliqua restituere, et si est paratus facere. Si dicet se nolle « istud facere, vel non posse, cum tamen possit, non est « absolvendus. Sed si paratus est facere omnia ad quæ te- « netur, tunc... absolve eum. » (Summa, dist. XIV, c. 19.)

Le saint archevêque suppose un pénitent dont les sentiments sont douteux ; sa seule présence aux pieds du prêtre ne suffit pas pour témoigner de ses dispositions ; il faut au confesseur une autre preuve. C'est bien le cas du récidiviste. Or que demande-t-il de plus que sa parole, l'assu-

rance de son repentir et de sa bonne volonté? Il n'y a là aucune marque extraordinaire de repentir, aucun amendement préalable. Et pourtant le saint docteur veut qu'on l'absolve.

Nous terminerons cette trop longue énumération en citant un autre insigne théologien de l'ordre de Saint-Dominique, le cardinal Cajétan. « *Ecclesia absque conditione aliqua credit pœnitenti dicenti se contritum et habere propositum satisfaciendi, et absolutionis beneficium impertitur absque conditionali nota* (1). » Ce texte est clair, il n'a pas besoin de commentaire.

TROISIÈME PREUVE, *tirée de la manière d'agir des anciens théologiens envers les récidivistes.*

Deux choses ressortent clairement des écrits des anciens théologiens : c'est qu'ils conseillaient à tous les pécheurs la confession fréquente, et que cette confession était toujours suivie de l'absolution, du moins quand le pénitent n'avait pas de restitution à faire, d'occasions à abandonner et qu'il assurait se repentir. Or, cette manière de parler suppose qu'on n'exigeait du pénitent ni amendement préalable, ni douleur extraordinaire pour l'absoudre.

Qu'on lise les sommistes à l'article de la *Confession :* chez tous on retrouvera le développement des seize conditions d'une bonne confession, énumérées dans le célèbre quatrain : *Sit simplex*, *humilis confessio*, etc. La cinquième qualité est qu'elle soit fréquente : *Atque frequens*. En expliquant cette condition, tous les sommistes supposent qu'elle est suivie de l'absolution. Entendons saint Raymond de Pegnafort : « Debet confessio esse frequens, ut si frequenter quis « cecidit per peccatum etiam mortale, frequenter resurgat « per pœnitentiam (1). » C'est bien la confession suivie de l'absolution que le Saint recommande au pécheur récidiviste.

(1) Summa, verb. *Absolutio.*
(2) Summa, l. III, tit. *de Pœnitentia et remissionibus.*

Saint Antoine de Padoue s'adressant aux pécheurs d'habitude, insiste également sur la nécessité de la confession fréquente, afin de ne pas être surpris par la mort en état de péché: « Nihil certius morte, nihil incertius hora. Qui « ergo quotidie venenum peccati bibit, quotidie debet ac- « cipere theriacam confessionis (1). » Saint Bernardin de Sienne insiste sur le même motif dans son sermon de la confession (2).

Or une confession non suivie de l'absolution ne serait guère propre à assurer le pécheur contre le danger de la mort. Ces deux Saints supposent donc que plus les rechutes sont nombreuses, plus il faudra recourir au sacrement, de Pénitence, et par conséquent que le titre de récidivistes, loin de priver les pécheurs du bienfait de l'absolution, sera un motif de plus pour que le confesseur les reconcilie avec Dieu, si d'ailleurs il y a des marques véritables d'un sincère repentir.

Voyez encore comme ces anciens docteurs se doutaient peu de la doctrine qui diffère l'absolution du récidiviste à moins de dispositions exceptionnelles. Saint Bernardin de Sienne, en plusieurs de ses sermons, réprimande ces pécheurs plongés dans le crime et oublieux de leur salut, qui renvoient leur confession à la fin du Carême. Il leur représente deux inconvénients de leur torpeur : le premier est de passer les jours de jeûnes sans mérite, n'étant pas encore réconciliés avec Dieu ; et le second c'est qu'à la fin du Carême, les confesseurs, assiégés par la foule, pourront à peine leur donner quelques instants ; et ainsi ils seront *expédiés* (c'est la parole du Saint, *expeditus*) sans aucun profit pour leurs âmes (3).

(1) Serm. dom. 4, post Trinit.

(2) Tom. II, serm. 27.

(3) T. I, serm. 15, art. 2, c. II : Multi quandoque laborem totius quadragesimæ perdunt propter negligentiam, vel laborem unius horæ, qua

Il s'agit bien dans tous ces passages des récidivistes, et même de la pire espèce ; et cependant il ne met pas en doute qu'on ne leur donne l'absolution à Pâques ; et s'ils viennent au commencement de la sainte quarantaine, il ne les soumettra pas à une épreuve afin de s'assurer de leurs dispositions ; mais, afin de sanctifier leur jeûne, il les reconciliera sans retard avec Dieu. Car, ajoute-t-il, la contrition suffirait bien à réparer leurs péchés, mais la rémission des fautes est bien plus assurée, si l'on reçoit l'absolution.

Un sermon du pape Innocent III nous amène à une semblable conclusion. C'était le vendredi saint. Le savant Pontife engageait les pécheurs à se préparer à communier pour les fêtes pascales. Ceux qui refusaient de le faire à cause de leurs mauvaises habitudes, il les comparait aux Juifs qui préférèrent Barabbas à Notre-Seigneur. Nous lisons dans ce sermon un singulier dialogue entre le confesseur et son pénitent ; nous n'en pouvons présenter qu'une analyse incolore, engageant nos lecteurs à lire le texte même dans les œuvres de ce grand Pape (1).

Après l'accusation de péchés plus ou moins graves, parjures, mensonges, vols, etc., le confesseur demande : « Pœ-

possint confiteri. Plus enim valet unum jejunium in gratia, quam centum in culpa.

Et serm. 19, art. 3, c. 1. Contre ceux qui ne se confessent qu'à la fin du carême : Tales negligentes et pigri ad confitendum non vadunt nisi die veneris sancta, quibus utrum valeat pœnitentia illa, de quo valde timendum est ; tum quia impræmeditati accedunt, tum quia multitudini tunc ad confessionem currenti non sufficit paucitas confessorum... Propterea sequitur quod in tribus verbis peccator erit expeditus.

Le saint a bien raison de s'élever contre cet abus et de craindre pour ces confessions précipitées ; mais ne suppose-t-il pas que le confesseur donnera l'absolution dès la première fois à des pécheurs récidivistes ? Il est vrai que peu de lignes après, il manifeste des craintes pour la conscience du confesseur, mais en cela il veut l'obliger à remplir avec soin son devoir de préparer le pénitent et non l'obliger à différer l'absolution : *Confessorem secum ad inferos traxit, si in tali negotio negligens vel insufficiens fuit.*

(1) Patrologie de Migne, t. CCXVII, serm. *de Sanctis*, serm. 15.

« nitet te ista fecisse, et si vis de cætero ista dimittere? » Mais l'aveu ne paraît pas complet, le confesseur interroge : « Dic mihi, si umquam mulierem tetigisti? » Le pécheur répond bravement : « Quis, est, domine, qui hoc non fa- « ciat? Quis est qui se abstineat a peccato isto? » Nous avons bien là un habitudinaire, un récidiviste, qui loin d'avoir le moindre regret de ses péchés, cherche à les excuser, et semble tout prêt à recommencer. Que va faire le confesseur? Le renvoyer sans absolution jusqu'à ce qu'il se soit amendé? C'est justement ce que propose le pécheur du pape Innocent III. « Si aliter communicare nequeo nisi « castitatem promittam, melius volo differre communio- « nem, quam ultra meum posse ferre promissionem. » Mais le confesseur s'indigne ; il cherche à prouver au pécheur qu'avec la grâce il peut surmonter la tentation ; il l'engage à recourir au sacrement d'Eucharistie pour retrouver la force de fuir le péché : « Si te conspicis impotentem, quare « non suscipis Omnipotentem? O infelix, respice teipsum « et despice. Suspice et suscipe. Ipse totum erit, si ad te « venerit, ipse curabit, ipse sanabit, et ipse virtutem præ- « stabit... Acquiesce nostro consilio, et dimitte fornicatio- « nem et fac castitatis promissionem, et sic accipies com- « munionem. »

Croit-on que cet illustre Pontife, après de si pressantes exhortations faites le vendredi saint pour les fêtes de Pâques, aboutira à cette conclusion : Vous ne serez absous qu'après avoir amendé votre vie, à moins que vous ne donniez des signes de contrition extraordinaire? Ne dit-il pas lui-même tout ce qu'il exige pour admettre à la table sainte : *Dimitte formicationem;* mais comment? Par une épreuve de quelque durée, après laquelle on l'absoudra? Les circonstances mêmes ne permettent pas cette explication, encore moins le contexte ; car le Pape ajoute comme explication de ces mots : *Fac castitatis promissionem.* Tout son travail

est donc de produire actuellement dans le cœur du pénitent la volonté de ne plus pécher, tout disposé à l'absoudre sans délai s'il peut obtenir la promesse d'une vie meilleure.

Entendons encore saint Antonin de Florence émettre un autre principe, qui se retrouve fréquemment dans toutes les sommes des moralistes antérieurs au Concile de Trente. C'était un point controversé entre les théologiens si la satisfaction imposée par le confesseur devait nécessairement se faire en état de grâce, au point que le pénitent dût la recommencer, s'il l'avait accomplie après être retombé dans le péché. Ce devoir paraissait si urgent à plusieurs docteurs, qu'ils obligeaient le pénitent à réitérer la confession, afin de recevoir une nouvelle pénitence, si la première avait été accomplie en état de péché. Pour obvier à cet inconvénient, voici la règle proposée aux confesseurs par le saint archevêque : « Orationes personis quæ de facili solent re-« cidivare in mortale, raro dandæ sunt, vel per paucos dies. « Si enim dentur ad multos dies cum cito relabantur, eas « orationes peragent in statu peccati mortalis (1). » Encore des récidivistes, des pécheurs que par expérience l'on sait devoir retomber au bout de quelques jours. Et cependant on ne leur refuse pas l'absolution ; on a même pitié de leur faiblesse, et afin de leur assurer les fruits de la satisfaction sacramentelle, d'après l'avis du saint théologien, on en proportionne la durée à la courte durée de sa persévérance. Cette doctrine laisse-t-elle soupçonner la nécessité d'un amendement préalable ou de signes extraordinaires de repentir pour s'assurer des dispositions du pénitent ?

C'était enfin une doctrine assez répandue à l'époque du Concile de Trente que la contrition telle que l'exigent la plupart des moralistes modernes comme matière du sacrement de Pénitence, c'est-à-dire universelle et efficace,

(1) In 3ª part. Interrogatorii, c. XVI, *de Pœnit. injung.*

est bien de précepte divin, mais qu'elle n'est pas absolument indispensable à la justification du pécheur dans le Sacrement. Les uns avec Melchior Cano, André Véga, Dominique Soto, enseignaient qu'une douleur imparfaite, insuffisante à l'accomplissement du devoir de la pénitence imposé à tout pécheur, opère néanmoins la justification, si de bonne foi on croit avoir une douleur universelle et souveraine. C'est la célèbre doctrine de la *Contrition réputée* (*contritio existimata*). Et la mettant en pratique, le savant théologien du Concile de Trente, André Véga, donne ce conseil au confesseur : « Adniti debent in primis omni vi « et ope boni confessarii ut pœnitentibus displiceant « sua peccata vehementer, et potissimum ob Dei offensam, « et ut proponant in posterum ea pro sua virili cavere. Sed « quamvis eos videant non tunc perfecte pœnitere, si cre- « dant eos probabiliter hoc de seipsis existimare, absolvere « eos debent ; imo et cum dubio justo et rationali non tan- « tum de perfecta eorum pœnitentia, sed etiam de probabili « eorum ignorantia, ubi illi asserent se ita dolere, et ita pro- « ponere vitare peccata, neque in aliqua esse peccati lethalis « proxima occasione, absolvere eos possunt et debent (1). »

D'autres enseignaient que le simple désir d'avoir la contrition et le regret de ne pas l'avoir est une préparation suffisante à la justification dans le sacrement de Pénitence: « Si forte nequeat (confessarius) ejus (pœnitentis) animum « ad tam excelsum contritionis gradum attollere, contendat « saltem ipsum ad hoc erigere ut vere eum pœniteat se ta- « lem non habere. Id enim sufficit ut sit contritus, aut sal- « tem ita attritus ut absolvi possit, juxta Paludanum ; quæ « quidem conclusio non parum solaminis subministrat, « atque communi S. Thomæ et Bonaventuræ, omniumque « theologorum calculo est recepta (2). » Ainsi s'exprime

(1) *De Justif.*, l, XIII, c. XXXIV.
(2) Navarrus, *de Pœnit.*, c. I, n. 18

Navarre, lorsque ayant distingué la contrition parfaite qui justifie même avant l'absolution, d'avec celle qui prépare à la justification dans le sacrement, il suppose qu'on n'a en réalité ni l'une ni l'autre, mais seulement le désir de l'avoir.

Nous n'examinons pas ici la valeur de ces théories qui paraîtront étranges à plus d'un lecteur, lesquelles cependant étaient communes parmi les théologiens des anciennes écoles. Il nous suffit de constater ces sentiments et d'en tirer pour conclusion que ces docteurs étaient loin de prescrire les précautions de défiance si souvent conseillées par les auteurs plus récents. Si en effet on a pu regarder comme suffisante à l'efficacité du Sacrement une contrition qui ne va pas jusqu'à détruire entièrement l'affection au péché, pourvu que de bonne foi le pécheur croie l'avoir ; si on a enseigné que le désir d'une vraie contrition suppléait à la contrition elle-même dans le Sacrement ; pouvait-on regarder comme nécessaire un délai dont l'unique but est de constater une sincère et durable correction dans le pécheur?

Pour résumer toute cette doctrine des anciens théologiens, qu'on nous permette de montrer dans un rapide tableau l'enseignement de Suarez, de celui que Bossuet nous a signalé comme le représentant de l'école.

Le grand docteur pose d'abord en principe que c'est un devoir rigoureux au confesseur de n'absoudre qu'autant qu'il juge le pécheur suffisamment disposé : « Priusquam « absolvat, necesse est ut prudenter et probabiliter judicet « pœnitentem esse dispositum (1). »

Mais sur quelles bases doit-il fonder ce jugement ? Deux choses sont nécessaires à une vraie contrition : regret et ferme-propos. Quelquefois l'un et l'autre apparaissent dans la manière même de se confesser, ou peuvent être supposés par les habitudes du pénitent. Mais, quand ces signes ne suffisent pas, Suarez ne demande pas un délai

(1) *De Pœnitentia*, disp. 32, sect. 2, n. 1.

pendant lequel le pécheur travaillera à son amendement ; il se contente de sa parole : « Quando non habet « confessarius) sufficientia signa doloris, potest et debet « interrogare pœnitentem, an ex animo detestetur pecca- « tum; *cui affirmanti, credere tenetur* (1). » Mais, dira-t-on, Suarez ne parle pas ici du récidiviste. Qu'on lise les paroles suivantes: « Neque oportet ut confessarius sibi persuadeat « et judicet etiam probabiliter, ita esse futurum ut pœnitens « a peccando abstineat, sed satis est ut existimet nunc habere tale propositum, quamvis post breve tempus illud sit mutaturus. Ita docent omnes auctores (2). »

N'est-ce pas le cas du récidiviste? Et de quel autre le confesseur peut-il prévoir qu'il changera de résolution dans quelques jours ? Voici qui est encore plus explicite. Suarez suppose un pécheur dans une occasion prochaine et moralement nécessaire Avant de l'obliger à quitter cette occasion, le savant théologien conseille d'user d'autres moyens pour éprouver l'efficacité de ses résolutions ; et il ajoute : « Neque est illi neganda absolutio, etiamsi iterum atque « iterum reincidat; maxime si aliquantulum se contineat, « et numerum peccatorum paulatim diminuat (3). »

C'est bien le cas du récidiviste, que l'on peut absoudre à chaque confession, lors même qu'il n'y aurait pas d'amendement de l'une à l'autre ; car cette correction, si elle a lieu, est présentée comme un signe de plus qui doit rassurer le confesseur, non comme une preuve nécessaire de contrition. Que si le docteur ajoute : *Interdum vero differri potest absolutio*, c'est une mesure exceptionnelle et de simple opportunité ; sa manière de parler le prouve.

Telle est la doctrine des anciennes écoles sur l'absolution des récidivistes. Nous croyons avoir suffisamment démon-

(1) *Ibid.*, n. 2.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, n. 4.

tré combien est fidèle le résumé que nous en a donné l'auteur du *Compendium theologiæ moralis*. On voit quelle était la tendance constante des anciens docteurs à faciliter au pécheur la réception des sacrements, non sans doute pour pactiser avec le péché, mais afin que l'efficacité de la pénitence, souvent appliquée à leurs âmes, les fît enfin rentrer dans la voie du salut. Ils comptaient plus sur la grâce que sur les efforts humains, pour achever leur conversion. Aussi, dans leur enseignement, tout l'effort du confesseur devait tendre à produire actuellement dans le cœur du pénitent les dispositions nécessaires à l'absolution, afin de ne pas le renvoyer dans son péché. Quelle suavité, et comme elle est conforme à l'esprit de l'Évangile!

Mais comment a-t-on été amené à rendre plus difficile l'accès de ce sacrement? Les bons moralistes des temps modernes, et en particulier saint Liguori, sont-ils essentiellement opposés à cette méthode? Enfin comment en suivant ces règles des anciens, n'est-on pas amené à admettre la proposition 60e condamnée par Innocent XI? Nous examinerons ces questions dans un troisième article.

E.-G. Desjardin, S. J.

DE L'ANNÉE ECCLÉSIASTIQUE.

—

Premier article.

—

Un fait malheureusement incontestable, c'est que le sens liturgique s'était grandement altéré, sinon totalement perdu en France. Nos pères montraient en ce qui se rapporte au culte divin tel que la sainte Église l'a authentiquement fixé, un respect, une obéissance, un attachement à toute épreuve : ils avaient évidemment reçu une participation abondante de cet esprit principal qui fait que l'on ne néglige rien de tout ce qui est agréable à l'Église romaine, notre mère, *et donne*, comme le dit si bien Beuvelet, en l'une de ses méditations sur le Saint-Esprit, *de singulières tendresses pour ses moindres cérémonies.* La messe chantée était en grand honneur, et faisait une partie presque essentielle de la solennité des fêtes catholiques. Les vêpres, qui sont le sacrifice du soir, réunissaient encore la paroisse dans le temple sacré : les voix nombreuses de l'assistance, se pliant à toutes les règles du chant grégorien, si noble, si pur et si beau, faisaient retentir les voûtes saintes des louanges du Seigneur. La religion pour les heures canoniales était telle que plusieurs récitaient tous les jours une partie du bréviaire romain. Nos pères ne cherchaient pas à substituer des dévotions privées aux offices liturgiques : leur grande dévotion consistait à s'unir le plus et le mieux possible à la sainte liturgie, expression belle et vivante de l'amour de l'Église, forme admirable qu'elle a consacrée au culte du Seigneur.

Cet heureux esprit subsiste sans doute encore, il subsiste même dans une proportion considérable, mais ne tend-il pas à s'affaiblir ? Où est l'attachement religieux pour la messe chantée ? Hélas ! n'y a-t-il pas

des contrées où elle n'a pas lieu les dimanches et fêtes? Au lieu des vêpres, ne se contente-t-on point d'un salut? et quelques compositions modernes ne remplacent-elles point pour plusieurs la majestueuse gravité, l'antique et riche simplicité des beaux chants selon les tonalités grégoriennes? Connaît-on bien généralement la distinction des saisons qui composent l'année liturgique et l'esprit qui les anime? Qui est-ce qui dirige ses oraisons, ses lectures spirituelles, ses examens particuliers, de manière à se conformer en tous les exercices religieux à cet esprit universel, catholique et principal de la sainte année ecclésiastique ?

Ne cherchons point d'où vient le mal; attachons-nous à le diminuer. Essayons d'exposer en peu de mots le sens de l'année ecclésiastique, et disons la manière de s'associer d'une manière fructueuse aux saints mystères qu'elle renferme. Heureux serons-nous, si ce faible travail peut dans une faible mesure contribuer au retour de l'esprit liturgique, qui est l'esprit de la véritable sainteté et de la solide piété.

I.

L'année liturgique est ce cycle sacré qui reproduit successivement et par ordre les saints mystères de la vie de Notre-Seigneur. Telle est la loi : chaque fidèle doit communier à ces mystères sacrés. Cette communion se fait en contemplant avec attention toutes les divines circonstances dans lesquelles ils se sont produits; en étudiant la leçon ou l'esprit intérieur qu'elles renferment, et en recevant les grâces qui en découlent avec autant de suavité que d'abondance. En sorte que chaque âme devient un sanctuaire où la série des fêtes catholiques se déroule par ordre et avec enchaînement, et peut même se rendre permanent. *Filioli quos iterum parturio donec formetur Christus in vobis.* C'est par son année liturgique que l'Église grave dans le cœur de ses enfants cette ressemblance avec le Restaurateur de nos âmes et le type absolu de toute sainteté. Notre cœur est malheureusement dur pour les choses célestes : il faut graver et graver encore sur ce marbre, il faut revenir souvent à

la charge · aussi le cycle ecclésiastique ne se termine que pour recommencer. Il en est qui ne comprennent rien à ces mystiques saisons ; il en est qui communient à quelques-unes ; d'autres s'associent avec fidélité à tous leurs enseignements et en reçoivent toutes les grâces. Le cycle marche toujours.

Deux idées forment le fond de l'année ecclésiastique : Jésus naissant, Jésus mourant pour les hommes. Jésus naissant, il faut l'attendre et se préparer à sa venue, c'est le saint temps des *avents* ; et après qu'il est venu, il faut rester à ses côtés et le voir grandir, petit agneau destiné à la boucherie, c'est le temps de *Noël*. Mais le Fils de Dieu n'était venu que pour mourir. Son grand travail fut la rédemption du genre humain. Il faut pareillement ici une préparation, et les sept semaines qui précèdent le temps de la Passion la forment et la constituent : de grands mystères suivirent cette délivrance, et sept autres semaines l'accompagnent. Voilà les mystères de Jésus-Christ, les voilà dans leurs réalité. Il faut maintenant que l'Église les prêche, que le Saint-Esprit vienne les enseigner et les graver invisiblement dans le cœur des fidèles ; il faut *que l'œuvre du ministère s'accomplisse pour la consommation des saints et l'édification totale du corps mystique du Seigneur*. Ce sera là la dernière, et, comme il est juste, la plus longue partie de l'année liturgique. *Temps de l'Avent*, *Temps de Noël ; Septuagésime*, *Carême et Temps de la Passion* ; *Temps Pascal*, *Temps d'après la Pentecôte* : telle sont les saisons qui composent le cycle ecclésiastique.

Belle est l'année ordinaire. Mais plus belle est l'année liturgique. Ce sont les heures de la divine psalmodie qui en divisent les jours ; c'est la marche du Soleil de justice selon les différents signes du ciel qui en règle les saisons. A côté de ce Soleil se trouve aussi l'astre argenté des nuits, *pulchra ut luna, electa ut sol*, la douce Vierge Marie, et les constellations mystérieuses des saints et des élus, qui se lèvent tous les jours aux pays sacrés du martyrologe et projettent sur toute l'Église leur chaude et féconde influence. Plus féconde que l'année vulgaire, l'année liturgique fait germer simultanément et sous tous les climats toutes sortes de fleurs, toutes espèces de fruits. Et enfin, si l'on veut y faire attention,

la marche du soleil physique est la même que celle du Soleil qui illumine les saisons sacrées de l'année ecclésiastique.

A Noël, les jours cessant de décroître, le Soleil commence à prendre un peu plus de force. Ainsi le soleil mystique de nos âmes, et ce progrès se fait de plus en plus sentir. Après l'éclipse de la Passion, il s'élance radieux dans les régions des cieux ; il atteint son midi et son apogée à la Pentecôte. C'est là qu'il brille de tout l'éclat de ses feux divins. Arrivé à ce terme, il ne décline plus.

II.

Laissons, pour en parler plus tard, les deux saisons écoulées déjà, c'est-à-dire le temps de *l'Avent* et de *Noël*, et occupons-nous de la *Septuagésime* et du *Carême*.

Hoc tempore, dit Tétamo en son célèbre *Diarium*, p. 73, *repræsentatur genus humanum lapsum ob originale peccatum*. Au début le premier Adam ; à la fin, le second. D'un côté, le paradis terrestre ; de l'autre le jardin des Oliviers, le jardin de l'agonie. Ici, l'arbre de la science du bien et du mal ; là, l'arbre de la Croix. D'abord la chute, ensuite la réparation. Voilà la période qui représente la captivité du genre humain et qui résume l'histoire de tout homme : chacun de nous tient d'Adam et tient de Jésus-Christ dans une mesure qui varie. La captivité de Babylone ne fut qu'une image de cette captivité qui nous retenait en exil, loin de Jérusalem. C'est Jésus qui est le vrai Cyrus. Aussi le dimanche de la *Septuagésime* est le septième dimanche qui se trouve avant le dimanche de la Passion. Le temps de la Passion dans la pensée de l'Église se compose de deux semaines réunies, pour donner à entendre que cette époque est bien la *grande semaine*, la semaine de Daniel, pleine de saints et adorables mystères.

Dans cette saison, pour peu qu'on y prête attention, il se trouve une gradation ascendante de tristesse, *Septuagésime*, *Carême*, *Passion*. Dans la Septuagésime, *tempus prævium Quadragesimæ*, comme dit très-bien Tétamo, la couleur *violette* du deuil et de la tristesse paraît. L'*Alleluia*, le cantique de la patrie, ne doit pas retentir sur les rivages

de l'exil avant le jour de la rentrée dans la sainte Jérusalem. A Laudes, on ôte le Ps. *Dominus regnavit* et le *Jubilate,* et on les remplace par le *Miserere mei* et le *Confitemini*, « *eo quod magis congruant tempori pœnitentiæ,* » dit avec raison Tétamo. Le *Miserere*, à quelle place est-il mieux, qu'au début de la prière du point du jour, alors que le genre humain tombé criait à Dieu : *Ad te de luce vigilo ! Sitivit anima mea* ! Et le *Confitemini* n'est-il pas le chant de la bonté de Dieu qui vient à son secours : *De tribulatione invocavi Dominum, et exaudivit me in latitudine* ! sentiment parfaitement exprimé dans le verset de la même heure. Le Ps. *Dominus regnavit*, déplacé de Laudes, se dit à Prime, « *ne plane omittatur*; *congruit enim dominicæ*, *quia loquitur de creatione orbis terræ tum de resurrectione.* »

A partir de la Septuagésime on lit la *Genèse,* qui renferme l'histoire de la chute du genre humain, l'histoire de la promesse et la suite de la préparation évangélique. Alors apparaissent tour-à tour les principaux Patriarches, ancêtres du Libérateur des hommes : Jacob, Abraham, Joseph, Moïse. Parallèlement, les évangiles offrent une suite qui est en parfaite harmonie avec la saison. C'est d'abord la Parabole de la *Vigne:* voilà le travail de Dieu et le travail de l'homme ; la vigne c'est le genre humain. Vient ensuite la parabole de la *Semence* qui sous un autre forme présente le travail du divin Laboureur. Puis, dans le troisième, Jésus dit : *Voici que nous montons à Jérusalem* ! et pour montrer dans un exemple concret ce qu'il fera pour tout le genre humain, il guérit l'aveugle criant le long du chemin : *Domine, ut videam!* Jésus se met à l'œuvre. La tentation est au début de toutes les voies de Dieu. Il est tenté, et triomphe, et nous obtient en principe la grâce de triompher de tous les assauts individuels que nous avons à subir. Ce début est rude ; pour en adoucir la suite, la *Transfiguration* nous fait jeter un coup-d'œil anticipé sur la gloire à venir, qui nous attend dans la patrie. Mais pour y arriver par le chemin de la liberté, il y a un obstacle : cet obstacle, c'est le démon qui rend *sourd* et *muet*. Il faut un moyen, le *pain :* Jésus le multiplie dans le désert. Oui, redisons-le, il y a entre tous les évangiles une suite et une harmonie frappante : c'est une sorte de *Pater*, c'est la Rédemption marquée simultanément par

l'ancien et le nouveau Testament, synthèse admirable qui se résume en la personne divine de Jésus-Christ.

La chute est représentée par les *cendres*, qui rappellent la sentence de mort portée contre nous tous, et qui sont le symbole de la pénitence et de l'humilité. Plus de fleurs sur l'autel. Le jeûne déploie ses rigueurs salutaires et apaise la colère du Seigneur, ainsi qu'on le vit pour Ninive coupable. L'âme est au désert avec Moïse, avec Élie, avec Jésus. Pour l'office le rite du Carême commence, selon l'usage antique, au samedi. On dit vêpres avant dîner pour garder l'ancien usage de ne rompre le jeûne qu'après vêpres : « *Ad aliquod procul dubio illius veteris disciplinæ vestigium retinendum.* » Tous les jours de Carême, il y a des *évangiles* propres qu'on dit à toutes les messes qui ne sont pas *de tempore*, et pareillement des antiennes propres à *Benedictus* et à *Magnificat:* prescription touchante de la liturgie qui veut par là représenter ce qui est dit de Jésus-Christ dans le nouveau Testament touchant sa vie active : *Et erat quotidie docens in templo,* et cette parole du saint office : *Me etenim de die in diem quærunt et scire vias meas volunt.* A la fin de la messe du temps, on ajoute toujours une oraison *super populum.* Le peuple assistait autrefois à la messe qui était suivie des vêpres ; car, chose digne d'attention, cette oraison est toujours celle des vêpres. Toutes les formules de l'office se colorent sensiblement de l'esprit du temps. Le psaume *Qui habitat,* ce chant de l'âme qui espère en Dieu dans le fort du combat, est très-fréquemment employé. *Etenim,* dit Amalaire, *S. Ecclesia in majori certamine constituta... ideo hunc psalmum eo tempore frequentat in versibus qui Domini protectionem insinuant et adjutorium !* (*de Off. Eccl.* IV, 19). La tunique et la dalmatique étant des vêtements de joie, ne servent point en ce temps, et le diacre et le sous-diacre, dans les petites églises, servent en aube et ne portent que le *manipule* et l'*étole.* La solennité des noces est suspendue, comme peu compatible avec le jeûne et la sainte tristesse du temps. Beaucoup de diocèses, à l'exemple de celui de Rome, récitent chaque semaine un des offices consacrés à honorer la passion de Notre-Seigneur, dans l'une de ses circonstances ou l'un de ses instruments. L'antienne finale de la Vierge se ressent des saintes pensées de la sai-

son. On l'y invoque comme la *racine* d'où a germé Jésus, le salut ; comme la *porte* du ciel, par laquelle les saints entrent au Paradis ; comme *plus belle* que tous les élus, car c'est elle qui a eu la plus large part à la Rédemption. *Et pro nobis Christum exora!* Le verset l'implore contre *ses ennemis* à qui elle a brisé la tête, et l'oraison lui demande : *Ut a nostris iniquitatibus resurgamus.*

Pour entrer dans l'esprit de l'Église, tournons nos oraisons, nos lectures spirituelles et nos examens particuliers, vers l'*idée de la chute* et du *péché originel*; attachons-nous à bien nous connaître, à voir la part de la ruine qu'il y a en nous, nos *imperfections*, nos *défauts*, notre *passion dominante*, nos *mauvaises habitudes*, les *occasions* que nous trouvons d'offenser Dieu. *Humilité et Pénitence.* Réfléchissons à la charité de Jésus-Christ qui a daigné s'anéantir, prendre la marque et les obligations des pécheurs et nous racheter. *Apud Dominum misericordia, et copiosa apud eum redemptio.* Adorons-le et suivons-le dans sa *vie active.* Appliquons-nous à nous-mêmes la *rédemption* en *priant*, en *obéissant*, en combattant nos défauts et surtout en nous occupant de *bonnes œuvres.* Appliquons-la aux autres en priant pour la *conversion des pécheurs*, des *hérétiques* et des *infidèles ;* prions pour les *prédicateurs*, et pour tous ceux qui s'appliquent au saint ministère. Les *âmes* sont si précieuses, et Dieu les aime tant ! Si nous ne pouvons réciter aux jours indiqués les *litanies des saints* ou les *psaumes graduels*, récitons le lundi *l'office des morts*, ainsi que nous y exhorte le pape saint Pie V, bien qu'il ait supprimé l'obligation qui existait avant lui de réciter ces prières.

Si nous ouvrions les auteurs qui se sont occupés des rites sacrés, nous trouverions qu'ils enseignent d'un commun accord la doctrine qui vient d'être exposée. *Ecclesia tribus dominicis Septuagesimæ..... viam nobis ad Quadragesimam aperit,* dit Benoît XIV en son Institution XIV. *Quadragesimæ dies ante Pascha significaverunt laboriosam vitam in hac ærumna mortali*, remarque saint Augustin, *serm.* 243, éd. Gaume, t. v. Le même Père ajoute avec raison : *In qua ergo parte anni congruentius observatio Quadragesimæ constitueretur nisi confini atque contigua Dominicæ Passioni, quia in ea*

significatur hæc vita laboriosa? Amalaire, dans son admirable livre *de Officiis ecclesiasticis*, nous dit : *Ex verbis B. Augustini docemur per Septuagesimam designari præsens tempus quod volvitur septenario numero, et per Paschales dies qui sequuntur Septuagesimam futuram.* (Lib. IV, c. VI.) Nous aurons à le dire à l'occasion des octaves, le nombre sept est extrêmement symbolique et constamment employé dans l'Écriture sainte et dans la liturgie. Les sept semaines qui sont placées avant la fête de Pâques représentent, dit saint Augustin dans sa belle lettre à Januarius, la vie actuelle ; et les sept qui la suivent, la vie future. Quant à l'*Alleluia*, nous n'en finirions pas, si nous voulions rapporter les choses suaves et délicates qu'en ont dites les pieux liturgistes, si nous voulions redire les adieux touchants qu'on lui adressait aux vêpres du samedi qui précède la Septuagésime. Le jeûne qui, sous ses différents aspects, fait une partie plus ou moins considérable de la vie chrétienne, prêterait aussi matière à une foule de considérations qui doivent être omises en ce lieu.

Au quatrième dimanche de Carême, appelé *Lætare*, la sainte Liturgie tempère un peu la tristesse du temps. Les *fleurs* reparaissent sur l'autel, l'orgue reprend ses harmonies qu'il avait suspendues depuis l'ouverture de la sainte quarantaine, la couleur *rose* remplace la violette, et les ministres reprennent la tunique et la dalmatique ; l'introït, dit Durand de Mende, se chante sur le cinquième ton en signe d'allégresse, et à Rome, le Saint-Père bénit solennellement la *Rose d'or*. Ce dimanche est une sorte de jour de halte et de repos pour l'âme au milieu de sa course.

Vers la fin du Carême se place le *temps de la Passion*. « *Dies Passionis Domini*, dit Amalaire, *de Offic.* l. IV, c. XX, *computatur duabus hebdomadibus ante Pascha Domini.* » La croix, instrument de la Passion du Sauveur, est recouverte, avant les vêpres du samedi qui précède, d'un *voile* de couleur *violette* sans aucune image : *Velis violacei coloris in quibus non appareat ulla figura seu imago, ne insignia quidem Passionis.* (S. R. C. 4 aug. 1663 ad 3.) Cette couleur sombre est en rapport avec la tristesse du temps. La croix, cet astre d'ordinaire si brillant, est caché derrière un sombre rideau qui le dérobe à

la vue ; Jésus disparaît, selon cette parole de l'Évangile du jour : *Jesus abscondit se*. Le Sauveur se cacha alors en effet des Juifs, et il ne fut jamais plus caché que lorsque, dans le même temps, un nuage épais de tristesse et de douleur, figuré par les sombres ténèbres du Golgotha, enveloppa sa personne divine et sacrée. On voile aussi les autres croix et les images des saints qui sont dans l'Église, en signe de deuil.

« L'Eglise, dit Brillon, docteur et professeur en Sorbonne, l'Église, toujours conduite par le Saint-Esprit, ne fait rien qui ne soit raisonnable... Mais non-seulement tout à sa raison dans les pratiques de l'Église, ces pratiques sont encore une source féconde d'instructions en tout genre et il est vrai de dire que la lettre des cérémonies n'est pas moins savante et curieuse que l'esprit en est édifiant. » Pensée belle et juste que saint Pierre Damien exprimait plusieurs siècles auparavant, au chapitre XVII de son opuscule sur le *Dominus vobiscum* : *Nonnulla in ecclesiasstici observationibus fiunt quæ in superficie quidem frivola videntur et levia, considerata vero sublilius magnæ virtutis reperiuntur gravitate subnixa*. Oui, la liturgie est un livre écrit *au-dedans et au-dehors*. Le peuple le lit au-dehors, le prêtre doit le lire au-dedans et au-dehors, et en faire pénétrer le sens au peuple.

La croix est couverte d'un voile de deuil pour l'heure des vêpres du samedi avant la Passion, parce que c'est le soir que les ennemis du Sauveur complotèrent sa mort : *Idcirco in vespera*, dit l'abbé Rupert, *quasi post horam ejusdem concilii luctum publicum incipiat Ecclesia, suo Domino per omnia compatiens ut corpus capiti*. (Hom. 122.) A partir de ce moment, la sainte Église n'a plus qu'une pensée : le souvenir de la douloureuse Passion de Notre-Seigneur. On omet les suffrages, *ut scilicet*, dit Tétamo, *nostra intentio feratur in Christum solum*, et de plus, parce que c'est la mort de Jésus-Christ qui a été l'unique principe qui a formé les *Saints* et donné la *paix* à la terre en la réconciliant avec le ciel. Par un motif analogue, on ne lit plus à la messe que deux oraisons. A l'écriture *occurrente*, on lit les leçons de Jérémie, le prophète *des douleurs* et l'une des figures les plus frappantes de l'Homme-Dieu, souffrant et renié par son peuple. Le *Te Deum* et le *Gloria*, qui ont été suspendus dès le dimanche de la

Septuagésime, le sont encore, et de plus, pour augmenter la tristesse, on retranche le *Gloria Patri* de certaines parties de la messe et de l'office, en attendant qu'à partir du mercredi saint on le fasse disparaître tout-à-fait. On remarque ici de nouveau la progression déjà signalée : l'Église se livre à une tristesse qui va s'augmentant jusqu'au jour de la grande catastrophe.

Durant ces jours, l'oraison, la lecture spirituelle doivent n'avoir d'autre objet que ce personnage mystérieux qu'apercevait le Prophète : *Quel est celui-ci qui vient de Bosra? Il est beau dans son costume...; ses mains et ses habits sont couverts de sang...; c'est lui qui a serré le pressoir.* Dans sa sainte jalousie, il n'a voulu partager avec personne le bonheur de nous sauver; raisin mystérieux, il s'est écrasé lui-même, ne se réservant pas une goutte de sang. Les saintes âmes, aigles mystiques, sont attirées par cette odeur suave; elles accourent sur les cîmes du Calvaire où flotte l'étendard triomphal de la Croix. *Vexilla Regis prodeunt.* La matière de l'examen particulier reste toujours la même.

Avec le dimanche des Rameaux commence la grande semaine, *hebdomada major*, dont celle de la Passion n'était que le prélude et une faible partie. Cette semaine est grande et sainte à raison des adorables mystères qu'elle renferme. Elle s'ouvre par la procession du dimanche des Rameaux, cérémonie sacrée qui rappelle d'une manière si saisissante l'entrée solennelle de Notre-Seigneur dans la ville de Jérusalem, l'*Hosannah* si promptement, hélas! suivi du *Tolle*, et le *Benedictus* si vite remplacé par le *Crucifige!* La Passion étant le grand jour de Jésus-Christ, le divin Maître y va en triomphe. Le sanctuaire fermé qui s'ouvre au premier coup que le célébrant frappe avec la croix, rappelle que le ciel fermé pour les hommes n'a été ouvert que par la croix du Sauveur. Durant les trois derniers jours de cette semaine, les rites sacrés sont extraordinaires et comme bouleversés. L'Église semble prendre à tâche de dire à chacun de ses enfants ce que saint Augustin écrivait à l'un de ses amis : *Attende sanctissimum triduum crucifixi, sepulti et suscitati.*

Le mercredi saint, quand le soleil est plus près de son déclin que de

son midi, on commence l'heure *des ténèbres. Neque moveri debemus,* dit le cardinal Bellarmin, *ex eo quod in triduo ante Pascha, Ecclesia ipsa publice nocturnum officium et Laudes ad vesperam canere solet. Nam ratione mysterii deditaque opera ista fiunt : ideo enim tribus illis diebus officium matutinum sole occidente celebratur et in tenebras desinit : unde et nomen accipit : tum ut repræsentetur occasus Solis justitiæ, tum ut significentur umbræ gentis Judaïcæ quæ Dominum abnegaverat et crucifixerat. Quod idem extinctio candelarum et alia signa mæstitiæ quæ in officio illo exhibentur, satis aperte demonstrant.* (*De bon. op. in Particul.* I, c. XI.) Si durant le reste de l'année, la divine Psalmodie marche pour ainsi dire vers la lumière et en suit le cours, ici, elle cherche à s'allier avec les ombres et les ténèbres, et s'associe à leurs sombres effets. Nous ne pouvons dans ce court aperçu commenter les formules du saint office. C'est à ce propos surtout qu'il faut se rappeler cette belle parole d'un Père : *Cum ergo ipsa Ecclesia in Scripturis divinis verba vel alterat vel alternat, fortior est illa compositio quam positio prima verborum, et fortassis tanto fortior quantum distat inter figuram et veritatem.* Dans le sanctuaire, devant l'autel et du côté de l'*Epître*, et près du marchepied, est un chandelier triangulaire supportant quinze cierges de cire *jaune*, comme il est requis pour les enterrements. Pour rendre plus sensible l'idée qui préside à l'office des ténèbres, l'Église a si bien combiné ses règles et le nombre des lumières, que rien n'est plus remarquable que cette décroissance de la clarté durant les matines de ces trois jours. Il y a *neuf* psaumes aux trois nocturnes, il y en a *quatre* à Laudes avec un *cantique ;* cela exigeait *quinze* cierges en y comprenant celui que l'on voulait réserver pour un symbolisme plus expressif. C'est déjà une prescription bien touchante que celle qui veut que chaque fois qu'un psaume s'achève, le chandelier triangulaire qui s'élève en pyramide vers le ciel voie s'éteindre un de ses mystiques flambeaux.

Quand on est parvenu au cierge supérieur qui ne doit pas cesser de brûler, la rubrique veut qu'on aille par l'Église éteindre les autres lampes qui brûleraient devant les autels ; voilà les ténèbres qui vont s'augmentant. Il ne reste plus que les six chandeliers de l'autel. La

règle combine l'extinction de leur flamme avec les six derniers versets du *Benedictus*. A *ut sine timore*, on commence à les éteindre en débutant par le côté le plus digne et en alternant de sorte que les plus rapprochés de la croix brûlent les derniers et ne cessent d'éclairer qu'après les autres. Outre cette combinaison numérique, quelle est la raison de ces quinze cierges? *Non admodum facilis explicatu*, dit Tétamo, t. II, p. 86. Avec l'abbé Rupert, on peut y voir l'ensemble des saints Personnages qui brillèrent successivement dans l'ancien Testament et annoncèrent à différentes époques le Soleil de justice, ce qui n'empêche pas le peuple Juif de tomber dans les ténèbres de l'infidélité: *Qui prophetico sermone lucentes Solemque justitiæ nasciturum et passurum, tanquam stellæ præviæ nuntiantes, lumen divinæ scientiæ populo illi diversis temporibus infundere missi sunt.* (Hom. 148.) D'autres y trouvent l'image des apôtres et des disciples qui abandonnèrent le Sauveur au temps de la Passion. La première explication semble préférable. La lumière non éteinte, cachée un instant derrière l'autel, symbolise Jésus-Christ. Son absence, c'est-à-dire sa mort, amena un grand trouble qui cessa lorsqu'il reparut peu après brillant dans tout l'éclat de sa résurrection, ou encore c'est le Messie, d'abord rejeté par les Juifs, et revenant dans la plénitude et la fin des temps, éclairer ce peuple déïcide. Voilà les ténèbres, *tenebræ factæ sunt :* voilà les ténèbres qui aveuglèrent les Juifs malheureux, qui tuèrent, lapidèrent et mirent à mort successivement les prophètes qui leur furent envoyés, qui massacrèrent, mais sans pouvoir l'empêcher de ressusciter et de reparaître, le véritable Saint et le véritable Prophète.

Au jeudi saint, la croix de l'autel est couverte d'un voile blanc pour la messe ; l'orgue joue jusqu'au *Gloria in excelsis* inclusivement. « *De proditione Judæ*, dit Cavalieri, t. IV, p. 2, *agit collecta, epistola de Eucharistiæ sacramento, graduale de Christi obedientia usque ad mortem crucis, et Evangelium de lotione pedum, quæ cum omnia evenerint hac ipsa die, opus haud est insistamus in ostendenda eorum congruitate.* » En ce jour qui procurait tant de gloire à Dieu par l'institution de l'adorable Eucharistie, et précisément au *Gloria*, on sonne

toutes les cloches qui ensuite restent muettes en signe de deuil jusqu'au samedi saint. Une touchante crédulité les fait aller à Rome. Rome en effet est, comme l'Eucharistie, le sacrement de l'unité de l'Église. Le dépouillement des autels signifie le dépouillement de Jésus dans sa Passion, comme l'explique le psaume *Deus, Deus meus,* récité pendant cette cérémonie. Le lavement des pieds rappelle l'humilité touchante de notre divin Maître lorsqu'il daigne laver les pieds de ses apôtres. Les rites de ce jour exigent qu'en un lieu distinct du maître-autel on prépare avec soin une place où l'on porte en procession au chant du *Pange lingua*, et où l'on conserve avec religion la sainte Hostie consacrée d'avance pour le sacrifice du lendemain. Ce n'est donc pas une exposition que veut faire la sainte Église : ce n'est que la garde solennelle et *sous clef*, *clave obserato*, de l'adorable Hostie, jusqu'à la messe des présanctifiés. Cavalieri dit avec raison : *Etsi abusive* SEPULCHRUM *Christi appelletur, sepulchrum vere non est.* » (T. IV, p. 6.)

Le jeudi saint est le jour de l'institution du sacerdoce, c'est le jour de la communion générale du clergé ; c'est aussi le jour de la consécration des saintes huiles dans les cathédrales. De Jésus-Christ, souverain Prêtre, l'onction n'a cessé de couler par l'imposition des mains de génération en génération sur toute tête sacerdotale ; c'est le sacerdoce qui par les onctions distribue la grâce représentée par l'huile, et qui fait les rois, les martyrs, les prophètes et les saints. *Chrisma*, dit excellemment l'abbé Rupert, *sacramenti Christi signum est cujus et virtutem continet.* (Hom. 140.) La consécration des saintes huiles est donc admirablement placée à ce jour. Nous aurons à revenir sur ce point en parlant des sacrements.

Les rites du vendredi saint sont aussi éloquents que faciles à comprendre : le chant de la Passion ; des oraisons ferventes adressées au ciel pour tout le monde en ce jour où Jésus pria pour ses ennemis qui le faisaient périr, l'adoration de la croix, *bois béni par qui a été accomplie toute justice*, l'interruption du sacrifice, ces cérémonies conviennent parfaitement au jour où Jésus mourut sur la croix pour le salut de tous les hommes, et, pontife unique, offrit tout seul son sacrifice : *Torcular calcavi solus.*

Vient le samedi saint. *Mysticam J. C. requiem in sepulchro, ejusque descensum ad inferos seu mysterium sepulturæ Christi hodierna die colit Ecclesia*, dit Gavantus, t. IV, p. 173. Le feu ancien ayant été éteint, le nouveau est tiré par le fer de la pierre hors des portes de l'Église. Ce rite signifie, selon les liturgistes dont Tétamo est ici l'interprète, la vieille loi qui s'éteint et la nouvelle qui, radieuse et tout embrasée du feu de la charité, sort des plaies de Jésus, qui souffrit hors de Jérusalem. *Ignis vetus extinctus et novus de lapide elicitus significat* : 1° *legem veterem extinctam et novam a Christo Domino institutam;* 2° *Christum Dominum, lege veteri extincta, ignem Spiritus Sancti nobis adduxisse... unde lapis de quo ignis excutitur, Christum significat, qui est lapis.* » Pareillement, les cinq grains d'encens bénits et placés en forme de croix sur le cierge pascal *significant quinque plagas.* (Diar. II, p. 245.) C'est le grand caractère de la loi nouvelle d'être lumière et amour. Et comme ce feu sacré s'est promené dans tout le monde, c'est-à-dire dans toute l'Église, en faisant connaître et glorifier la sainte Trinité, on porte un cierge triple que l'on allume à trois reprises en chantant avec raison : *Lumen Christi!* voilà la lumière : *Salve lux!* Il faut remarquer cette marche croissante de la lumière de la porte de l'église jusqu'au sanctuaire. Au chant si magnifique de l'*Exultet*, on allume le cierge pascal : *Significat autem cereus Christum resurgentem*, dit Benoît XIV, inst. XXXIX, après tous les liturgistes.

Ce cierge doit être non de *fer-blanc* (très déplorable invention de l'esprit anti-liturgique), mais de cire. Tirée par l'abeille du suc des fleurs, la cire se blanchit laborieusement, belle et pure image de l'humanité de Notre-Seigneur produite par Marie, abeille mystique nourrie de toutes les vertus, broyée et rendue éclatante dans la Passion : *Propter passionem,.. gloria coronatum.* L'abbé Rupert ajoute : *Linum quippe de terra natum multis attritum pressuris ad nivei candoris honorem et levem subtilitatem pervenit.* (Hom. 53.) Ce cierge est placé *super distincto candelabro in plano posito a cornu evangelii.* (S. R. C. 14 jan. 1845, ad 2.) C'était en effet ainsi que se montrait Notre-Seigneur après sa résurrection, *distinct*, si l'on pouvait parler ainsi, et du côté

droit. Enfin, d'après toutes les bonnes traditions, ce cierge, symbolique par excellence, est plus gros que les autres cierges et il est renouvelé chaque année. On l'allume aux offices solennels jusqu'à l'Ascension.

Disons-le en gémissant, on traite avec bien peu de respect un objet que la liturgie a en si grand honneur. Ici, c'est un ridicule tuyau de fer-blanc ayant au lieu des grains d'encens, cinq têtes métalliques ; là, c'est un petit cierge fort ordinaire. Ici on place le cierge pascal sur une tige de fer assujettie au mur ; là, il est sur l'autel ; ailleurs le regard le cherche vainement.

C'est du feu du samedi saint que sont allumées les lampes de l'Église, en sorte que si elles ne s'éteignaient pas, ce serait un feu sacré qui brûlerait toujours devant le Saint-Sacrement.

Le samedi saint est le jour baptismal par excellence, selon la remarque de l'Apôtre enseignant que ceux qui sont baptisés le sont dans la mort de Jésus-Christ. (*Rom. VI*, 3 *et suiv.*) De même que le Christ fut enseveli dans la terre, de même le catéchumène était enseveli sous les eaux et y lavait tous ses péchés : *Mare rubrum significat baptismum*, dit S. Augustin. *in Joan.* tr. XLIV, n. 3. De là, les instructions ou leçons préparatoires pour instruire les catéchumènes, au nombre de *douze : Et significat*, dit Cavalieri, *duodecim apostolorum doctrinam qua imbuuntur catechumeni*. (T. IV, p. 177.) On va en procession aux fonts baptismaux. L'Occident est le pays des ombres et des ténèbres, et désigne les nations païennes assises dans l'ombre de la mort. Aussi est-ce de ce côté que sont surtout placées les cloches qui appellent à haute voix les infidèles à la participation de la lumière de l'Évangile. Dès lors, il devient facile de saisir la raison pour laquelle les fonts baptismaux doivent se trouver à gauche de l'entrée par le portail de l'Occident. On en fait la bénédiction solennelle avec des rites et des prières d'une incroyable magnificence, rites et prières que nous exposerons plus tard. On revient à l'autel en chantant et doublant les litanies des Saints.

La bénédiction des fonts ne se peut faire que dans les églises où l'on baptise.

Après ces rites si éloquents, commence la messe, qui n'a pas d'introït, les cérémonies précédentes lui en servant suffisamment. Cette messe se ressent de l'allégresse pascale. Le *Gloria* y retentit, et les cloches, s'ébranlant dans leur tour, sonnent la joie. Après l'épître, l'*alleluia* revient aussi. Alleluia *quoddam gaudii stillicidium*, dit l'abbé Rupert ; goutte de rosée céleste, image de Jésus-Christ, la parfaite louange du Père. *Hoc hebraïcum nomen remansit ut peregrinum ab hac vita gaudium signaret* (Rup., Hom. CLXX, n. 30). Les vêpres sont très-courtes parce que l'office ayant jadis occupé presque toute la nuit, on ne pouvait plus le prolonger : la grande fête de Pâques réclamait toute l'attention des fidèles.

Telle est la troisième saison de l'année ecclésiastique, telle la marche de sa tristesse toujours grandissante : trois semaines de transition, le Carême, la Passion, la Semaine sainte, ses trois derniers jours, tel est le *tractus*, le trait figuré, parce que, après l'épître, il remplacait les *alleluia*. Heureux qui gravit ces degrés : heureux qui d'Adam arrive à Jésus ! « A quelle sublime perfection n'arrivera pas bientôt le bon prêtre, et quel trésor de grâces et de mérites n'amasse-t-il pas tous les jours pour le ciel, si sans jamais se démentir il observe son cérémonial en vue de Dieu et en esprit d'obéissance à l'Église ? » (Mgr de Montréal, *Cérém. expliq.* p. XXVII.)

H. GIRARD.

Officium hebdomadæ sanctæ, secundum Missale et Breviarium Romanum. Mechliniæ, H. Dessain, 1865. In-32, 443 pp. 2 fr. 50.

Nous recommandons volontiers cette belle édition, en rouge et noir, des Offices de la semaine sainte. Comme celle de 1857, imprimée dans le même format, chez le même éditeur, elle comprend l'office du jour avec la Messe depuis le dimanche des Rameaux, et l'office complet du jour et de la nuit depuis le jeudi saint jusqu'après l'octave de Pâques. Mais elle se distingue de sa devancière par une heureuse innovation : l'office de Pâques, lequel se récite pendant tout l'octave, s'y trouve sans aucun renvoi, même pour les petites heures et pour complies. C'est une disposition qui, sans aucun doute, rendra l'usage du livre beaucoup plus commode, et par là même le fera rechercher davantage.

E. HAUTCŒUR.

CORRESPONDANCE.

Châlons, le 25 janvier 1865.

MONSIEUR LE RÉDACTEUR,

En renouvelant mon abonnement à votre excellente *Revue des Sciences ecclésiastiques*, je vous prie de me permettre quelques observations rétrospectives sur un article publié plusieurs années avant que je fusse votre abonné.

Cet article, ayant pour titre *la Barrette à trois cornes, son symbolisme*, etc., se lit à la page 575 du tome IV. Il est écrit dans un esprit qui a toutes mes sympathies ; mais il va, à mon grand regret, beaucoup trop loin, lorsqu'il affirme, comme *un point hors de doute et hors d'atteinte, que la barrette liturgique, pour tout le monde, doit n'avoir que trois cornes : la quatrième doit manquer entièrement.*

Benoît XIV n'est pas à beaucoup près aussi absolu. Après avoir dit l'origine de la barrette, qui dans le principe n'était que d'étoffe sans consistance, il ajoute : *Progressu vero ætatis pileolis subsui cœptum haud ita molle pannum, quatuor ut nunc apud Hispanos cuspidibus, vel tribus tantum excitatis, ut fit in Italorum presbyterorum birretis* (*de Sacrific. Missæ*, lib. I, cap. IX — *Cursus theol. complet.*, J. P. Migne, t. 23, col. 912).

Jean Fornici étend encore davantage le domaine de la barrette à quatre cornes. Dans ses Institutions liturgiques *ad usum seminarii Romani*, édition de Rome, 1825, revêtue de plusieurs approbations et de l'*imprimatur*, il enseigne ceci (1re partie, ch. X, p. 79) : *Erat autem birretum rotundum a sua origine, ut ex antiquis tabulis* (1) *et sepulcralibus figuris luculenter apparet. At cum digito assidue apprehenderetur, sensim cornua quædam adeptum est, quæ deinde, solida et forti tela*

(1) Un antique tableau peint sur bois et représentant la consécration de la cathédrale de Châlons-sur-Marne, par le Pape Eugène III, nous offre un spécimen de ces bonnets primitifs. Cette précieuse peinture vient d'être placée dans la sacristie de la Cathédrale.

subsuta, Itali in tres, Germani, Galli et Hispani in quatuor per modum crucis angulos sublevarunt.

Donc, ce n'est pas un point hors de doute et hors d'atteinte que la barrette liturgique *pour tout le monde* doit n'avoir que trois cornes.

Mais continue l'auteur de l'article : *C'est ainsi prescrit, donc c'est ainsi que cela doit être.* En effet, il avait dit en commençant : *Le décret* 4991, *du* 7 *décembre* 1844, in Venusin. *défend aux docteurs de porter au chœur et dans les processions la barrette à quatre cornes.*

Ce décret, je le respecte comme émanant d'une imposante et légitime autorité; mais il n'a force loi qu'au delà des monts où la barrette à quatre cornes équivaut à nos bonnets de docteur. Il a donc une raison d'être pour les églises d'Italie, tandis qu'il n'en a pas dans les diocèses de France — pour ne parler que des nôtres — où la barrette liturgique a toujours eu quatre plis saillants.

Ce décret n'est pas entendu différemment par un des plus zélés apôtres de la liturgie romaine, Mgr. de Conny. A la page 30 de la 3e édition de son *Cérémonial Romain*, il a une note ainsi conçue : « En Italie, la barrette à quatre cornes est propre aux docteurs ; mais « il ne la portent que dans les actes académiques, et un prêtre docteur « ne peut s'en servir à l'église (*S. C. R. in Venusina,* 7 *decemb.* « 1844). »

Un mausolée élevé en 1657 à la mémoire du cardinal de Bérulle, et qui se voit dans la chapelle des Religieuses Carmélites de la rue d'Enfer, 65, à Paris, justifie, quant aux usages italiens et français de la barrette, l'enseignement de Fornici et de Mgr de Conny. Le cardinal, à genoux sur le sarcophage, tient dans ses mains, pieusement jointes, la barrette à trois cornes qu'il a reçue de Rome, et, dans un bas relief représentant Son Éminence frappée d'apoplexie à l'autel, on voit au lutrin un clerc avec une corne de plus à sa barrette qu'on peut appeler française.

Nul doute que si, en dehors de l'Italie, la barrette à trois cornes est prescrite par les Ordinaires, l'usage n'en devienne obligatoire pour les membres de leur clergé. C'est à eux que s'adressent ces paroles de Mgr. de Conny : « Lorsqu'on porte, comme à Rome, la barrette à trois cornes,

« l'angle dépourvu de corne se place au-dessus de l'oreille gauche « (*loc. cit.*, p. 29). »

Mais quel peut être le symbolisme de la barrette *liturgique* à quatre plis saillants ? Est-elle, comme l'insinue l'article en question, l'enseigne de la présomption et de l'orgueil ? Non sans doute, et avec de graves auteurs et même des conciles, nous voyons tout simplement, dans cette barrette parfaitement régulière, la figure de la croix, que nous a déjà signalée Fornici.

Les annotateurs de Ferraris (édition de Migne, t. I, col. 1309, n. 14) disent que *progressu temporis solida tela subjecta, birretum a rotundo quadratum evasit, in superiori ejusdem parte etiam quatuor angulis elevatis, qui crucis formam referunt. Itali tamen*, soit dit en passant, *unico angulo submisso, tres ad honorem SS. Trinitatis elevaut ;* ce qui prouve qu'on peut voir dans les trois cornes de la barrette autre chose qu'un signe d'infériorité. C'est la barrette crucifère que prescrit un concile d'Aix : *Birretum semper gerant clerici in modum crucis consutum, ut ecclesiasticos homines decet.* Le concile de Malines, en 1607, dit que les clercs doivent porter.... *clericale birretum quod est ecclesiasticorum hominum proprium, ad crucis formam confectum.* C'est pourquoi, d'après l'abbé Pascal, qui me fournit ces citations, quelques auteurs veulent que le clerc baisse la barrette avant de la mettre sur la tête, en signe de vénération de la sainte croix (*Origines et Raison de la Liturgie cath.* Migne, col. 142).

La barrette prescrite par ces conciles était la coiffure ordinaire des ecclésiastiques ; ils la portaient en tout temps, *semper gerant*, aussi bien hors de l'église que dans le lieu saint : on ne leur en impose pas deux comme aux docteurs italiens qui font partie du clergé.

Ces réflexions que je vous soumets, M. le Rédacteur, ne sont-elles pas de nature à prouver que la barrette à trois cornes n'est pas obligatoire *pour tout le monde*, et qu'on ne doit pas juger défavorablement *le clergé de tout un diocèse portant dans ses processions la barrette à quatre cornes et ne se doutant nullement* qu'on puisse l'accuser *de commettre une inconvenance liturgique* ?

J'ai l'honneur d'être, etc. BÉGIN, chanoine.

BIBLIOGRAPHIE.

Études littéraires sur les Poètes bibliques, par Mgr PLANTIER, évêque de Nîmes. 2e édition, revue et considérablement augmentée. 2 vol. in-8o. Paris, Giraud, libraire-éditeur.

Les leçons données par Mgr Plantier à la Faculté de théologie de Lyon ont été réunies sous ce titre. Une première fois, il y a vingt ans, M. l'abbé Plantier cédait probablement au désir de ses élèves en publiant la première partie de son Cours. Aujourd'hui, des personnes soigneuses de sa gloire, ont arraché à l'Évêque de Nîmes les œuvres de sa jeunesse qui se rattachaient au genre de la primitive publication, et nous ont donné deux beaux volumes. Elles ont compris que l'heure était venue de tirer des cartons, où ils étaient enfouis, ce que Mgr Plantier s'est plu quelquefois à appeler des essais de jeunesse. On l'a observé avec raison : la postérité en eût voulu aux amis de l'Évêque de Nîmes de ne pouvoir suivre ce grand esprit dans ses mouvements divers. « L'enfant de chœur de province » — c'est ainsi que l'on parlait alors — que Mgr Affre avait appelé à prêcher la retraite pastorale au clergé de Paris, et dont il avait fait le successeur de P. Lacordaire à la chaire de Notre-Dame, ne nous eût pas été assez connu. Mgr Plantier s'est laissé arracher ses *Études littéraires sur les poètes bibliques,* au moment où cette œuvre d'un jeune professeur n'apparaît plus que comme l'aurore d'une pleine lumière. On n'a plus à craindre, comme autrefois, les ascensions rapides qu'elle présageait. L'adolescence pouvait lire jadis la première partie de l'ouvrage avec ce bonheur qu'éprouvent des âmes jeunes à laisser les fibres de leur cœur vibrer sous l'action d'une main qui les connaît et qui les touche. Les admirateurs d'un grave écrivain seront loin de s'offenser aujourd'hui de le voir, à ses débuts, traiter avec une grâce digne de leur objet les questions les plus délicates de la poésie biblique.

Je ne puis essayer une analyse de ce travail : l'espace dont je dis-

pose ne me le permet pas, et j'avoue que j'en suis médiocrement fâché. C'est assez d'avoir dit à nos lecteurs que les cartons de l'Évêque de Nîmes viennent de s'ouvrir à eux. Ils savent, mieux que je ne saurais le dire, que c'est là une bonne fortune, et il est fort inutile que je cherche par des détails à appeler leur attention sur des œuvres qu'ils ont coutume de rechercher avec avidité.

Les éditeurs me permettront de leur faire un reproche. L'auteur s'était contenté d'un titre qui me semble trop modeste, et dont le vulgaire, qui ne lit rien et qui juge de tout, avait abusé pour dire que, sous une forme un peu profane, l'abbé Plantier s'était livré à des études superficielles sur les saintes Lettres. C'est le sort de toute œuvre originale de soulever quelque contradiction. Il est vrai que cette appréciation ne nuisit ni au livre ni à l'auteur. Elle était trop évidemment injuste pour aboutir : l'ignorance et la pédanterie, incapables d'essayer des Lettres sacrées une semblable analyse, avaient pu s'unir pour la formuler, mais étaient impuissantes à l'accréditer auprès du public sérieux. N'importe, j'aurais voulu que les nouveaux éditeurs eussent choisi un titre qui ne nous indiquât pas simplement le côté séduisant et agréable de cet ouvrage.

Il est vrai que ce titre même serait, pour un auteur moins connu, une recommandation. L'érudition nous pèse, elle nous ennuie. Si l'on craint nos dogmes au point de ne pas en aborder l'étude, on ne redoute pas moins les livres où il a plu à l'Esprit de Dieu de les formuler, sous le vain prétexte qu'ils gardent leur austérité jusque dans la forme qui les revêt. Or, le livre dont je parle montre jusqu'à l'évidence qu'il convient de penser tout autrement des auteurs inspirés et de leur œuvre. L'auteur met les questions dogmatiques, et jusqu'aux questions techniques, à la portée de son temps. Ce n'est pas qu'il les abaisse : il nous élève, au contraire, à leur niveau, mais sans que nous apercevions qu'il nous porte. Son élan se fait accepter sans qu'on sache qu'on le subit, et, descendus des hauteurs sereines où il nous a conduits, nous sommes tout étonnés d'avoir vu si loin et si juste, tandis que nous voguions sur des flots harmonieux dont les élévations n'avaient pour nous aucune tristesse.

Tel est, ce me semble, le principal mérite de cet ouvrage. J'ai tenu à le signaler, et je rends grâces à l'auteur de s'être moins inspiré de prétentions que tout le monde eût trouvées en lui fort légitimes que des besoins et des goûts de ses lecteurs.

A. Gilly.

Theologisches Literaturblat.—Bibliographie théologique,

L'Allemagne vient de se donner un nouvel organe théologique et littéraire. C'est M. Reusch, connu par d'importants travaux, qui a accepté de publier cette feuille périodique, avec le concours de ses collègues, les professeurs de la Faculté de théologie catholique de Bonn, et la coopération de près de cent cinquante savants appartenant à diverses universités. Les plus beaux noms de la science catholique allemande se sont groupés autour de celui de M. Reusch, sans aucune distinction d'école ou de parti. On y voit, à part MM. Dieringer et Hilgen, les deux doyens de l'Université de Bonn, MM. Alzog, Bisping, Danko, Dœllinger, Haneberg, Héfelé, Hülskamp, Kuhn, Knoodt, Maier, Reinke, Reinkens, Rump, Schegg, Scholz, Thalhofer, Welte, Zukrigl, etc. La manière dont cette feuille s'annonce a permis ce rapprochement.

Ce n'est point, en effet, une Revue théologique, où l'on doive publier des travaux sur des sujets spéciaux. C'est un journal littéraire qui s'occupera des ouvrages théologiques déjà publiés et des articles importants des Revues qui ont trait à la science théologique. Les livres de philosophie, d'histoire, de philologie, ceux qui traitent de l'enseignement, de l'art, des sciences naturelles, du droit et de l'économie sociale n'en seront pas exclus. Les rédacteurs se proposent de nous les faire connaître par une analyse consciencieuse, accompagnée d'appréciations et de vues générales sur l'état de la science antérieurement à ces publications et les progrès qu'il lui reste encore à faire.

Afin que chaque critique conserve la plus grande liberté d'appréciation, il est convenu que la rédaction ne prend aucunement la responsabilité des articles. Elle la laisse tout entière aux signataires qui se trouvent ainsi les uns vis-à-vis des autres dans une indé-

pendance absolue. La limite de cette liberté est fixée uniquement par l'enseignement de l'Église. Il fallait ces conditions aux professeurs allemands : la nouvelle feuille est un terrain neutre où chacun pourra librement exposer ses idées scientifiques. Elle paraît le 1er et le 15 de chaque mois, et coûte en Allamagne un thaler (3 fr. 75) par trimestre. Les numéros sont de 32 pages, grand in-8° à deux colonnes. Nous avons sous les yeux les deux premiers qui contiennent treize comptes-rendus et dix notices abrégées sur des ouvrages allemands ou étrangers.

Les articles à la fois littéraires et scientifiques, déjà publiés, nous font bien augurer de ceux qui leur succéderont. Ce n'est pas de la critique littéraire telle qu'on la fait trop souvent chez nous, et qui aboutit à nous faire connaître le critique au préjudice de l'ouvrage dont il parle. Les comptes-rendus de la Bibliographie théologique n'ont rien de solennel : ils sont simples comme la science. L'auteur de l'article a lu le livre : il l'analyse simplement, chapitre par chapitre, avec une aisance qui n'exclut ni l'élévation des pensées ni les réflexions judicieuses. Puis il consigne, avec le même sans façon, ses vues personnelles, sans viser à l'effet ou à l'éclat. On le voit composant son article avec le même abandon avec lequel il rendrait compte d'une lecture dans un cercle d'amis. Les moins initiés peuvent ainsi profiter de lectures faites avec une souveraine intelligence des questions, et les savants eux-mêmes, de livres que leurs occupations ne leur permettraient pas toujours d'aborder, et vers lesquels parfois aussi leurs études spéciales pourraient ne pas les porter.

C'est un bon exemple que nous donne l'Allemagne catholique. Que d'hommes judicieux qui lisent en France, et ne lisent pas pour eux-mêmes ! Il serait si facile, à l'aide d'un recueil analogue, de profiter de leurs lectures et des traits de lumière que, dans un compte-rendu, en même temps simple et complet, ils sauraient répandre sur un point scientifique développé dans un ouvrage analysé et discuté par eux !

A. Gilly.

Ascétiques divers.

La librairie Casterman vient de rééditer plusieurs ouvrages de piété de M. l'abbé Coulin, missionnaire apostolique et chanoine de Marseille. Nous avons remarqué, dans cette intéressante collection, l'ouvrage en 2 volumes intitulé : *le Mariage*, un autre sur *la Divine Eucharistie* (2 vol.), sur *la Virginité*, et enfin l'*Année du pieux fidèle*. Ce dernier, qui formera 12 volumes, est divisé en deux parties : la première comprend le temps liturgique qui se trouve entre l'Avent et la Pentecôte; la seconde renferme tout le temps qui s'écoule de la Trinité jusqu'à l'Avent. Nous ne serons que l'humble écho des approbations épiscopales de NN. SS. de Marseille et de Poitiers, ainsi que du T. R. P. Abbé de Solesmes, en signalant comme très-utiles et en recommandant spécialement au clergé et aux fidèles les ouvrages de M. le chanoine Coulin. L'auteur s'y montre constamment homme de doctrine, de zèle et de piété solides. Ses petits volumes sont remplis d'onction et de lumière; ils sont pratiques et l'auteur y a su éviter la banalité et la monotonie des redites. On voit que l'auteur connaît les misères et les secrets du cœur humain, les travers de la societé, les aberrations du monde, les illusions auxquelles la piété elle-même est sujette. Il sème à pleines mains les réflexions morales et les leçons pratiques : il écrit avec cette élégante simplicité qui sied si bien à de tels ouvrages. — L'*Année du pieux fidèle*, en particulier, est déjà le *Vade mecum* d'un grand nombre d'ecclésiastiques et de curés qui ont rencontré dans cette collection liturgique l'étude consciencieuse desbonnes doctrines, des développement puisés aux sources intarissables des saintes Écritures et des Pères, et dans l'application des principes, une méthode sûre et facile à suivre. Quant aux fidèles, ils trouveront là un manuel complet du dogme et de la morale chrétienne, pour chaque fête et chaque temps de l'année liturgique une lecture pleine d'instruction et de profit, un aliment substantiel et doux à leur piété.

E. Barbé.

—

Théologie du Catéchiste, par M. l'abbé LECLERCQ, prêtre de Saint-Sulpice, directeur au grand séminaire de Rodez. Tome II.

Nous venons de lire le second volume de cet ouvrage dont nous avons déjà parlé dans l'un de nos précédents numéros. Cette lecture confirme à d'autres points de vue l'impression que nous avait laissée l'examen du premier.

Rendons hommage aux qualités qui distinguent le pieux et docte Sulpicien qui a mis son nom en tête de ce second volume. Il écrit avec facilité, on le lit avec plaisir ; son livre renferme de forts bons détails et il se présente sous une forme typographique attrayante.

Pour nous acquitter du rôle de critique qui nous est confié, après avoir fait la part du bien, et nous voudrions la faire encore beaucoup plus grande, qu'il nous soit permis de noter quelques observations, soit particulières, soit générales.

La *Théologie* du catéchiste est trop courte. Ce défaut qui règne dans tout l'ouvrage et le fait par là même manquer à son titre, se remarque surtout dans la partie consacrée aux sacrements, où tant de détails pratiques et positifs sont à indiquer aux fidèles et surtout à ceux qui ont à instruire les autres. A la page 20, nous aurions voulu que l'on citât l'Encyclique du Saint-Office du 4 août 1856 qui proscrit *généralement* les abus superstitieux dont il est parlé dans cet endroit. Il résulterait de cette citation que l'*Église* a plus fait peut-être que les déclarer *illicites dans certains cas soumis à sa décision*. A la page 66, nous aurions désiré que l'on ajoutât un mot encore sur les devoirs que tous les fidèles ont à remplir envers les supérieurs ecclésiastiques et en particulier envers Notre Saint-Père le Pape. Le mal ne sera jamais de parler souvent et avec force de ce sujet. Le mal est que par le passé, il n'en a pas été assez question dans les catéchismes et dans la chaire. Aujourd'hui surtout, le grand besoin qui se fait sentir, c'est qu'on réveille la *dévotion au Pape*, selon la belle expression du P. Newman. Frappés du peu de connaissance que nous avons en France des prérogatives du Chef de notre sainte religion, plusieurs saints prélats ont donné sur cet important sujet des mandements ou même des caté-

chismes spéciaux. Nous aurions été heureux de voir l'auteur de la *Théologie* insister sur le grand devoir de la piété chrétienne envers celui qui selon la foi catholique est *le Père de tous les chrétiens* : *Patrem omnium Christianorum. Tes père et mère honoreras !*

A la page 130, dans la note, il est dit que les fêtes de Noël, Pâques, la Pentecôte, l'Assomption et la Toussaint, partagent *parfaitement l'année ecclésiastique*. On serait plus dans le vrai si l'on disait que ces grands jours sont distribués à des espaces assez considérables pour que les fidèles les moins fervents puissent les choisir comme époque de communion. Mais il n'est pas exact d'avancer qu'ils partagent *parfaitement l'année ecclésiastique*. Ce cycle religieux comprend en effet : 1° le temps de l'Avent : 2° le temps de Noël : 3° la période de la Septuagésime à Pâques : 4° celle de Pâques à la Pentecôte : 5° celle de la Trinité à l'Avent. Or, c'est précisément dans cette dernière fraction de l'année liturgique que sont englobées les deux fêtes dont l'estimable auteur assure qu'elles *partagent parfaitement l'année ecclésiastique*. Cette inadvertance justifie quelque peu le reproche qui a été adressé à certains séminaires de France, de ne pas insister assez sur le côté liturgique de l'éducation des jeunes élèves et de ne pas leur donner à un degré suffisant non pas le zèle, mais même la connaissance des prescriptions relatives à tous les rites sacrés. La vie intérieure est souverainement indispensable, cela est certain ; mais le jeune élève sera curé ; qu'il ait donc le goût, le sens et la connaissance de tous les détails du culte divin. Telle qu'elle est rédigée *simpliciter*, la note de la page 136 supposerait que les évêques dispensent *jure proprio* dans les matières d'abstinence. Il eût mieux valu ajouter ces quatre mots, *en vertu d'un indult pontifical ;* car il s'agit ici d'une loi supérieure et générale.

Nous aurions pu multiplier les remarques de ce genre, et indiquer plusieurs omissions qui se font remarquer dans un ouvrage destiné pourtant à servir de *Théologie* au catéchiste.

Voici quelques observations sur des points encore plus importants. A la page 195, on lit de l'enfant qui meurt sans baptême : « C'est une douleur dont une mère chrétienne ne se console pas, de se voir arracher, pour l'éternité et sans aucune espérance de le retrouver au ciel,

l'enfant à peine détaché d'elle-même. » Et dans une note indiquée au bout de ce passage et placée au bas de la même page, on lit : *Cela, et cela seul est de foi*. Nous trouvons dans le saint Concile de Florence : *Illorum autem animas, qui in mortali peccato, vel cum solo originali decedunt, mox in infernum descendere, pœnis tamen disparibus puniendas*. On sait que les théologiens ont émis sur ce passage des opinions diverses, et il peut sembler qu'après ce texte non seulement *ces opinions ne sont tenues qu'à être raisonnables*, mais qu'elles le sont en effet, l'Église les tolérant et n'ayant encore rien défini à cet égard. Le vénérable auteur fera peut-être bien de revoir ce passage de son livre.

La note de la page 227 parle « de nos mérites heureusement absorbés et transformés » en ceux de Jésus-Christ, « comme un peu d'eau dans un vin généreux. » N'y aura-t-il pas ici quelque légére confusion dans l'esprit du catéchiste qui lira ce passage? Nos mérites, dans le saint mystère de la grâce, disparaissent-ils vraiment de la sorte ? L'eau est-elle vraiment absorbée par le vin ? Il y a union très-grande, mais y a-t-il absorption et transformation ? Les mots ne vont-ils pas un peu au-delà de la pensée? Voici encore un autre doute que nous proposons. A la même page 227, on lit à propos des apparences eucharistiques, la transubstantiation étant opérée : *Ces apparences n'ont aucune réalité, elles paraissent être et ne sont pas...* La pensée est-elle exactement rendue ? Le Concile de Trente, sess. XIII, can. 2, ne dit-il pas : *Manantibus duntaxat speciebus panis et vini ?* Le 2e article de Wicleff n'est-il pas celui-ci : *Accidentia panis non remanent sine subjecto in eodem sacramento ?* Le Concile de Latran ne définit-il pas que le corps et le sang du Seigneur est vraiment contenu sous les espèces du pain et du vin, *veraciter contineri ?* Or, y sont-ils véritablement contenus, si ces apparences n'existent pas? Les théologiens ont émis, on le sait, un très-grand nombre d'opinions sur ce point : *toutes sont tenues à être raisonnables*. Mais celles qui sont le plus en harmonie avec l'ensemble de la doctrine paraissent assurément celles qui maintiennent l'existence des apparences seules. Il eût été peut-être à propos d'en avertir le catéchiste, quand, embrassant celle qui leur refuse

d'être, on disait : *Elles sont comme l'ombre d'un corps disparu.* Pour une *Théologie* du catéchiste, il paraît y avoir en ce lieu une petite lacune à combler, quelque chose à retoucher. Ces mots *forme, vide, apparence illusoire,* paraissent malheureux en pareille matière. Il vaudrait mieux dire avec saint Thomas : *Accidentia autem sine subjecto in eodem subsistunt, ut fides locum habeat, dum visibile invisibiliter sumitur aliena specie occultatum ; et sensus à deceptione reddantur immunes qui de accidentibus judicant sibi notis.*

Il y aurait pareillement à soumettre au respectable auteur quelques observations sur la manière dont il parle (p. 251) du grand sacrifice qui a opéré le salut du monde. Tout en tenant compte du contexte, on lit avec une pénible impression des paroles comme celles qui suivent : « Le sang divin répandu à la croix n'aurait par lui-même aucune valeur,...» parce que dans la doctrine enseignée en ce lieu, tout lui vient de « la volonté qui l'a offert. » De telles expressions ne paraissent pas suffisamment reconnaître la valeur intrinsèque et infinie que donnait à ce sang divin l'union hypostatique. Il était d'un prix inexprimable et c'était la volonté d'un Dieu qui l'offrait : deux choses qu'il ne faut point séparer ici.

Il est bien entendu qu'en de telles matières, nous ne tranchons pas : nous exposons au vénérable auteur ce qui nous semble pouvoir fournir matière à quelques réflexions. Quant à l'esprit général du livre, il est le même que dans le premier volume, et nous ne pouvons que renvoyer aux observations déjà faites. H. Girard.

CHRONIQUE.

1. La S. C. de l'Index, par décret du 19 décembre 1865, promulgué le 23, a prohibé les ouvrages suivants :

Codice Ecclesiastio Siculo con note ed illustrazioni, opera dell' Avvocato Andrea Gallo : Palermo 1847.

Philosophie religieuse. Terre et Ciel, par Jean Reynaud. 4e éd Paris, 1865.

Geschichte der Kirchlichen Trennung Zwischen dem Orient und Occident, von D. A. Pichler. Munchen. Latine vero : Historia eccle-

siastica schismatis inter Orientem et Occidentem, auctore Doct. A Pichler. Volumen secundum. Russiaca, hellenica et reliquæ orientales Ecclesiæ, cum parte dogmatica. Monachii 1865.

Il Filomaria, ossia una vita romantica per saggio ad un nuovo genere di romanzi. Vol. 1. Bertinoro 1863.

Pubblica confessione d'un prigioniere dell' Inquisizione romana, ed origine dei mali della Chiesa Cattolica. Torino, 1865. *Decr. S. Off. fer. IV, die* 20 *decembris.*

Le même décret annonce la soumission des auteurs des livres suivants :

Della Costituzione civile del Clero, e dell' incameramento dei beni ecclesiastici, Discorso di Francesco Dini (prohibé le 8 octobre 1861).

Catechismo politico ad uso delle classi inferiori, del Can. D. Maresca (prohibé le 19 décembre 1861).

2. Sous le nom de *Société de Saint-Luc.* il s'est formé à Paris une association qui a pour but « de provoquer l'exécution, dans les meilleures conditions possibles, et de favoriser la propagation de gravures vraiment pieuses et irréprochables au point de vue de l'art chrétien. » Le choix des publications est dirigé par un comité composé d'ecclésiastiques, d'artistes et de littérateurs dont les noms offrent une garantie complète. La société se propose de publier surtout « les œuvres des maîtres anciens des grandes écoles d'Italie et d'Allemagne, qui sont incontestablement les modèles des artistes contemporains, et l'expression la plus haute de l'art religieux dans les époques de foi. » Les œuvres modernes ne sont cependant pas exclues ; on choisira parmi elles celles qui s'inspirent le mieux des traditions de l'art chrétien.

La société publie au minimum vingt sujets par an, gravés en taille douce, format in-18, et divisés en quatre séries ou livraisons. Les souscripteurs reçoivent une épreuve in-4°, de chaque sujet, et sept épreuves in-18 ; s'ils renoncent à l'épreuve in-4°, ils reçoivent avec chaque livraison trimestrielle un supplément de 20 gravures, en tout 55 épreuves. Des avantages spéciaux sont accordés à ceux qui souscrivent pour l'année entière, au prix de 22 fr., mais chaque livraison peut être prise aussi séparément pour 5 fr. 50 c. Moyennant un supplément de prix (2 fr. par liv., 8 fr. par année), on peut recevoir les gravures ornées en dentelle. — Trois livraisons sont en vente chez M. V. Méniolle, éditeur, rue de Sèvres, 7. C'est là une œuvre qui mérite tous les encouragements du clergé et des personnes pieuses.

E. Hautcœur.

Arras. — Typographie Rousseau-Leroy.

IDÉE DE LA PHILOSOPHIE.

Qu'on nous pardonne ce titre quelque peu prétentieux. Après tout, nos prétentions sont modestes. Il ne s'agit pas de donner aux doctes lecteurs de la Revue l'idée de la philosophie. Nous venons plutôt soumettre à leur judicieuse critique l'idée que nous nous en sommes formée, prêt à profiter des observations qui nous seraient adressées. Notre dessein était de présenter le plan qu'on devrait suivre, selon nous, soit dans l'enseignement philosophique, soit dans la classification des objets divers de cette étude. Il nous a semblé utile de déclarer d'abord quel en est, à notre sens, et le but et la sphère. C'est ce que nous essayerons de faire en exposant notre *idée* de la philosophie.

Il en est de la philosophie comme de toutes les grandes choses, les esprits se partagent à son sujet. Les uns la placent au premier rang dans leur estime et dans leurs études ; les autres la relèguent au dernier plan. A entendre ceux-ci, l'étude de la philosophie serait de toutes les occupations la plus inutile et la plus vaine ; et la philosophie ne serait même pas une science. Car la science repose sur des principes certains ; or la philosophie se compose de trois parties dont l'une, la logique, se perd dans les oscillations du doute, l'autre, la métaphysique, s'évapore dans les régions du vague, la troisième enfin, qui est la morale, s'égare dans le dédale d'une interminable série de cas de conscience insolubles.

Quelques esprits vont même jusqu'à réclamer la suppression totale d'une étude que l'on fait responsable de toutes les erreurs enfantées, dit-on, par la raison humaine, et de tous les crimes commis dans l'ordre moral, politique et religieux. La révolution de 1789 n'est-elle pas l'*œuvre* et le *chef-d'œuvre* des philosophes ?

La troupe des détracteurs de la philosophie se grossit encore de cette foule qui sait lire, écrire, calculer, qui possède même une teinture de ce qu'on nomme les lettres, les humanités ; qui a eu le malheur d'être condamnée à consacrer jadis dix mois entiers à l'étude de la logique et de la métaphysique, mais qui, faute d'application, peut-être aussi par la négligence du maître, n'a compris ni les vérités qu'on a prétendu lui démontrer, ni les réponses qui devaient résoudre les difficultés et dissiper les doutes. Ces jeunes gens, devenus hommes, demandent à quoi sert la philosophie. Ils déclarent carrément le syllogisme et l'ontologie parfaitement inutiles pour les affaires, pour le commerce, pour l'industrie, pour l'administration, pour la guerre, pour la navigation, pour la fortune enfin, et pour le plaisir.

La philosophie compte ainsi trois sortes d'adversaires.

Avant tout se présente l'esclave des sens et du métal, le matérialiste, et généralement tous ceux qui croient que l'homme est né uniquement pour gagner et pour jouir.

Viennent ensuite certains lettrés et certains érudits, l'amateur de romans et l'amateur de parchemins, auxquels il est juste de joindre le chimiste et le calculateur, à moins qu'on ne préfère ranger ces derniers parmi les positivistes et les industriels.

Le romancier trouve la logique trop gênante, la métaphysique trop vague, et surtout la morale trop embarrassante. L'érudit n'estime et ne sait que ce que d'autres ont dit ; il professe le plus souverain mépris pour quiconque

se permet de penser et d'écrire sans s'appuyer sur un certain nombre de textes, et parmi ces textes, les moins connus sont, à ses yeux, les plus intéressants. L'érudit fait peu de cas de ce que tout le monde sait.

Enfin, s'il faut écouter certains hommes de foi, la théologie suffit au savant, et avec le catéchisme le vulgaire en sait assez. La philosophie n'engendre que l'orgueil et l'erreur.

Nous ne chercherons pas à justifier la philosophie, nous n'essayerons pas de la venger des injustes mépris que lui prodiguent des ennemis si contraires entre eux.

Il suffira de dire ce qu'elle est, et les préjugés s'évanouiront aussitôt.

La philosophie est l'étude de la sagesse. La sagesse est la science des choses par leurs causes les plus hautes. On reproche à cette définition d'être vieille. C'est un tort qu'elle partage avec la vérité.

Felix qui potuit rerum cognoscere causas.

Ce qui fut vrai au temps de Virgile l'est encore aujourd'hui : Heureux celui qui a pu reconnaître la cause et la raison des choses.

Le poète n'a fait que rendre la pensée d'Aristote qui veut que la sagesse soit la science des causes les plus hautes, c'est-à-dire des causes premières. Mais quelles sont ces causes suprêmes? Ce sont les idées, répond Platon ; la sagesse n'est autre chose que la science des idées.

Toutefois, il est permis, nécessaire même, de remonter plus haut encore. Les idées ne peuvent devenir causes qu'à une double condition, dont la première est d'être entendues, conçues quelque part, et la seconde d'être réalisées, exprimées par quelqu'un.

Séparée de l'être capable d'entendre, de vouloir et de faire, l'idée n'est rien et ne peut rien produire. Il faut donc

une cause supérieure aux idées ; quelle est-elle, sinon l'être souverain, premier principe et fin dernière de tout ce qui est, de tout ce qui existe, et de tout ce qui peut exister ?

Ce premier principe, nous l'appelons Dieu, et un peuple dont il n'est pas permis de mépriser la sagesse, avait appris à le nommer JÉHOVAH ou Celui qui est.

Aux yeux du vrai sage, tout ce qui est vient de Dieu, et doit y retourner : tout se rapporte à Dieu, premier principe, à Dieu, fin dernière : *Hinc omne principium, huc refer exitum.* (Horace.)

Cette vérité une fois reconnue, le philosophe a découvert cette cause la plus haute, unique objet de ses recherches, il ne lui reste plus qu'à vivre conformément à ce qu'il sait. La philosophie est donc la lumière de la vie. L'homme est homme par la raison et par la volonté, bien plus que par les sens ; sa perfection, son bonheur, sa gloire consistent donc à être sage, voilà pour la raison ; à être bon, voilà pour la volonté : en deux mots, penser et vivre conformément à la raison, voilà le philosophe et voilà l'homme. Nous savons que l'homme peut et doit monter plus haut encore, mais ici nous faisons abstraction de sa destination surnaturelle, et nous disons : N'eussiez-vous pas été appelé à une perfection plus haute, vous êtes cependant tenu à placer Dieu au premier rang dans votre pensée et dans votre affection ; c'est Dieu qui seul doit être le principe et le terme de votre vie, de votre action, de votre être tout entier.

Revenons à la définition de la philosophie. Tous les mots demandent à être pesés. Et d'abord, qu'est-ce que la science ? C'est la « connaissance qu'on a de quelque chose » (Acad.) ; c'est « un ensemble, un système de connaissances sur quelque matière » (Acad.). La science, d'après S. Thomas est « *assimilatio intellectus ad rem scitam per speciem intelligibilem, quæ est similitudo rei intellectæ,* »

une assimilation de l'entendement avec la chose connue par l'espèce intelligible (c'est-à-dire par l'idée), qui est la similitude de la chose entendue.

D'après cette belle définition, connaître serait se représenter un objet, se le rendre présent à l'esprit, lui donner dans notre intelligence comme un nouvel être, une nouvelle manière d'exister ; ce serait concevoir l'objet (*concipere, con-capere*), l'engendrer, pour ainsi dire, et lui donner dans notre esprit une vie purement intelligible.

Qu'on nous permette d'expliquer par un exemple l'ordre et la suite des opérations diverses de l'esprit sur son objet. Je pense à un cercle. Ce cercle est présent à mon esprit, il est devant mon esprit (*præ-ens* d'où *præsens*) ; je le vois (ειδω), je m'en fais une idée, j'en ai en moi la vue (ιδεα) ou l'apparence (ειδος), que je saisis (*apprehendo*), que je perçois, que je prends au milieu d'une foule d'autres objets (*per-cipio*), que je conçois (*concipio*, *con-capio*), que je recueille en moi par l'intelligence (intelligo, *lego inter* ou *intus*, recueillir au dedans).

La cire prend la forme du cachet, l'œil reçoit la ressemblance de l'objet aperçu ; ainsi, mais d'une toute autre façon, d'une manière toute spirituelle et purement intelligible, l'esprit, en connaissant, se représente l'objet connu, et lui devient semblable par l'idée qu'il s'en forme en lui-même. De même que le sens est, d'une certaine façon, tous les objets sensibles ; que la vue devient successivement une pierre, un arbre, un animal, selon que l'image ou la forme sensible de la pierre, de l'arbre, de l'animal, vient à se représenter dans l'œil et à le modifier ; ainsi l'entendement est, d'une certaine façon, tous les intelligibles, selon qu'il se représente l'idée, la forme intelligible, c'est-à-dire la ressemblance de la chose connue :-*Assimilatio intellectus ad rem scitam per speciem intelligibilem quæ est similitudo rei intellectæ.*

Tirons de là, en passant, une conclusion pratique. On peut appliquer à la pensée ce qui est dit du commerce que nous avons avec nos semblables : Dis-moi qui tu hantes, et je te dirai qui tu es. Dites-moi quel est habituellement l'objet de vos pensées, je vous dirai ce que vous êtes. Vous pensez à l'or et à l'argent, vous ne rêvez que richesses ? Vous êtes de terre et de métal. Vous ne songez qu'aux jouissances du corps, vous n'avez en tête que le plaisir des sens ? Vous êtes cet homme animal dont parle saint Paul : *Animalis homo non percipit.* Vous ne roulez dans votre esprit que projets ambitieux ; vous vous prenez, dans vos rêveries pour le maître du monde et pour l'arbitre des humains ? Hélas ! vous n'êtes que l'esclave de l'opinion : vil courtisan de la faveur, vous comptez autant de maîtres, autant de tyrans qu'il est de têtes et de sentiments dans la foule dont vous mendiez le suffrage.

Dédaignant ce qui ne flatte que le sens, vous élevant au-dessus de la terre, du corps, et de l'opinion, votre conversation est dans les cieux : Dieu est l'objet habituel de vos pensées. Poursuivez : par votre intelligence vous deviendrez de plus en plus semblable à Dieu. Or, tel est dans l'ordre naturel, l'objet, le but et le terme de la philosophie. Socrate, Platon, Aristote ne l'ont pas comprise autrement.

Jusqu'ici nous n'avons envisagé la science que comme une simple connaissance. Mais ce mot a un sens plus étendu et plus élevé, d'après lequel il désigne un ensemble de vérités connues ; ainsi entendue, la science peut se définir la connaissance des choses dans leurs rapports avec leur principe et leur fin.

Si cette connaissance se restreint à une certaine classe d'êtres, c'est la science ; mais ce n'est pas la science des sciences, ce n'est pas la sagesse. Car on peut connaître le principe et la fin d'un certain ordre de choses, sans remonter jusqu'à la cause première et dernière. Dieu, il

est vrai, est le principe et la fin de tout ce qui est, du brin d'herbe et du grain de sable aussi bien que du séraphin, mais les êtres inférieurs ont dans les êtres qui leur sont immédiatement supérieurs, la raison d'être et la cause secondaire et prochaine de leur existence et de leurs propriétés spéciales. Je puis donc étudier la géologie, la minéralogie, la botanique, la zoologie, l'astronomie, l'arithmétique, la géométrie, et en général toutes les sciences physiques et mathématiques, sans être obligé de remonter au-delà de leurs premiers principes immédiats et de leur fin prochaine, sans remonter jusqu'à Dieu. Je suis alors mathématicien, astronome, naturaliste, physicien, chimiste, je ne suis pas philosophe; je ne goûte pas, je n'aime pas, je n'étudie pas, je ne possède pas la science des sciences, je ne suis pas le sage, car je ne me suis pas élevé jusqu'à la cause première et finale, je n'ai pas découvert la raison dernière et principale des choses. Celui-là seul est le sage qui s'élevant jusqu'au premier principe de tout ce qui est, et s'étendant jusqu'à la fin dernière de tout ce qui peut être, embrasse et domine par le regard de la pensée tout ce qui se trouve compris entre le premier principe et la fin dernière, c'est-à-dire tout ce qui est.

Quand je dis : tout ce qui est, je n'entends pas les choses vues en détail et une à une ; ce détail appartient aux sciences secondaires, qui elles-mêmes pour arriver à connaître le partiel, le petit, le divisible et le divisé, doivent descendre de plus en plus. Aussi une science est-elle d'autant plus longue à étudier et à retenir qu'elle est plus basse et plus minutieuse. Alors, en compensation, elle est de plus en plus à la portée des intelligences ordinaires, qui, peu capables de réflexion, n'usent guère que de la mémoire. Sans mépriser les détails, car tout ce que Dieu a fait est admirable, le sage les néglige, ou du moins il ne s'y arrête qu'en passant, et tout juste autant qu'il faut pour

saisir le rapport des petites choses avec les grandes ; puis, se dégageant de la multitude des individus et des espèces, il contemple le rapport de l'ensemble avec Celui qui est le principe et la fin, l'alpha et l'oméga.

Définir, d'après l'étymologie du mot, c'est indiquer les limites d'une chose ; c'est aussi et surtout montrer le but, le terme auquel elle se rapporte. Nous venons de signaler le but de la philosophie, et le terme qui lui est proposé. Recherchons maintenant ses limites, ou ce qui la distingue et la sépare des autres genres ou des autres modes de connaissance.

Il est deux manières de connaître ; je puis connaître par moi-même, ou par autrui.

Par moi-même, je puis connaître tout ce qui se trouve à la portée de ma raison et de mes sens.

C'est par moi-même et sans qu'il me soit besoin de recourir à autrui, que je connais l'existence de mon corps et les impressions diverses qu'il éprouve. Ces impressions à leur tour me signalent l'existence et l'état présent des corps distincts du mien. En un mot, je me suffis à moi-même pour connaître ce que je vois de mes yeux, ce que j'entends par l'ouïe, ce que je sens par l'odorat, ce que je goûte, ce que je touche. Il est parfaitement inutile qu'on m'apprenne que le soleil existe et qu'il est lumineux, que le tonnerre gronde, que le vent siffle, que la rose est d'une agréable odeur, que le miel est doux, que le feu brûle, que la neige est froide, et que la lame d'un glaive est tranchante. J'apprends tout cela par l'expérience sensible; et, sur l'avertissement des sens, je remonte, par la raison, de l'effet à la cause, et du phénomène à la substance.

J'ai dit : par la raison ; sans cette puissance, en effet, je *sentirais*, je verrais, j'entendrais, comme l'animal, et jusqu'à un certain point je connaîtrais, mais je ne *saurais* pas. L'animal voit, il entend, il se brûle, il a faim, il a soif:

il ne sait pas qu'il a faim, qu'il a soif, qu'il se brûle, qu'il entend et qu'il voit. Il connaît, si l'on veut ; ainsi le chien connaît son maître, mais il ne sait pas, il ne se rend pas compte de ce qu'il sent.

Si, par moi-même et sans aucun secours étranger, je puis connaître ce qui tombe sous mes sens, je possède en ma raison une faculté de connaître encore plus indépendante que ne le peuvent être les sens dont la fonction et l'exercice se rattachent à des organes aussi fragiles que délicats. Seul et par ma propre raison, je connais, sans qu'il soit besoin, sans même qu'il soit possible qu'on me l'enseigne, d'abord le fait de mon existence et tout ce qui se passe en moi : je sais ce qne je pense, ce que je veux, ce que j'éprouve, ce que je ressens ; puis, je connais l'existence et l'état apparent des êtres dont mes sens me déclarent la présence ; je connais enfin toute une série de principes et de rapports purement intelligibles (1), tels que les axiômes de ce genre : une même chose ne peut pas en même temps être et n'être pas ; deux choses égales à une troisième sont égales entre elles ; rien n'est sans une raison suffisante ; le tout est plus grand que l'une de ses parties et égal à la somme de toutes les parties dont il est composé ; deux et deux font quatre, etc. L'énumération serait longue, et bien des gens seraient surpris de la multitude des vérités dont la somme constitue le fond commun de toute intelligence. On ne se fait pas idée de ce que sait l'homme le plus ordinaire, même dans les conditions les moins cultivées et chez les peuples les moins civilisés. Il faudrait des volumes pour exprimer tout ce que sait un paysan des montagnes les plus isolées, ou un sauvage des forêts de l'Amérique et de l'Océanie.

C'est qu'à l'ensemble des notions premières, il faut

(1) Je déclare ces rapports purement intelligibles par opposition à ce qui est sensible. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner s'ils existent quelque part et où ils existent.

ajouter encore une série interminable de conclusions que chacun, selon la portée et la vigueur de sa propre raison, peut déduire des premiers principes, par lui-même et par le seul travail de son intelligence personnelle.

Il est toutefois des réalités que je ne puis atteindre ni par ma raison, ni par mes sens. Telles sont les choses qui se passent dans un temps ou dans un lieu où je ne suis pas présent. Tel est encore l'état intérieur de ceux mêmes avec lesquels je vis. Je ne puis savoir ce que vous pensez, ce que vous voulez, ce que vous éprouvez au dedans de vous; j'ignore si vous êtes dans la joie ou dans la tristesse. Tout cela m'échappe, à moins que vous ne le traduisiez au dehors par quelque signe sensible.

Ajoutez enfin tout ce qui appartient à l'intime de Dieu, ce qu'il est en lui-même, ce qu'il pense, ce qu'il veut, ce qu'il fera.

La question est de savoir si je puis connaître ces divers genres de vérités, et comment.

Je puis apprendre ce qui s'est passé avant moi ou loin de moi, par le témoignage de ceux qui se sont trouvés en présence de ces faits ou de ces choses.

Je puis savoir ce que vous pensez, ce que vous voulez, ce que vous éprouvez, si vous me le manifestez, soit par la parole, soit par tout autre signe sensible à la fois et intelligible.

Je puis enfin connaître des secrets divins ce qu'il plaît à Dieu de m'en révéler.

Voilà donc en dehors de moi deux sources de science, le témoignage humain, le témoignage divin. Sur le premier se fonde une science qu'on peut appeler l'*histoire;* sur le second se fonde une autre science connue sous le nom de *théologie.*

Il en est qui contestent le titre de science à l'histoire, et surtout à la théologie. Mais si la science est la connais-

sance des causes et des rapports, pourquoi refuser ce nom à l'histoire, qui ne peut raconter les faits sans indiquer par là même les causes des événements subséquents, et les rapports qui les enchaînent les uns aux autres? Comment surtout et de quel droit peut-on méconnaître le caractère scientifique dans la théologie qui apprend de Dieu même la cause et la raison supérieure et secrète de ce qui est et de ce qui s'est fait, se fait et se fera dans l'ordre naturel aussi bien que dans l'ordre surnaturel ?

Mais, dira-t-on, sous le nom de science, j'entends ce que l'homme peut connaître par lui-même et sans le secours surnaturel de Dieu.

Et c'est en cela précisément que vous êtes étonnant! Prenez en effet la science pour une simple connaissance de la vérité; prenez-la, si vous le préférez, pour la connaissance d'un grand nombre de vérités, de leur enchaînement et de leurs rapports, vous ne pouvez disconvenir que Dieu, par la révélation, ne vous fasse connaître la vérité, et non-seulement la vérité, mais tout un ordre, tout un ensemble de vérités et de rapports parfaitement enchaînés. Lors même que vous n'auriez que la foi, et que vous vous borneriez à croire l'ensemble des divines affirmations ou les dogmes révélés, sans chercher à en tirer aucune conséquence ; par cette foi, vous possèderiez une science véritable dans tous les sens de ce mot.

Aussi ai-je peine à découvrir une opposition et une distinction réelles entre la science et la foi. Dites que la science est un genre comprenant deux classes de connaissances, l'une et l'autre également certaines, et fondées celle-ci sur l'évidence, et celle-là sur la foi, j'y consens; rangez sous le nom de philosophie tout ce dont l'homme peut se rendre compte par la seule raison, tout ce qu'il peut déduire des principes évidents, puis partagez en deux catégories les vérités que vous ne pouvez découvrir par la

seule raison et qu'il vous faut admettre par la foi au témoignage. Dans l'une, que vous nommerez l'histoire, comprenez tous les faits que le témoignage humain peut transmettre, et dans l'autre, que vous appellerez la théologie, réunissez toutes les vérités, les dogmes ou les faits, qui vous sont affirmés par le témoignage divin, et vous avez une division de la science qui nous paraît très-acceptable. Cette question, du reste, ne saurait se trancher en deux mots. Ailleurs, nous pourrons y revenir. Mais il nous a paru nécessaire de protester, du moins en passant, et contre le despotisme arbitraire de ces hommes, qui posant, les uns en philosophes, les autres en savants, s'attribuent le monopole exclusif de la science ; et contre le servilisme trop complaisant de certains catholiqnes, qui acceptent sans façon l'arrêt par lequel on voudrait reléguer leur foi hors des régions scientifiques.

Du reste, si pour consentir à donner le nom de science à un ensemble de propositions, il vous faut absolument introduire la raison et le raisonnement dans la recherche et dans la connaissance de la vérité, la théologie peut encore réclamer ce titre. La raison, en effet, intervient dans sa sphère d'abord pour démontrer et pour vérifier ses bases, c'est-à-dire la possibilité et le fait même de la révélation. Jusque-là, il est vrai, elle ne sort pas du cercle de la philosophie et de l'histoire. Je reste sur le terrain philosophique, quand je recherche si Dieu peut révéler, car la raison seule, sans la révélation et sans la foi, peut démontrer la possibilité de la révélation même et sa crédibilité ; je reste sur le sol de l'histoire, quand je recherche le fait même de la révélation ; car, à moins que Dieu ne me parle à moi-même, ce n'est que par le témoignage humain que je puis apprendre si Dieu a révélé et ce qu'il a révélé.

Mais la possibilité et l'existence de la révélation une fois établies par la philosophie et par l'histoire, je puis et je

dois user encore de la raison, d'abord pour entendre ce que Dieu m'affirme, et pour saisir ce qu'il me propose. — Assurément, je ne puis pas tout comprendre : je ne puis, par exemple, m'expliquer comment il y a trois personnes en un seul Dieu ; mais encore faut-il que je saisisse et que j'entende cette affirmation : En un seul Dieu, il y a trois personnes. Ce n'est pas assez ; la raison peut et doit pousser plus avant. Combinant ensemble les propositions révélées, elle en déduit, par le simple raisonnement, une foule de conséquences. Partie des données de la foi, elle arrive à des applications fécondes, et, des obscurités mêmes du mystère, elle fait jaillir des éclats de lumière dont la splendeur illumine les sphères intelligibles de l'ordre même purement naturel.

La théologie donc réunit tous les titres capables de lui assurer un rang parmi les sciences. Quel est ce rang? nous le dirons ailleurs. Il est déjà facile d'entrevoir que ce rang ne peut pas être le second, et que ce sera bien assez pour la philosophie de marcher à la tête des sciences qui ne dépassent pas les bornes de la raison.

Ces explications nous permettent d'assigner les limites qui distinguent la philosophie de toute autre science.

Rappelons encore la définition de la philosophie et complétons-la. C'est, d'après Platon, la science des idées ; c'est, d'après Aristote, la science des premières causes. Mais l'un et l'autre demeurent dans l'ordre purement naturel. Or les philosophes chrétiens savent que Dieu a révélé, et que de cette révélation résulte une sagesse, ou une science des causes, supérieure encore à la plus haute sagesse humaine. Ils ont donc marqué plus nettement la différence qui sépare la philosophie naturelle de la théologie surnaturelle. Il suffisait pour cela de déterminer le point de départ de chacune de ces deux sciences. La philosophie procède de

la raison, la théologie procède de la révélation, ou, si l'on veut, de la foi à la révélation.

On a donc appelé la philosophie *scientia ex ratione*, science déduite de la raison (1).

D'après ce point de vue, la philosophie comprendra tout ce que l'homme peut connaître par lui-même et par les seules forces de sa raison, et elle se distingue sans peine et de l'histoire et de la théologie.

Signalons seulement une triple différence. La philosophie diffère de l'histoire et de la théologie par le principe, par l'objet, par la méthode ou le procédé :

1° Par le principe. La philosophie procède de la raison même de l'homme; l'histoire procède du témoignage humain; la théologie procède du témoignage divin ou de la révélation.

2° Par l'objet. La philosophie n'embrasse que les vérités rationnelles ; elle ne sort pas de l'ordre purement naturel; l'histoire se borne aux faits; la théologie considère les vérités surnaturelles.

3° Par la méthode ou le procédé. Le philosophe emploie surtout le raisonnement, et l'on peut dire de lui, quand il ne raisonne pas, qu'il est alors simple obvervateur, ou historien, plutôt que philosophe proprement dit.

L'historien ne s'avance que sur les données de la foi humaine; et s'il lui arrive de raisonner soit pour établir les faits, soit pour en rechercher les causes, en déduire les conséquences, ou en apprécier la valeur et la portée politique ou morale, alors il est philosophe.

Le théologien s'appuie uniquement sur la foi divine. Pour lui comme pour le prophète, la méthode se résout en cette formule : Dieu l'a dit, donc cela est : *Hæc dicit Dominus.*

(1) On objecte que cette définition convient aussi aux mathématiques. Nous dirons ailleurs dans quel sens les mathématiques rentrent en effet dans la philosophie.

A chaque instant, je le sais, le théologien raisonne, soit pour démontrer que le dogme, loin de contredire la raison, s'accorde parfaitement avec ses principes; soit pour déduire les conséquences des propositions révélées, soit pour réfuter les objections que lui oppose une fausse philosophie, — mais alors le théologien devient philosophe.

Souvent aussi la théologie entre dans la région des faits. La révélation même est un fait, et c'est seulement par l'histoire qu'elle parvient à la connaissance de ceux à qui Dieu ne parle pas directement. Alors le théologien se fait historien.

Nous avons marqué les limites qui séparent la philosophie des autres sciences. Reste à indiquer la ligne de démarcation qui la distingue des arts.

Il suffira de rappeler la différence entre l'art et la science. Saint Thomas, avec cette précision de langage qui caractérise la scolastique, appelle la science, *ratio intelligibilium*, et l'art *ratio factibilium*. La science donne la raison et le principe des vérités intelligibles; l'art donne la manière et la règle à suivre pour bien faire.

La science demeure dans la spéculation. Aussi lorsqu'elle descend à la pratique, les hommes hésitent sur le rang qui lui convient. C'est ainsi qu'au sujet de la logique et de la morale, on se demande si la première ne devrait pas s'appeler l'art de bien raisonner, et la seconde l'art de bien vivre.

L'art donc tend à la pratique. Il dépend de la science qui pose les principes et montre la fin; mais à son tour, la science, sans l'art, ne serait qu'une spéculation vaine et oiseuse.

La sagesse, et par conséquent la philosophie, est la science des sciences; c'est elle qui donne la raison dernière, le principe et la fin de tout ce qui est compris dans la sphère rationnelle; mais elle doit, sous peine d'inutilité, engendrer l'art des arts, qui n'est autre que la vertu.

Que vous sert de tout savoir, si vous ne savez pas vivre ? Soyez sage, soyez juste : tel est l'idéal humain. La philosophie est donc une grande chose, et de toutes les occupations humaines elle est assurément la plus noble et la plus digne de l'être intelligent et libre. Sa mission, son but, son résultat légitime n'est et ne peut être que la perfection de l'intelligence par la sagesse, et de la volonté par la justice.

Mais la philosophie sera bien plus complètement vengée lorsque nous aurons signalé avec quelque détail les objets dont elle s'occupe et le plan qu'elle suit dans sa marche, lorsque surtout nous aurons indiqué ses rapports avec les sciences et les arts, et par là avec tout ce qui peut intéresser l'homme, comme individu, comme citoyen et comme religieux.

MARIN DE BOYLESVE S. J.

CONDAMNATION DE GALILÉE

—

LAPSUS DES ÉCRIVAINS QUI L'OPPOSENT A LA DOCTRINE DE L'INFAILLIBILITÉ DU PAPE.

—

Deuxième article.

—

§ II.

Les décrets dogmatiques du Saint-Office ne sont infaillibles qu'autant que le Pape les ratifie en parlant *ex cathedra* (1).

Les décrets dogmatiques émanés de la congrégation du Saint-Office ou de celle de l'Index sont de trois sortes : 1° ceux que le Pape publie *en son nom*, par bref, encyclique ou autre forme d'écrit pontifical ; soit en rélatant le décret émané de la congrégation des Cardinaux, et en déclarant que lui-même décrète et définit de la même manière ; soit en mentionnant seulement les Cardinaux comme ayant été ses conseillers ; 2° ceux qui se publient *au nom de la congrégation*, mais avec la clause que le Pape, en ayant pris connaissance, *a confirmé et donné l'ordre de publier ;* 3° enfin, ceux que la congrégation des Cardinaux publie *en son nom*, sans attester que le Pape les ait confirmés et qu'il en ait ordonné la publication.

Dans le paragraphe suivant nous établirons ces trois thèses : 1° les décrets de la première classe doivent être

(1) On peut voir cette question plus développée dans mon traité de *Curia Romana* (part. tert., sect. tert., cap. 7).

attribués au Pape parlant *ex cathedra*, et sont par conséquent infaillibles ; 2° pour ceux de la seconde classe, il y a controverse ; quelques docteurs catholiques pensent que le Pape agit alors seulement comme président de la congrégation, et non comme docteur universel ; 3° les décrets dogmatiques de la troisième espèce ne doivent pas être attribués au Pape parlant *ex cathedra*, et ne représentent que le jugement *faillible* des cardinaux, quoiqu'ils soient obligatoires dans leurs applications purement disciplinaires.

Ici, nous voulons seulement établir ce principe général : les définitions ou décrets dogmatiques d'une congrégation quelconque ne sont infaillibles, qu'autant que le Pape se les approprie en les sanctionnant *ex cathedra*. Nos preuves sont :

I. *L'accord des docteurs catholiques.* — « Declarationes omnium harum congregationum, dit Lacroix, non sunt infallibiles, nisi fiant de speciali mandato Papæ, et nomine ipsius toti Ecclesiæ, post rem cum eo collatam. Tunc enim non tam sunt declarationes vel decreta harum congregationum, quam Papæ ipsius, quas per tales congregationes facit. De cætero tali congregationi, ut contradistinctæ a Papa, nulla infallibilitas est appromissa, quamvis magna tribui debeat auctoritas. Ita Cardenas... et Terillus... » (Lacroix, *de Conscientia*, n. 214, tomo 1.) Il serait superflu de multiplier les citations. On retrouverait partout le même enseignement, c'est-à-dire l'infaillibilité attribuée *exclusivement* au Pape parlant *ex cathedra*, et au concile œcuménique. Donc, si les définitions dogmatiques du Saint-Office ou de toute autre congrégation de Cardinaux, ne sont pas en même temps celles du Saint-Siége, si le Pape ne les confirme lui-même *ex cathedra*, elles n'ont que la valeur d'un jugement faillible, malgré leur grande autorité.

II. *D'après l'Écriture et la Tradition, la prérogative de l'infaillibilité est personnelle au Pape, d'où il suit qu'il ne peut*

point la déléguer, et que le décret dogmatique d'une congrégation, s'il n'est confirmé par le Pape, reste faillible. — De ce texte : « Pasce oves, pasce agnos », on conclut rigoureusement l'infaillibilité de Pierre et de ses successeurs en matière de foi. L'office de paître, c'est-à-dire, avant tout, d'enseigner la vraie foi, implique pour les fidèles l'obligation de croire à cet enseignement ; et il répugne que Dieu impose l'obligation de croire l'erreur. Donc, en imposant l'obligation de croire, Jésus-Christ a par là-même garanti l'infaillibilité de l'enseignement. Mais le texte suppose l'enseignement personnel du Souverain-Pontife, *pasce.* Le même raisonnement s'applique au texte : *Rogavi pro te ut non deficiat fides tua.* Le mot *tua* indique une prérogative personnelle. Pour que la définition dogmatique soit infaillible, il faut que ce soit *la foi* du Pontife romain, son jugement, sa définition. Les textes : *Et super hanc petram... Confirma fratres tuos*, mènent à la même conclusion. Les monuments traditionnels qui prouvent avec tant de splendeur l'infaillibilité du Souverain-Pontife dans l'enseignement de la foi, expriment ou supposent pareillement que la prérogative est personnelle, que la définition n'est infaillible qu'autant qu'elle est celle du Pape lui-même, l'acte, le prononcé, le jugement de son propre esprit. On peut voir dans divers auteurs la collection de ces monuments, qui remplit des volumes.

Il suit de là que le Pape peut bien déléguer à une congrégation de Cardinaux le pouvoir de surveiller la doctrine, et même de faire des décrets dogmatiques pour signaler les erreurs et les condamner. De fait, la congrégation du Saint-Office a reçu ce mandat et cette délégation. Mais le Souverain-Pontife n'a pas pu et ne pourra jamais lui déléguer la prérogative de l'infaillibilité, puisqu'elle a été attachée à l'acte, au jugement, au prononcé de son propre esprit. L'autorité sur laquelle reposent les décrets dogmatiques du Saint-Office est donc très-grave, très-imposante ; mais elle

reste dans les limites d'une autorité *purement doctorale*, et n'a point la garantie surnaturelle de l'infaillibilité. Pour rendre infaillible la décision dogmatique de la congrégation, il faut de toute nécessité que le Souverain-Pontife, par un acte propre de son intelligence, la juge et la déclare vraie en sa qualité de pasteur de l'Église. Allons au-devant des difficultés qui peuvent se présenter à l'esprit.

1° Le Pape en chargeant le Saint-Office de censurer les propositions erronées, fait *siens* d'avance, et une fois pour toutes, les décrets dogmatiques de cette congrégation : donc, ils doivent être tenus pour infaillibles. — Non il ne les fait pas *siens*, dans le vrai sens du mot. Pour que le Pape fasse *sien* un jugement des cardinaux, il faut qu'il juge lui-même ce qu'ils ont jugé ; qu'il affirme ce qu'ils ont affirmé. Juger sans savoir ce qu'on juge, c'est ne pas juger. Par le mandat général donné au Saint-Office, le Pape veut que les décisions dogmatiques de ce tribunal soient respectées comme une grande autorité doctorale, et qu'on s'y soumette quant aux conséquences disciplinaires, par exemple, en cessant d'enseigner, jusqu'à nouvel ordre, la proposition déclarée hétérodoxe par les Cardinaux. Mais, par ce mandat général, le Pape ne peut pas faire que la définition du Saint-Office ait la même valeur que la sienne, qu'elle soit infaillible, et qu'il y ait obligation d'y croire, tant qu'il ne l'aura pas confirmée lui-même par sa propre définition.

2° Il est inouï que la congrégation du Saint-Office ait erré dans ses décrets dogmatiques ; on doit donc supposer qu'elle participe à la prérogative de l'infaillibilité. — A cette objection je réponds : Quand même il n'aurait jamais échappé aucune fausse décision à ce tribunal, il ne s'en suivrait nullement qu'il soit infaillible. La science et la prudence de tels juges en ce qui concerne la foi, expliqueraient suffisamment que, pendant des siècles, ils se soient préservés de toute erreur dogmatique. En outre, il est certain que cette

congrégation a déclaré *fausse et tout à fait contraire au vrai sens de l'Écriture* l'opinion du mouvement de la terre, opinion qu'il est permis aujourd'hui de tenir pour vraie. Conséquemment, il est permis d'affirmer qu'elle a erré en cette circonstance. Quoique ce soit peut-être sa seule erreur, elle suffirait pour renverser l'hypothèse de son infaillibilité, hypothèse rejetée d'ailleurs par l'enseignement commun des docteurs catholiques, ainsi que nous l'avons vu précédemment.

On ne saurait donc contester légitimement le principe général affirmé dans ce paragraphe, savoir : la faillibilité des décrets dogmatiques du Saint-Office, tant que le Pape ne les a pas confirmés *ex cathedra*.

§ III.

Pour qu'un décret dogmatique du Saint-Office devienne celui du Pape parlant *ex cathedra*, il faut qu'il soit publié au nom du Pape, ou pour le moins avec une clause attestant que le Pape l'a confirmé et en a ordonné la publication. Sans cette clause, le décret, publié seulement au nom des cardinaux, n'a pas la garantie de l'infaillibilité.

Les décrets dogmatiques du Saint-Office que le Pape n'a pas confirmés *ex cathedra*, ne sont pas infaillibles ; c'est le principe général. Après l'avoir établi dans le paragraphe précédent, il reste à passer en revue les diverses catégories des décrets dogmatiques émanés de cette congrégation, et à déterminer ceux que corrobore la confirmation pontificale *ex cathedra*, source de l'infaillibilité, et ceux qui en sont dépourvus.

I. Les décrets du Saint-Office publiés *au nom du Pape*, par bref, encyclique ou autre forme d'écrit pontifical, ont certainement la confirmation papale *ex cathedra*, et par conséquent la prérogative de l'infaillibilité. — En effet, puisque ces pièces sont publiées *au nom du Pape*, c'est le Pape lui-même qui parle, non comme docteur privé, mais comme

pasteur suprême enseignant la vraie foi. En fait, dans ces brefs, le Souverain-Pontife relate le décret dogmatique du Saint-Office ; puis, il déclare expressément qu'il condamne, lui aussi, la proposition condamnée par les Cardinaux et avec les mêmes notes. Il est évident qu'alors la définition du Saint-Office est devenue celle du Pape, puisqu'il l'atteste lui-même en parlant comme Souverain-Pontife.

II. Que penser du décret dogmatique du Saint-Office, publié *au nom des Cardinaux*, mais avec la clause, que le Pape en a pris connaissance, l'a confirmé et en a ordonné la publication ? Quelques docteurs catholiques soutiennent que le Pape alors ne parle pas *ex cathedra*, mais seulement comme président de la congrégation. Leur sentiment est facile à réfuter. Le Pape définit réellement lui-même, quand il *confirme* la définition du Saint-Office. D'autre part, on ne saurait supposer que le Pape, en ordonnant de publier un décret dogmatique confirmé par lui, veuille agir comme théologien particulier, comme simple président d'une congrégation de Cardinaux, c'est-à-dire pour donner au décret la valeur doctorale d'un vote de plus. L'ordre du Pape de publier un décret dogmatique confirmé par lui, est *de sa nature* un ordre papal. Il s'agit d'un décret proscrivant une erreur. L'ordre de le publier ne saurait être, de la part du Pape, qu'un acte pontifical. Ce n'est pas comme théologien particulier que le Pape a le droit d'ordonner la publication de définitions dogmatiques confirmées par lui, c'est seulement comme Souverain-Pontife. Donc, lorsqu'il donne un pareil ordre, c'est comme Pape. Néanmoins, l'opinion contraire soutenue par des théologiens catholiques n'a pas été condamnée ; il y a donc encore liberté de controverse sur cette grave question : le Pape parle-t-il, *ex cathedra*, dans les décrets dogmatiques publiés *au nom du Saint-Office*, lorsqu'il les confirme et en ordonne la publication ? En d'autres termes, ces décrets sont-ils infaillibles ?

III. Les décrets dogmatiques publiés *au nom des Cardinaux*, sans la clause *Sanctissimus confirmavit et publicari mandavit*, ne sauraient être attribués au Souverain-Pontife parlant *ex cathedra ;* d'où il suit qu'ils n'ont point la prérogative de l'infaillibité. Pour leur conférer cette prérogative, il faudrait, comme il a été dit au paragraphe précédent, que le Pape les *fit siens*, par un acte, non de docteur privé, mais de Souverain-Pontife. Or, cet acte pontifical fait ici totalement défaut. Aucune clause dans ces décrets ne constate que le Pape les ait confirmés et en ait ordonné la publication ; c'est l'hypothèse. Et nous supposons pareillement qu'il n'a été publié aucun bref, ni aucun autre écrit pontifical où le Pape déclare les approuver et les ratifier. En un mot, il n'est intervenu en faveur de ces décrets aucune confirmation pontificale, *officiellement publiée par le Pape ou par son ordre*. Dès lors, ces décrets ne peuvent pas être attribués au Souverain-Pontife parlant *ex cathedrâ*. L'enseignement du Pape *ex cathedrâ* n'est et ne peut être tel, qu'autant que cet enseignement est officiellement notifié par lui ou par son ordre. Dépourvu de notification officielle, il n'est encore que l'enseignement du docteur privé, et n'a point la garantie de l'enseignement pontifical. Il pourrait donc arriver qu'un décret dogmatique eût été réellement approuvé et ratifié par le Pape, et même que les Cardinaux eussent reçu ordre de le publier, sans toutefois qu'on pût l'attribuer au Souverain-Pontife parlant *ex cathedra*. Ce serait précisément le cas où la confirmation du décret par le Pape avec l'ordre de le publier, resterait sans notification officielle. Ainsi tout décret dogmatique du Saint-Office, publié seulement *au nom des Cardinaux*, et dépourvu de toute clause attestant que le Pape l'a confirmé et en a ordonné la publication, repose sur une autorité simplement doctorale, faillible, et non sur celle du Pape définissant *ex cathedra*, qui ne peut errer.

§ IV.

La condamnation de Galilée et du système de Copernic n'a été prononcée qu'au nom des Cardinaux. — Jamais elle n'a été officiellement ratifiée par aucun Pape.

Il s'agit ici d'une ratification prononcée par le Pape, non comme simple docteur privé, mais comme Souverain-Pontife. Cette ratification a *certainement* lieu lorsque le Pape publie des lettres apostoliques où il relate le décret dogmatique émané de la Congrégation des Cardinaux, et déclare expressément qu'il l'approuve et le confirme. Elle a lieu aussi, *selon nous*, par la simple clause insérée dans le décret des Cardinaux, attestant que le Pape l'*a confirmé et en a ordonné la publication*. Néanmoins, quelques théologiens catholiques, ainsi qu'il a été dit plus haut, pensent que, dans ce dernier cas, le Pape intervient seulement comme président de la Congrégation du Saint-Office, et qu'il ne prononce pas *ex cathedra*, c'est-à-dire comme Chef de l'Église; en sorte que ce point de doctrine est encore à l'état de controverse dans les écoles catholiques. A la rigueur, on pourrait donc contester le fait de la ratification du Pape *ex cathedra*, lors même que la clause en question aurait été insérée dans le décret des Cardinaux. Mais notre preuve est plus radicale. Nous nions et le fait de *lettres apostoliques*, et même le fait de la simple *clause*. Jamais, disons-nous, la condamnation de Galilée et du système de Copernic ne fut confirmée par lettres apostoliques, jamais elle ne fut munie de la clause en question. Voici nos preuves :

Première preuve. — *L'absence de tout écrit pontifical confirmant la célèbre condamnation. — L'absence de la clause confirmative dans le texte authentique de cette condamnation.* — Si Urbain VIII ou quelqu'autre Pape avait publié une bulle, un bref, ou autres lettres apostoliques, portant rati-

fication de la sentence des Cardinaux contre Galilée et contre le système du mouvement terrestre, cette pièce, loin de rester inconnue, aurait été citée des milliers de fois. Elle se trouverait produite au premier rang dans les nombreux écrits qui discutent ou mentionnent la fameuse sentence du tribunal de l'Inquisition. Surtout les écrivains qui font de cette sentence un chef d'accusation contre le Saint-Siége et le thème de leurs déclamations furibondes, auraient affecté de transcrire les termes d'une bulle à leurs yeux si compromettante pour la papauté. Or d'une pareille pièce, qui devrait se rencontrer partout, on ne trouve nulle part aucune trace, aucune mention.

Même impossibilité de montrer dans les décrets des Cardinaux contre Galilée et contre le système du mouvement terrestre la clause attestant que *le Pape a confirmé et donné ordre de publier.* 1° Elle ne se trouve pas dans le décret de l'Index du 5 mars 1616, relaté ci-dessus (§ I, document *h*), et par lequel la doctrine du mouvement terrestre est condamnée comme *fausse et tout à fait contraire à la sainte Écriture.* Si elle eût été insérée, elle se trouverait après les mots *prohibet, damnat atque suspendit.* Là on lirait la formule : *Et, facta relatione ad Sanctissimum, Sanctissimus confirmavit et publicari mandavit ;* ou bien la formule : *Et præsens decretum de speciali mandato Sanctissimi Sacra Congregatio publicavit.* Tout cela est omis ; et après les mots : *Damnat atque suspendit,* viennent immédiatement ceux-ci : *In quorum fidem præsens decretum manu et sigillo Illustrissimi et Reverendissimi Domini Cardinalis sanctæ Cœciliæ episcopi Albanensis signatum et munitum fuit die* 5 *martii* 1616. Pas un mot qui indique l'intervention de l'autorité pontificale. — 2° La clause de la confirmation papale ne se trouve pas non plus dans le décret de l'*Index* de 1620, dont nous avons donné le texte (§ I, document 6). — Enfin, on la chercherait vainement dans la sentence contre Galilée, du

22 juin 1633. (Voir le texte au § I, document 9.) La pièce tout entière est au nom des Cardinaux du Saint-Office; eux seuls y prononcent. Nulle part on n'y lit la clause que le jugement de la Congrégation *ait été confirmé par le Pape*, et que le Pape *ait ordonnné de le publier*. Un seul passage pourrait offrir quelqu'apparence de difficulté ; celui où il est dit : « Denuntiatam tibi fuisse declarationem *factam a Domino Nostro* et promulgatam a Sacra Congregatione Indicis, in qua continetur doctrinam de motu terræ et stabilitate solis contrariam esse sacris Scripturis, ideoque defendi non posse nec teneri. » Il s'agit là de la déclaration contenue dans le décret de l'Index du 5 mars 1616, et cette même déclaration est attribuée au Pape, *factam a Domino Nostro*. Que le Pape, avant le décret de l'Index du 5 mars 1616, ait regardé, lui aussi, l'opinion du mouvement terrestre comme contraire à la sainte Écriture ; qu'il ait *déclaré* que tel était son jugement, qu'il ait donné ordre à la Congrégation de l'*Index* de publier un décret dans ce sens ; enfin, que ce jugement du Pape ait été connu des Cardinaux et de Galilée lui-même, nous ne le contestons pas. Mais, qu'on le remarque bien, cette *déclaration* du Pape, *avant d'être publiée et promulguée*, était encore la déclaration du Pape parlant comme docteur privé. En outre, pour qu'elle devînt la déclaration du Pape *ex cathedra*, il fallait, ou que le Pape la publiât en son nom, ou, si elle était faite *au nom des Cardinaux*, qu'il y eût au moins l'attestation de la confirmation par le Pape et de l'ordre donné par lui de la publier. La Congrégation de l'*Index* promulgua, il est vrai, un décret déclarant le système du mouvement terrestre contraire à l'Écriture ; mais elle fit le décret en son nom, et n'y déclara pas que le Pape le confirmait et en ordonnait la publication. La déclaration des Cardinaux fut, il est vrai, la même que celle du Pape ; mais les Cardinaux ne publièrent pas *que ce fût celle du Pape*. C'é-

tait le point capital. Il fut omis. En réalité, la déclaration du Pape ne fut jamais *publiée* avec la clause que *c'était celle du Pape.* Par là même, elle ne devint jamais déclaration du Pape parlant *ex cathedra*, c'est-à-dire comme Chef de l'Église. Le Pape ne peut définir un point de dogme en cette qualité, qu'en s'adressant publiquement à l'Église. Il faut qu'il publie lui-même ou qu'il fasse publier par ses organes officiels que *c'est lui qui juge et définit ainsi.* Ce qui résulte des mots objectés, c'est une preuve frappante du soin avec lequel la divine Providence empêche toute erreur des Papes définissant *ex cathedra.* Humainement parlant, vu l'état des esprits, une définition erronée *ex cathedra* était inévitable. La Congrégation du Saint-Office qualifiait d'hétérodoxe l'opinion du mouvement terrestre. Le Pape s'était prononcé dans le même sens. Il voulait que cette opinion fût condamnée comme une erreur contraire au vrai sens des saintes Écritures. Selon la marche ordinaire, on devait voir paraître un décret de condamnation par le Saint-Office, et ce décret devait être accompagné d'un bref de confirmation par le Pape ; ou, pour le moins, il devait porter la clause attestant que le Pape l'avait confirmé et en avait ordonné la publication. Or ce cours naturel des choses fut providentiellement arrêté en chemin. Le décret de condamnation fut prononcé par les Cardinaux ; mais on omit de le faire confirmer par le Pape, ou, ce qui revient au même, d'y insérer l'attestation publique de cette confirmation. En sorte que la condamnation du système Copernic a été, en fait, la sentence d'une autorité faillible, et n'est jamais devenue celle d'un Pape parlant *ex cathedra.*

Résumons la première preuve : Si la célèbre condamnation eût été ratifiée par bulle ou bref de quelque Pape, le document serait connu et mille fois cité ; or on n'en trouve pas de trace. Si elle eût été ratifiée par une clause insérée dans le décret des Cardinaux et attestant la ratification,

cette clause se trouverait dans le texte de la pièce ; or elle ne s'y trouve pas. Donc la ratification officielle par un Pape n'a jamais eu lieu.

Seconde preuve. — *Témoignages positifs.* — 1° Six mois après la condamnation de Galilée, Descartes écrivait ces lignes : *Ne voyant point encore que cette censure eût été autorisée par le Pape.... Je n'ai point encore vu que ni le Pape ni le Concile aient ratifié cette défense.* (Voir ci-dessus § I, document 10.) Descartes connaissait le décret des Cardinaux contre le système du mouvement terrestre. En l'examinant, il s'était surtout préoccupé de ce point capital, si le Pape avait ratifié. Il remarquait que la *censure* n'avait pas encore été *autorisée par le Pape, mais seulement par une congrégation particulière de Cardinaux.* (Voir à l'endroit cité.) Ces paroles prouvent que le décret des Cardinaux, tel qu'il avait été publié, ne contenait pas la clause de la confirmation par le Pape. Elles prouvent aussi qu'il n'avait été publié aucun bref, aucune bulle confirmant ce décret.

2° Caramuel, autre auteur contemporain de Galilée, après avoir justifié de son mieux le décret des Cardinaux, s'objecte le cas où l'on trouverait un jour une démonstration rigoureuse du mouvement de la terre ; et il donne deux réponses : la sienne, consistant à nier qu'on puisse jamais trouver cette démonstration ; et celle de quelques autres, ainsi conçue : *Dans ce cas on ne pourrait pas dire que l'Église Romaine ait erré, car ce n'est point un Concile général ni le Pape parlant* ex cathedra *qui a défini et proposé à l'Église universelle ce point de doctrine* (que le soleil tourne et non la terre)...; *mais seulement le tribunal des Éminentissimes Cardinaux.* (Voir le texte ci-dessus, § I, document 12.) Ces mots prouvent qu'au temps où Caramuel les écrivait, il n'avait été publié aucun bref confirmatif du décret des Cardinaux. Ils prouvent en outre que ce décret ne con-

tenait pas la clause de la confirmation par le Pape. En un mot, ils prouvent que l'autorité du Pape *ex cathedra* n'était point intervenue, mais seulement celle des Cardinaux.

3° Dans un écrit du P. Olivieri, général des Dominicains et commissaire du Saint-Office en 1825, on trouve, au sujet du décret des Cardinaux contre le système du mouvement terrestre, cette affirmation remarquable : *On avait omis de faire approuver le décret par le Pape.* (Voir § I, document 11.) D'après ce même écrit, la confirmation papale n'est jamais survenue. Le décret en était encore dépourvu le 16 août 1820, jour où la Congrégation du Saint-Office permit de soutenir comme vrai et certain le mouvement de la terre, conformément à la persuasion des savants modernes.

On peut objecter ici un passage d'Amort. Il dit : *Urbanus VIII prohibuit sub excommunicatione systema Copernicanum tanquam temerarium et sacræ Scripturæ contrarium.* Il suppose même qu'Urbain VIII statua ainsi par une *bulle.* (Voir § I, document 13.) Nous avons déjà répondu à cette difficulté. Amort, qui écrivait à une époque déjà éloignée de l'événement, n'a eu, comme bien d'autres, que des données vagues sur le fait historique de la condamnation de Galilée et du système de Copernic. Ce n'est point par une *bulle* d'Urbain VIII que ce système avait été proscrit, mais par simple décret de l'*Index* du 5 mars 1616. Amort a fait confusion : il a pu être induit en erreur par le passage discuté plus haut de la sentence contre Galilée : *Declarationem a Domino Nostro factam, et a Sacra Congregatione Indicis promulgatam.* Nous avons vu que cette déclaration n'avait pas été un acte pontifical, un acte du Pape *ex cathedra*, avant le décret de l'*Index.* Elle le serait devenu, si le décret avait été muni de la clause attestant la confirmation par le Pape ; mais cette clause ne fut pas insérée.

§ V.

Le fait de la condamnation de Galilée et du système de Copernic ne saurait être allégué contre l'infaillibilité des Souverains-Pontifes.

Nous n'avons ici qu'à résumer le débat et à tirer la conclusion : 1° La sentence contre Galilée n'a pas été prononcée par le Pape, mais par les Cardinaux du Saint-Office. Pareillement le décret qui a condamné l'opinion du mouvement terrestre comme *faux et contraire à la sainte Écriture* n'a pas été fait et publié par le Pape, mais par les Cardinaux de l'*Index*. Le texte des deux pièces ne permet aucun doute à cet égard; dans l'une et l'autre c'est une Congrégation de Cardinaux qui parle en son nom. — 2° Les décrets dogmatiques des Cardinaux ne sont infaillibles qu'autant que le Pape les approuve et les confirme en parlant *ex cathedra*, c'est-à-dire, en sa qualité de suprême Pasteur de l'Église. Ce point de doctrine a été prouvé au § II; il est admis par les défenseurs de l'infaillibilité papale; ils affirment cette prérogative, non pour les jugements que le Pape peut émettre comme *théologien particulier*, mais pour ceux qu'il intime comme règle de foi, en publiant ou faisant publier officiellement, et qu'il définit ainsi en vertu de son autorité pontificale. — 3° Pour qu'un décret dogmatique des Cardinaux devienne celui du Pape parlant *ex cathedra*, il faut, ou que le Pape déclare lui-même, par une pièce publiée en son nom, qu'il approuve et confirme ce décret, ou pour le moins, que le décret publié au nom des Cardinaux contienne une clause attestant que le Pape l'a confirmé et en a ordonné la publication. Nous l'avons prouvé au § III. — 4° En fait, la condamnation de Galilée et de l'opinion du mouvement terrestre, prononcée seulement *au nom des Cardinaux*, n'a jamais été officiellement confirmée, ni par bref ou autre écrit pontifical, ni par clause attestant la ratification papale. Le lecteur en a vu la preuve au § IV.

— 5° Donc l'erreur du décret des Cardinaux contre le système du mouvement terrestre n'a jamais été l'erreur d'un Pape parlant *ex cathedra*. La conclusion est de toute rigueur. — 6° Donc enfin alléguer cette erreur contre l'infaillibilité des Papes parlant *ex cathedra*, c'est tout simplement un *lapsus*, une éclipse de logique et de bon sens.

Au contraire, dans le fait de cette erreur, se produisant si près du Pape, envahissant même la personne du Pape, et s'arrêtant juste au seuil de son *enseignement de Pape* sans pouvoir le franchir, qui n'admirera la fidélité du divin Fondateur de l'Église à maintenir toujours intacte la prérogative d'inerrance de son Vicaire en terre? Il ne fallait plus qu'une formalité, une clause : elle manqua. *On omit*, dit Olivieri, *de faire approuver le décret par le Pape!*

§ VI.

En quoi la Congrégation de l'Inquisition eut réellement tort dans l'affaire de Galilée. — En quoi elle est excusable. — En quoi elle a été indignement calomniée.

I. *Que Galilée ait été soumis à une horrible prison, qu'il ait subi la torture, qu'on lui ait crevé les yeux, en un mot qu'il ait été supplicié physiquement en manière quelconque, c'est une pure calomnie.* — La fausseté de ces odieuses assertions, qu'une ignoble mauvaise foi ne cesse de reproduire, a été démontrée jusqu'à l'évidence par les écrivains les moins suspects. Nous renvoyons en particulier le lecteur à la dissertation de M. Biot : *La Vérité sur le procès de Galilée*. Elle se trouve dans ses *Mélanges scientifiques et littéraires* (tome III, page 1 et s., édition de Paris, 1858). 1° En ce qui concerne le supplice de la torture, voici la conclusion de cet écrivain, de loyauté reconnue, et qui a laissé un nom justement célèbre dans les sciences physiques et mathématiques : «Nous avons démontré par des preuves *certaines*, qu'il n'a pas été *matériellement*

torturé » (page 42). Ailleurs M. Biot s'exprime ainsi : « Je crois avoir montré avec évidence que les rigueurs physiques, indiquées dans le texte de la sentence, n'ont pu être que des énoncés de forme, sans réalité d'application..... Il put *chaque jour* écrire librement à ses amis ; et il leur écrivit en effet des lettres fort plaisantes sur le compte de ceux qui l'interrogeaient. Ce n'est pas ainsi que peut badiner un vieillard de soixante-et-dix ans qui viendrait d'être mis à la torture » (*Journal des Savants*, mars 1858, page 139). Au numéro de juillet du même journal (page 397), il parle ainsi des pièces citées dans l'ouvrage de Marini : « Elles sont loin de suffire pour éclairer complètement la question si importante des tortures. Mais on peut suppléer à ce qui leur manque par un *document authentique*, où l'on voit rapportés, presque jour par jour, la situation, les craintes, les espérances, en un mot l'état physique et moral de Galilée pendant toute la durée de son procès. Cela consiste en une série de lettres officielles, écrites par l'ambassadeur de Toscane à sa cour. » En effet, quiconque a lu ces lettres de l'ambassadeur Toscan Nicolini, à moins d'être déterminé à mentir quand même, reconnaîtra comme fait incontestable, que Galilée n'a jamais subi la torture (1). Il est vrai qu'il en fut menacé. A la page 453 des pièces originales du procès on lit : *Et ei dicto quod dicat veritatem, alias devenietur ad torturam* (cité par Marini, *Galileo e l'inquisizione*, page 59). Mais on ne doit pas oublier que cette formule faisait partie de la procédure prescrite par la législation du temps, et en pleine vigueur dans tous les tribunaux de l'Europe. Quand les juges avaient acquis une *demi-preuve* du crime (par exemple, par la déposition d'un témoin non suspect, accompagnée de forts indices à l'appui), ils devaient enjoindre au prévenu de dire la vérité, en le menaçant de la torture s'il s'y refusait ; et la loi les autorisait

(1) Marini en donne plusieurs autres preuves (*Galileo e l'inquisizione*, p. 57), qu'il serait superflu de reproduire.

à passer de la menace à la réalité, lorsque les réponses ne leur paraissaient pas sincères. Qu'on regrette pour cette époque une législation, dont on reconnaît unanimement aujourd'hui les graves inconvénients, nous nous associons à ces regrets. Mais il ne serait pas équitable d'en blâmer le tribunal de l'Inquisition, comme si elle lui avait été exclusivement propre. Cette procédure en matière criminelle fut générale en Europe pendant des siècles, et l'on ne supposait pas qu'on pût bien rendre la justice autrement. La différence entre les tribunaux laïques et celui de l'Inquisition, c'est que ce dernier était beaucoup mieux garanti contre les excès et les injustices en ce qui concerne l'emploi de la torture, comme le prouve Marini (*Galileo e l'inquisizione*, p. 63). Dans le procès de Galilée, il est facile de voir que la menace mentionnée ne fut employée que pour la forme, et que, dans aucun cas, les Cardinaux n'en seraient venus à l'exécution pour un vieillard de 70 ans. Galilée savait bien que la menace n'était pas sérieuse, puisque, sous le coup de la menaçante formule, il écrivait des lettres si plaisantes et si gaies. La manière dont on adoucit sa détention pendant le procès prouve également que, dans aucune éventualité, le tribunal n'aurait employé la torture. — 2° Voici, en effet, ce que fut pour Galilée l'*horrible* prison, l'*affreux* cachot de l'Inquisition. On lui assigna dans le palais du Saint-Office les appartements d'un des plus hauts employés. Il lui fut permis d'avoir avec lui son domestique, de se promener dans les jardins, d'écrire librement à ses amis, de recevoir leurs lettres. Les mets de sa table lui étaient apportés du palais de l'ambassadeur de Toscane. Mais comme, après avoir comparu pour la seconde fois devant le tribunal l'avant dernier jour d'avril 1633, il éprouva quelques indispositions, le commissaire du Saint-Office, par égard à son grand âge et pour qu'il pût mieux se soigner, lui permit d'aller rester au palais de l'ambassadeur de Toscane, son protecteur ; et

pendant le reste du procès, ce palais fut censé sa prison. Par la sentence du 22 juin 1633, il fut condamné à la récitation des psaumes de la Pénitence et à quelque temps de prison. Mais cette prison fut encore un palais, celui de l'archevêque de Sienne, dont les superbes jardins lui servaient de promenade. Voilà les affreux cachots qu'eut à subir Galilée. « Qu'il ait d'ailleurs (dit le P. Perrone dans son ouvrage : *Le Protestantisme et la Règle de foi*, tome II, page 497, traduction de l'abbé Peltier, Paris, 1854) été traité avec tous les égards dus à sa personne et à son âge, c'est ce qu'attestent ouvertement ses lettres publiées par Venture... Voir aussi Tiraboschi (*Storia della litteratura italiana*, Venise, 1796, tome VIII, page 161 et s.). Tous les efforts de Libri, pour prouver le contraire (dans le *Journal des Savants*, septembre et octobre 1840 et avril 1841, et dans la *Revue des Deux-Mondes*, juin 1841), ont été en pure perte. Voir la savante dissertation de Phillips. dans le *Journal de Munich*, sur ce même sujet. Voir aussi Delambre, auteur assurément non suspect aux incrédules (dans son *Histoire de l'astronomie moderne*, Paris, 1821, tome I, page 652, 661 et 666) ». Malgré tant de preuves, la calomnie a été si luxueusement répandue, qu'on doit s'attendre à la voir longtemps encore se reproduire sous la plume de maints écrivains modernes, dont le cerveau a pris des travestissements pour de l'histoire, ou qui se passent volontiers la fantaisie de mentir, pourvu que ce soit au détriment du parti clérical. Quant aux artistes, ils lâcheront difficilement la scène émouvante du célèbre mathématicien en présence du redoutable tribunal, ayant d'un côté les instruments de la torture, de l'autre en perspective un bûcher fumant, montré du doigt par un Cardinal, avec le fameux mot du martyr de la science (qui ne le prononça point) : *E pure gyra ; et cependant elle tourne.* J'ai vu un tableau de ce genre aux Tuileries dans l'appartement occupé par le cardinal Patrizi, lorsqu'il vint à Paris pour le baptême

du prince Impérial. Ce qui ne me suggéra nullement, qu'on veuille bien le croire, l'idée d'appeler les flammes sur ces toiles recherchées : je pense, au contraire, qu'on doit conserver les chefs-d'œuvre de l'art, lors même qu'ils sont, en histoire, des chefs-d'œuvre de sottise.

II. *La Congrégation du Saint-Office n'a pas eu tort de se préoccuper du système du mouvement terrestre, de l'examiner et de le juger au point de vue de la foi.* — On a reproché aux Cardinaux de l'Inquisition de s'être mêlés d'une question de physique et d'astronomie, qui ne rentrait pas dans le cercle de leurs attributions. Ce reproche n'est pas fondé. La question était en même temps et inséparablement *théologique.* Il s'agissait de savoir s'il fallait entendre dans le sens propre ou dans le sens figuré les textes de la sainte Écriture qui attribuent au soleil le mouvement autour de la terre. On était à l'époque où le protestantisme abusait du sens figuré dans l'interprétation des Livres saints, pour saper presque tous les articles de la foi catholique (Voir § I, document XII). En outre le système de Copernic pouvait ouvrir la porte à des raisonnements plus ou moins spécieux contre le dogme de l'Incarnation. La terre n'étant pas le centre, mais une des planètes tournant autour du soleil, on pouvait arriver à l'hypothèse de la pluralité des mondes, et en inférer une sorte d'inconvenance que la seconde personne divine se fût incarnée pour sauver les habitants d'un monde, qui serait minime entre tant d'autres. La question était donc en même temps théologique et rentrait ainsi dans les attributions du Saint-Office. Le tort de ce tribunal ne fut pas de s'en préoccuper, de l'examiner, de la juger, mais de la mal saisir et d'en donner une fausse solution. Tribunal faillible, il erra; voilà tout. Son tort ne fut pas non plus d'avoir jugé sans le concours et les lumières des hommes de la science. Les hommes les plus compétents en astronomie à cette époque étaient partagés de sentiment. Le plus grand nombre pensait

que le système du mouvement terrestre n'était pas suffisamment prouvé. Ces savants connaissaient très-bien les arguments de Copernic et de Galilée. L'ouvrage de Riccioli (*Almagestum novum*), où ils sont analysés et réfutés, le montre assez. De fait, ces raisonnements étaient défectueux, quelques-uns même ridicules ; la science moderne l'a reconnu. Et comme, d'autre part, d'après une règle certaine de la théologie, on ne doit abandonner le sens *propre* de l'Écriture et y substituer le *figuré*, que quand ce dernier est établi sur des preuves proprement dites, grand nombre de savants concluaient qu'il fallait interdire l'enseignement du mouvement terrestre comme fait certain, et ne l'autoriser que comme *simple hypothèse*. Plusieurs, allant plus loin, affirmaient que cette opinion était certainement une erreur. La Congrégation de l'Index suivit le sentiment de ces derniers, puisqu'elle déclara, le 5 mars 1616, que l'opinion du mouvement terrestre était *fausse et tout à fait contraire à la sainte Écriture*. Ce fut un faux pas ; mais il est certain que la Congrégation n'avait pas agi à la légère ; elle avait fait agiter le pour et le contre par des hommes très-savants et très-versés dans la science astronomique. On peut en voir la preuve dans l'ouvrage de Marini (*Galileo e l'inquisizione*).

III. *Le système du mouvement terrestre est beaucoup plus ancien que celui de Ptolémée. L'enseignement en avait toujours été permis jusqu'à l'affaire de Galilée. Le tort de la Congrégation fut de ne pas continuer cette tolérance.* — Ce que nous nommons aujourd'hui le système de Copernic, s'appelait précedemment le système de Pythagore, parce qu'il avait été enseigné par ce philosophe et suivi par toute son école. On compte parmi ses plus célèbres défenseurs Philolaus de Crotone, Aristarque de Samos, et Platon (*de Senectute*). Pour constater sa haute antiquité, il suffit de transcrire le passage suivant de Sénèque : « Illo quoque pertinebit hoc excussisse, ut sciamus, utrum mundus terra stante circumeat,

an mundo stante terra vertatur. Fuerunt enim qui dicerent nos esse quos rerum natura nescientes ferat, nec cœli motu fieri ortus et occasus ; ipsos oriri et occidere. Digna res est contemplatione, ut sciamus in quo rerum statu simus : pigerrimam sortiti, an velocisismam sedem : circa nos Deus omnia, an nos agat. » (Sénèque, *Naturalium quæstionum* libro 7, numero seu capite 2). Juste Lipse commente ainsi ce passage de Sénèque : « Ait (Seneca) *fuisse qui dicerent*. Qui illi? Plures reperio, sed primus Philolaus Pythagoricus dixit : *Terram moveri in orbem* (Laertius in Philolao). Addit tamen : *Alii tamen Hicetæ Syracusano id tribuunt*. Et de Hiceta etiam Cicero (acad. II) : *Hicetas syracusius, ut ait Theophrastus, cœlum, solem, lunam, stellas, supera denique omnia stare censet ; neque præter terram rem ullam in mundo moveri. Atque hoc etiam Platonem, in Timæo, dicere quidam arbitrantur, sed paulo obscurius*. At de Philolao quod Laertius, universe Plutarchus Pythagoricis adscribit (in Numa), eosque terram non putare immobilem, sed esse in gyrum circa ignem suspensam. Additque de Platone, eadem jam senem sensisse. » (Justus Lipsius, *Physiologia stoicorum*, libro 2, dissert, 19.) On voit que le système du mouvement terrestre est bien antérieur à l'ère chrétienne, et par conséquent beaucoup plus ancien que celui de l'astronome d'Alexandrie, Ptolémée, qui vivait au second siècle. Ce dernier, qui suppose la terre immobile, avait généralement prévalu au quatorzième siècle.

Vers l'an 1435, Nicolas de Cuse publia un livre intitulé *de Docta Ignorantia*, où il soutient la stabilité du soleil et la rotation de la terre (cap. 21 et 22) ; ce qui ne lui fit encourir aucune disgrâce de la part du Saint-Siége et de la Cour romaine, puisqu'au contraire il fut élevé à la dignité cardinalice. En 1540, Copernic fit paraître son ouvrage *de Orbium cœlestium revolutionibus*, en faveur du système qui devait plus tard être appelé de son nom ; ce qui ne l'empêcha pas d'occuper une chaire au collége de la Sapience de

Rome, et d'être pourvu d'un canonicat en Allemagne. On pouvait donc enseigner et soutenir librement l'opinion du mouvement terrestre. Ni les Souverains-Pontifes, ni le tribunal de l'Inquisition n'en avaient jamais interdit l'enseignement, avant le décret de l'*Index* du 5 mars 1616, qui la déclara *fausse et contraire à la sainte Ecriture*. Cette déclaration des Cardinaux fut un tort, puisqu'elle est une erreur. Ils l'auraient évité en continuant de laisser libre l'enseignement des deux systèmes.

IV. *L'opinion du mouvement terrestre a-t-elle été condamnée comme hérétique par la Congrégation des Cardinaux?* — 1° Il est certain qu'elle a été condamnée comme *fausse et contraire à la sainte Écriture;* le texte du décret de l'*index* (5 mars 1616) et de la sentence contre Galilée (22 juin 1633) en est une preuve incontestable. 2° Quant à la note d'hérésie, on a contesté que la Congrégation en ait fait usage. Il est vrai que la sentence du 22 juin 1633 mentionne la qualification de *formellement hérétique*; mais en l'attribuant expressément aux *theologiens qualificateurs*, et non à la Congrégation elle-même. Voici le texte : « De mandato Domini nostri et Eminentissimorum Dominorum Cardinalium hujus supremæ ac universalis Inquisitionis, *a qualificatoribus theologis* qualificatæ fuerunt duæ propositiones de stabilitate solis et de motu terræ, ut sequitur : *Solem esse in centro mundi et immobilem motu locali, est propositio absurda et falsa in philosophia, et formaliter hæretica, quia est expresse contraria Scripturæ sacræ.* » On le voit, la qualification *formaliter hæretica* est le fait des théologiens du Saint-Office; mais les Cardinaux ne disent pas qu'ils aient adopté leur sentiment; nulle part dans la sentence ils n'infligent eux-mêmes la note d'*hérésie*. Toutefois, sans le dire expressément, certains passages de la sentence semblent supposer que la Congrégation elle-même approuvait la note des qualificateurs et tenait pour *hérétique* l'opinion du mouvement

terrestre. « Declaramus (disent les Cardinaux), te Galilæum teipsum reddidisse huic sancto Officio vehementer suspectum *de hæresi* ; hoc est, quod credideris et tenueris doctrinam falsam et contrariam sacris ac divinis Scripturis, solem videlicet esse centrum orbis terræ et eum non moveri ab oriente in occidentem, et terram moveri nec esse centrum mundi, et posse teneri ac defendi tanquam probabilem opinionem aliquam postquam declarata ac definita fuerit contraria sacræ Scripturæ. » Et plus loin on lui accorde l'absolution des censures avec cette condition : « Dummodo prius corde sincero et fide non ficta coram nobis abjures, maledicas et detesteris supradictos errores et *hæreses.* » L'*hérésie* dont Galilée s'était rendu suspect, qu'était-ce, dans l'esprit des Cardinaux, sinon la croyance à la rotation de la terre ? Ils tenaient donc ce système pour *hérétique.* Les passages allégués prêtent, il faut en convenir, à cette interprétation, et l'on ne doit pas s'étonner que des auteurs contemporains aient cru et affirmé que l'opinion du mouvement terrestre avait été condamnée comme hérétique par le tribunal de l'Inquisition. Mais, en lisant avec attention, on remarquera que le soupçon d'hérésie contre Galilée porte sur un tout composé de deux parties : 1° Avoir cru au mouvement de la terre ; 2° Avoir cru qu'on peut soutenir une opinion après une définition qui la déclare contraire à la sainte Écriture. Dans le second fait, il y a réellement *hérésie*, en supposant la définition émanée de l'autorité infaillible. Les cardinaux auront employé le terme d'hérésie en vue du second écart seulement. S'ils l'avaient cru applicable à la simple assertion du mouvement terrestre, ils auraient accolé la note *hæreticam* à celle de *falsam* dans la phrase : « Quod credideris et tenueris doctrinam falsam et contrariam sacris Scripturis, solem videlicet... » Il n'est donc pas suffisamment prouvé, ce semble, qu'on doive mettre à la charge de la congrégation du Saint-Office la

qualification d'*hérésie*, infligée au système du mouvement terrestre. Qu'importe, au reste, qu'elle ait erré par une note de plus ou de moins? Ce qui intéresse la controverse c'est de savoir si elle a erré, et si son erreur est imputable au Souverain-Pontife parlant *ex cathedra*. Le fait de l'erreur résulte de la seule qualification de *falsa et sacræ Scripturæ contraria*. Mais elle ne prouve rien contre la prérogative d'inerrance du Pontife romain.

V. *Il est inexact que la Congrégation des Cardinaux ait proscrit le système du mouvement terrestre, non comme faux en lui-même, mais parce qu'on le prétendait démontré, tandis qu'il ne l'était pas encore.*—Le décret du 5 mars 1616 est formel. Une doctrine y est expressément déclarée *fausse et contraire a la sainte Écriture,* et cette doctrine c'est précisément le système lui-même : *doctrina de mobilitate terræ et immobilitate solis.* Il est vrai que par son décret de 1620 (voir le texte au § I), la Congrégation de l'*index* autorisa le livre de Copernic avec des corrections qui le ramenaient à une *simple hypothèse*; ce qui indique dans les Cardinaux, nous en convenons, la pensée de permettre l'exposé du système dans les mêmes limites. Mais les Cardinaux ne révoquèrent pas pour cela leur décret de 1616. Ils permirent le système *comme hypothèse*, c'est vrai, mais comme hypothèse *certainement fausse*, et dont il n'était nullement permis de révoquer la fausseté en doute. Pour se convaincre que les Cardinaux l'avaient ainsi entendu, il n'y a qu'à lire attentivement le texte de la sentence prononcée le 22 juin 1633 contre Galilée. On lui dit qu'on procède contre lui parce que dans son livre il paraissait admettre comme vraie l'opinion du mouvement terrestre, opinion fausse et contraire à la sainte Écriture. Les Cardinaux ne toléraient nullement le système comme vrai, ni même comme douteux. Ils permettaient de l'exposer, mais comme *certainement faux* et proscrit par le décret de 1616. Galilée le comprenait si bien,

que, pendant le procès, il déclara tenir et avoir toujours tenu pour *fausse* l'opinion du mouvement terrestre. La correspondance avec ses amis prouve qu'il pensait le contraire. Mais il n'aurait pas répondu de la sorte si les Cardinaux n'avaient pas condamné le système comme certainement faux en lui-même et contraire aux saintes Écritures.

VI. *Il est inexact que la congrégation des Cardinaux ait condamné Galilée, non à cause du système lui-même, mais parce qu'il prétendait le prouver par l'Ecriture sainte.* — Le texte de la sentence prouve le contraire. Le tribunal lui déclare qu'il s'était rendu suspect d'hérésie. Et comment ? En paraissant *adopter et embrasser la doctrine du mouvement terrestre, doctrine fausse et contraire à l'Écriture sainte.* Que Galilée, à qui on objectait des textes de l'Écriture, ait bien des fois répondu en les expliquant dans le sens du système Copernic, on le conçoit. Qu'il ait excédé dans ces sortes d'interprétations, nous ne le contestons pas. Mais le but du procès a été de constater s'il admettait oui ou non comme vraie la rotation de la terre. Tous les débats ont porté sur ce point. Le texte de la sentence qui les résume en est une preuve incontestable.

VII. *La Congrégation des Cardinaux s'est trompée en déclarant fausse et opposée à l'Écriture sainte l'opinion du mouvement terrestre, et en procédant contre Galilée à cause de cette opinion. Mais son erreur ne prouve point que l'institution du Saint-Office soit mauvaise. Elle ne prouve rien contre l'infaillibilité du Pape.* — 1° D'après les données de la science moderne, la rotation de la terre est aujourd'hui généralement admise comme un fait certain. Nous n'ignorons pas que quelques-uns contestent encore aux preuves qu'on en donne la valeur d'une démonstration proprement dite. Mais, écartant sans la juger cette opinion peu suivie, nous aimons mieux ici abonder dans le sens de la persuasion générale. Puisque le Saint-Office a permis, le 16 août 1820, d'affirmer

comme certain le mouvement terrestre, et qu'on y est autorisé en outre par un décret du 17 septembre 1822 approuvé par Pie VII (voir § I, document XI), il est par là même permis de reconnaître une erreur dans le décret de l'*Index* du 5 mars 1616, où ce même système du mouvement de la terre est déclaré *faux et contraire à la sainte Ecriture*. Donc, à tous ceux qui tiennent aujourd'hui le système pour bien et dument démontré, nous répondons : Soit. Il s'ensuit que la Congrégation de l'*Index* s'est trompée en le déclarant faux en 1616, et que le Saint-Office eut tort de procéder contre Galilée, à cause de cette opinion.

2° Mais il ne s'ensuit nullement que le tribunal du Saint-Office soit une mauvaise institution. Les magistrats chargés de rendre la justice ne sont pas infaillibles, ils se sont trompés quelquefois. En conclut-on qu'il faille supprimer toutes les cours de justice ? Le tribunal du Saint-Office a été établi par le Saint-Siége, pour veiller à la pureté du dogme catholique, pour procéder contre les erreurs et les hérésies, pour examiner les opinions suspectes et prononcer si elles sont conformes ou contraires à l'orthodoxie. Le Pape ne pourrait suffire seul à ce travail, il lui faut un concours, et ce concours a toujours existé. Avant le Saint-Office, il y avait l'équivalent sous une autre forme et un autre nom. Toujours il a fallu, toujours il faudra au Pape des hommes chargés par lui de veiller au maintien de la saine doctrine et de signaler le poison de l'erreur. Etabli pour ce but, le tribunal de l'Inquisition est donc excellent de sa nature. Il est vrai qu'il est sujet à erreur. Les Papes ne peuvent lui communiquer leur infaillibilité, puisque cette prérogative leur est personnelle. Mais, quoique faillible, le Saint-Office a une immense autorité doctrinale. Dès qu'il a qualifié une doctrine d'hétérodoxe, les fidèles sont en garde. De plus, en ce qui regarde les prescriptions disciplinaires, il a l'autorité déléguée du Souverain Pontife ; en sorte que s'il condamne une proposi-

tion, on doit s'abstenir de l'enseigner. S'il proscrit un livre, il n'est plus permis de le lire. Qui ne voit l'utilité d'une pareille digue contre les invasions de l'erreur et de l'hérésie? De ce que le tribunal du Saint-Office est faillible, il suit seulement qu'on n'est pas obligé de *croire intérieurement* à ses décrets dogmatiques, tant que le Pape ne les a pas confirmés et transformés en articles de foi. Mais l'impuissance de ce tribunal de faire par sa seule autorité des articles de foi, n'empêche point les salutaires effets de ses décisions doctrinales et de ses prescriptions disciplinaires. Ceux qui invectivent contre le Saint-Office et qui le traitent d'institution abusive, parce qu'il peut se tromper ou qu'il s'est réellement trompé une fois dans la condamnation d'un livre ou d'une proposition, sont évidemment victimes de la passion ou du préjugé. Leur objection dans sa forme la plus spécieuse est celle-ci : « Qu'un tribunal sujet à erreur, puisse empêcher la circulation d'un livre ou d'une doctrine, c'est un abus; car il peut arriver que la prohibition atteigne la vérité. Or telle est précisément la condition des décrets du Saint-Office et de l'*Index*, puisqu'ils ne sont pas infaillibles. » Je réponds, qu'il y a là un faux supposé. On s'imagine que les décrets de ces Congrégations sont *ordinairement* publiés sans avoir été confirmés par le Souverain-Pontife : il n'en est rien. Chacun de ces décrets est soumis au Pape, qui le juge, le confirme et donne ordre de le publier. Dès lors, ils sont en même temps les décrets du Souverain-Pontife ; et l'objection porte à faux. Qu'on lise l'un de ces décrets de l'*Index* qui se publient si fréquemment, et l'on y trouvera la clause de la confirmation pontificale. Le cas d'un décret dogmatique du Saint-Office sans un bref ou sans une clause attestant la confirmation par le Pape, est exceptionnel. Je n'en connais qu'un ; la condamnation de Galilée et du système de Copernic. Le cas d'un décret du Saint-Office ou de l'Index condamnant à tort un livre ou une doctrine, sera

donc rare, puisqu'il ne peut se vérifier que pour les décrets non confirmés par le Pape, qui forment une si minime exception. En outre, pour la catégorie si restreinte des décrets, non munis de l'autorité pontificale, l'éventualité d'une erreur est encore considérablement diminuée par la science et la sagesse de ces Congrégations, et par la maturité avec laquelle elles procèdent à ces sortes de décrets.

3° Quant à l'infaillihilité du Pape, elle ne saurait être atteinte par la condamnatiou de Galilée et du système de la rotation terrestre, puisque cette condamnation ne devint pas un acte du Souverain Pontife parlant *ex cathedra*, ainsi que nous l'avons prouvé.

VIII. *Le tribunal du Saint-Office eut tort d'exiger de Galilée qu'il abjurât l'opinion du mouvement terrestre.* — Le décret de l'*Index* du 5 mars 1616 avait condamné cette opinion comme *fausse et contraire à la sainte Écriture ;* mais l'autorité du Souverain-Pontife, parlant *ex cathedra*, n'était pas survenue. Par conséquent, ni Galilée, ni qui que ce soit n'était obligé de *croire* vraie la décision de 1616. Le tribunal du Saint-Office n'avait donc pas le droit d'exiger cet acte de foi. Il n'eût point dépassé sa compétence, s'il eût seulement défendu de soutenir soit en paroles soit par écrit le système du mouvement terrestre. Le précepte étant purement disciplinaire et ne portant que sur l'acte extérieur de l'enseignement du système, on aurait dû s'y soumettre, comme on est tenu d'observer un statut disciplinaire de l'évêque, lors même que ce statut interdit une pratique bonne de sa nature et même meilleure que la pratique prescrite à sa place. Mais le tribunal du Saint-Office alla plus loin. Il exigea que Galilée abjurât et détestât *du fond du cœur* l'opinion du mouvement terrestre, comme l'indiquent ces paroles de la sentence : *Dummodo prius corde sincero et fide non ficta coram nobis abjures et detesteris supradictos errores et hæreses.* Il le contraignit de souscrire cette formule, qui est un acte de foi

sur la fausseté de la rotation terrestre : *Judicatus sum vehementer suspectus de hæresi, videlicet quod tenuerim et crediderim solem esse centrum mundi et immobilem, et terram non esse centrum ac moveri. Idcirco... corde sincero et fide non ficta abjuro... supradictos errores et hæreses.* En exigeant ainsi l'adhésion de l'esprit et du cœur à un point qui n'était pas un article de foi, le tribunal du Saint-Office dépassa son pouvoir. Lors même que les Cardinaux ne se seraient pas trompés en déclarant fausse l'opinion du mouvement terrestre, le tort du Saint-Office subsisterait. Car il n'a pas le droit d'exiger un acte de foi, *même sur une doctrine vraie*, lorsque cette doctrine n'a pas encore été définie par l'autorité infaillible de l'Église. Or la doctrine de l'immobilité de la terre n'avait alors pour appui que la déclaration faillible de la Congrégation de l'*Index*. Il y eut donc, en fait, excès et injustice, non sans doute par méchanceté, mais par erreur.

Quant aux formes de procédure, parmi lesquelles on rencontre la menace de la torture, il serait injuste d'en faire un tort spécial au tribunal du Saint-Office. Comme nous l'avons dit précédemment, la faute en est à la législation du temps, qui imposait ce genre de procédure à tous les tribunaux de l'Europe. L'Église s'y conformait dans les siens.

IX. *Conclusion.* — En somme, parmi tant de décrets dogmatiques émanés de la Congrégation du Saint-Office et de celle de l'Index, il en est un qu'on peut taxer d'erreur, savoir le décret du 5 mars 1616, déclarant *fausse et contraire à la sainte Écriture* l'opinion du mouvement terrestre. On peut en outre reprocher aux Cardinaux du Saint-Office d'avoir excédé en contraignant Galilée d'abjurer un système, reconnu vrai par la science moderne. Voilà le grief. Que prouve-t-il relativement à ces Congrégations? Qu'elles ne sont pas infaillibles en définissant le dogme, ce qui n'a jamais été contesté, ce que les plus zélés défenseurs des doctrines romaines ont toujours admis comme un enseignement élé-

mentaire et certain. Que prouve-t-il contre l'infaillibilité des Souverains-Pontifes? Rien, absolument rien, puisque aucun acte pontifical *ex cathedra* n'a jamais approuvé et confirmé le décret de 1616, ni la sentence de 1633. Prouve-t-il en faveur de l'infaillibilité papale? Oui, puisqu'il constate le soin admirable de la Providence à maintenir toujours exempt d'erreur l'enseignement *ex cathedra* des successeurs de saint Pierre. Qu'on *ait omis* de faire confirmer par le Pape le décret de 1616 portant condamnation du système du mouvement terrestre, c'est plus qu'insolite, plus qu'étrange : humainement parlant, vu les circonstances, cette omission ne devait pas avoir lieu. Mais le décret était erroné, et Jésus-Christ avait dit à Pierre : *Ego rogavi pro te ut non deficiat fides tua.* Il convient que le plus haut tribunal dogmatique après le Pape et le Concile général, le tribunal du Saint-Office, soit habituellement préservé d'erreur; et il est permis de croire que l'œil du Christ veille aussi sur lui. Mais la divine Sagesse aura permis qu'il errât une fois, pour qu'on se souvînt qu'il n'était pas la source garantie des eaux de la vie éternelle. Cette source est dans le Vicaire de Jésus-Christ. Le décret erroné ne pouvait y être imbibé; *on omit* de le faire approuver par le Pape.

D. Bouix.

ÉTUDE CRITIQUE SUR LES EVANGILES

(Deuxième article.)

ORIGINE DES ÉVANGILES.

Nombre des Évangiles canoniques. — Leurs auteurs. — Cause générale qui en provoqua la rédaction. — Leur destination. — Date et lieu de leur composition.

La désignation d'Évangile ou d'heureux message fut donnée par Jésus-Christ lui-même aux oracles divins qu'il apportait à la terre ; et ce nom devint, dès l'origne de l'Église, celui des mémoires (1) dans lesquels les apôtres et leurs disciples immédiats consignèrent une partie de la doctrine, et quelques traits spéciaux et plus saillants de la vie de leur Maître. Saint Justin, né vers la fin du premier siècle, en nous apprenant cette particularité, nous fournit la notion juste et vraie des Évangiles, qu'il considère comme des résumés sommaires de la vie et des enseignements du Sauveur.

Ces mémoires sont-ils nombreux ? Chaque apôtre rédigea-t-il le sien pour en doter l'Église ? La tradition la plus authentique ne permet aucun doute à cet égard. L'Église n'a reçu des apôtres ni remis aux mains des fidèles que quatre Évangiles : « Neque autem plura nu-« mero quam hæc sunt, neque rursus pauciora capit esse « Evangelia (2) », nous apprend saint Irénée, lequel par Polycarpe son maître touche à l'apôtre saint Jean. Et ces quatre Évangiles, Irénée qui, pour s'instruire, avait visité Rome et la moitié du monde chrétien, prend soin

(1) Justini apologia.
(2) Iren. *adv. Hær.* l. 3, c. XI.

de les énumérer ; ce sont ceux que nous possédons encore aujourd'hui, c'est-à dire ceux de saint Matthieu, de saint Marc, de saint Luc et de saint Jean (1). Contemporains de saint Irénée, Clément d'Alexandrie, né dans la première moitié du second siècle, qui conversa avec les disciples de Jésus-Christ et devint à cause de son savoir la lumière et la gloire de l'Église d'Égypte, et Tertullien, cet illustre docteur, qui vit le jour en 160 et fit resplendir d'un si vif éclat l'Église d'Afrique, Clément d'Alexandrie (2) et Tertullien (3) nous attestent, en s'appuyant sur le consentement et l'autorité de toutes les Églises, qu'il n'existe que quatre Évangiles authentiques, et ces quatre Évangiles ils les attribuent à saint Matthieu, à saint Marc, à saint Luc et à saint Jean. Disciple de Clément d'Alexandrie, Origène, venu au monde en 185, qui mérita, par ses admirables études hérméneutiques et critiques sur les Écritures, le surnom d'Adamantius, le grand Origène résume en ces termes les témoignages remontant aux apôtres (4) : « J'ai appris par la tradition, « concernant les quatre Evangiles qui seuls sont indubi- « tablement reçus dans toute l'Église de Dieu, laquelle « est au-dessous des cieux, que le premier fut composé « par Matthieu, que le second est dû à Marc, que le troi- « sième appartient à Luc, et que le dernier est de Jean. » Appuyés sur les témoignages d'une tradition universelle et constante, rangés dès les temps apostoliques dans le Canon ou catalogue des saintes Écritures, revêtus de l'approbation de l'Église qui en garantit l'autorité, ces quatre Évangiles sont dits canoniques. Ce nombre quaternaire des Évangiles était, dès l'origine du christianisme, entré si

(1) Iren. l. I, c. I.
(2) Clem. Alex. Strom. l. I.
(3) Tertul. adv. Marc, l. IV, c. 2, c. 5.
(4) Orig. apud Euseb. *Hist. eccles.* l. VI, c. 25.

avant dans les esprits, qu'on en chercha presque du vivant des Apôtres la raison mystique, et qu'on les compara tantôt aux quatre parties du monde, tantôt aux quatre chérubins ailés du char de Dieu entrevu par Ezéchiel (1).

Mais, quand un document historique nous tombe sous la main, la première pensée qui nous vienne à l'esprit, pour peu qu'une saine philosophie préside à nos études, c'est de nous demander si son auteur fut un témoin compétent, bien renseigné, ami sincère du vrai. Nous voulons savoir, et à bon droit, si cet auteur vit lui-même ou si du moins il connut parfaitement les faits que renferme son récit, et s'il mérite créance en offrant de son aptitude et de sa bonne foi les garanties morales désirables. Partant, la tâche qui nous incombe tout d'abord, au début de notre étude sur les Évangiles, c'est d'apprendre à connaître les personnages qui les rédigèrent, c'est de rechercher les situations au sein desquelles ils vécurent et de constater dans quel rapport ils se trouvèrent vis-à-vis des choses relatées dans leurs livres, afin d'apprécier ainsi la valeur de leurs dépositions et de mieux saisir ensuite la physionomie caractéristique de leurs écrits, après nous être rendu compte des milieux où ils les firent paraître et des besoins auxquels ils avaient pour objet de répondre. Étudions donc brièvement l'histoire de chaque Évangéliste.

(1) Saint Matthieu, qui commence son Évangile par la généalogie terrestre de Jésus-Christ, est comparé au chérubin à face humaine, et voilà pourquoi l'on place auprès de lui un homme. Saint Marc, qui débute par ces mots appliqués à saint Jean-Baptiste : *La voix de celui qui crie dans le désert*, est assimilé au chérubin à la face de lion, et l'on fait figurer un lion à ses pieds. Saint Luc, qui entre en matière par le sacrifice de Zacharie, est mis en parallèle avec le chérubin qui avait une forme de bœuf, et l'on met à côté de lui un bœuf, symbole du sacrifice. Enfin, saint Jean, qui ouvre son Évangile en plongeant son regard dans les profondeurs de la divinité, est comparé au chérubin à forme d'aigle, et il a un aigle auprès de lui.

Le premier, saint Matthieu, aussi appelé Lévi(1), avait pour père un nommé Alphé. Juif d'origine, il habitait Capharnaüm (2), centre important du commerce de la Galilée. Comme il avait accepté les fonctions publiques de percepteur des impôts, ce qui lui fit donner le nom si abhorré (3) de publicain, il occupait un bureau situé hors de la ville, sur les rives du lac de Tibériade, à l'endroit où les Romains avaient établi leurs douanes ou comptoirs de péage. Un jour que Jésus-Christ longeait le littoral de ce lac, il aperçut notre publicain assis à son bureau et lui dit de le suivre (4). Matthieu se leva sur le champ, quitta tout et le suivit, méprisant ainsi le gain considérable attaché à son poste et les poursuites qu'avaient le droit de lui intenter, pour sa désertion, les officiers et les magistrats romains (5). Converti par le Sauveur, il se garda bien de reprendre l'emploi auquel il venait de renoncer, mais il se voua tout entier au soin de son salut (6). Jésus-Christ s'attacha saint Matthieu, en qualité d'apôtre, l'année même de sa conversion (7). Septième dans l'ordre de l'adoption à l'Apostolat, lui-même ne se place qu'au huitième rang, cédant par humilité le pas à son collègue saint Thomas (8). Cette humilité fait qu'il s'attribue seul le titre déshonorant de publicain, en énumérant les apôtres, et qu'il prononce ouvertement son nom en rapportant sa conversion de l'état odieux où il s'était engagé, tandis que, par respect pour

(1) Marc, II, 14. — Luc, V, 27.
(2) Marc, II, 13, 14.
(3) Tertul. *de Pudicitia*, c. 9.
(4) Luc, V, 28.
(5) *Ad Præsidium epistola* apud Hieron. — Basil. *in Regulis fusius disp.* Regula 8ª.
(6) Greg. *in Évang.* homil. 24.
(7) Conc. Evang. Parisiis 1658, c. 40, § I.
(8) Matth. X, 3. — Chrysost. homil. 28.

lui, saint Marc et saint Luc évitent (1) en cette circonstance de l'appeler Matthieu, se contentant de le désigner sous son surnom de Lévi. Admis dans l'intimité du Sauveur, saint Matthieu fut le témoin oculaire de sa vie publique et privée, de ses miracles et de son enseignement. Après l'ascension de son Maître, il consacra plusieurs années (2) à répandre l'Évangile parmi ses compatriotes de Palestine, donnant à tous l'exemple des plus hautes vertus, surtout celui d'une incomparable austérité, ainsi que nous l'apprend Clément d'Alexandrie (3). De la Palestine il alla prêcher en Éthiopie (4), plus tard chez les Perses et chez les Parthes (5), au milieu desquels, d'après l'opinion la plus probable, il subit le martyre, l'an 70 de Jésus-Christ, vers l'époque où Jérusalem fut détruite par Titus.

Tel fut le premier Évangéliste. Qui oserait soutenir qu'il n'a pas qualité et connaissance suffisante des faits pour déposer sûrement en ce qui concerne le ministère de Jésus-Christ? Qui pourrait, d'autre part, suspecter la bonne foi d'un martyr dont le désintéressement, l'humilité et les autres vertus éclatent en traits si merveilleux?

On ne saurait dénier davantage au second des Évangélistes le titre de témoin aussi éclairé que véridique.

Saint Marc était juif de naissance, comme le décèle d'ailleurs le caractère de son style. D'après plusieurs autorités anciennes et modernes, l'on ne devrait pas le distinguer de Jean-Marc, originaire de Jérusalem, dont il est si souvent fait mention aux Actes des apôtres et qui, avec son cousin Barnabé, fut quelque temps le compagnon de saint

(1) Hieron. *in Matth.* — Tillemont, Mémoires pour servir à l'*Histoire ecclésiast.* 1er vol. article saint Matthieu.

(2) Euseb. *Hist. eccl.* l. v, c. 18. — Clem. Alex. *Strom.* vi, 15.

(3) Clem. Alex. *Pædag.* l. ii, c. 1.

(4) Ruf. l. x, c. 9. — Soc. l. i, c. 19.

(5) Paulin. carm. 26. — Ambr. *Psalm.* 45. — Chrys. *in Matth.* homil. 48.

Paul dans ses courses apostoliques (1). Un fait certain et hors de toute contestation, c'est que saint Marc a été le disciple et l'interprète de saint Pierre (2) qui, dans sa première épître, l'appelle son fils (3). Il n'est pas probable que saint Marc ait été du nombre des soixante-dix disciples du Seigneur. La tradition la plus commune et la plus autorisée porte que les apôtres le convertirent au christianisme, après la résurrection de Jésus-Christ (4). Lorsque saint Pierre vint à Rome, en 42, saint Marc l'y suivit et seconda de toutes ses forces le zèle apostolique du prince des apôtres. Comme il se rencontrait fréquemment au sein des premières assemblées chrétiennes des personnes de différents pays et de langues diverses, il fallait leur expliquer, en se servant de leur idiôme particulier, ce que les apôtres disaient dans le langage national. Saint Marc remplissait auprès de saint Pierre les fonctions d'interprète (*Marcus interpres apostoli Petri* (5)), comme nous voyons Tite faire cet office à l'égard de saint Paul. Les Juifs et les chrétiens ayant été bannis de Rome, l'an IX du règne de Claude, 49 de Jésus-Christ, saint Pierre députa son disciple en Égypte. Marc porta la bonne nouvelle à Cyrène dans la Pentapole, en Libye, dans la Thébaïde et enfin à Alexandrie (6), dont il devint le premier évêque en 62. Le nombre des chrétiens grandit, en peu de temps, d'une manière si prodigieuse dans cette ville, que saint Marc dut y établir plusieurs églises (7). Dieu se

(1) Act. XI, 30 ; XII, 12 ; XIII, 5, 13 ; XV, 37, 39. — Coloss. IV, 10. Phil. 24 ; 2 Tim. IV, 11.

(2) Papias, apud Euseb. l, III, c. 39.—Iren. l. III, c. 11.—Tertul. *cont. Marc.* l. IV, c. 5.

(3) 1. Pet. V, 13.

(4) Papias. August. Chrysost. — Theodor. Beda.

(5) Hieron. *præf. in Matth.; Epist. ad Hebidiam,* quæst. XI.

(6) Euseb. l. II, c .24.

(7) Euseb. l. II, c. 16.—« On croit que ce fut saint Marc qui établit les « premières divisions en cantons ou paroisses. » Tillemont, *Mémoires*, t. II, art. saint Marc.

servit de son apostolat pour répandre sur l'Égypte cette bénédiction qu'il lui avait promise par ses Prophètes, et pour laquelle Jésus-Christ avait voulu y venir étant enfant. Cette bénédiction fut si abondante, que ce pays, le plus attaché de tous aux superstitions ridicules de l'idolâtrie, fut ensuite celui dans lequel la parole de l'Évangile se répandit avec plus de force et plus d'effet (1). Si l'on en croit la chronique orientale, saint Marc se serait trouvé à Rome au moment du martyre de saint Pierre et de saint Paul, et aurait assisté ces deux héros de l'apostolat dans leur glorieux triomphe. De retour à Alexandrie, où les conversions se multipliaient tous les jours davantage, grâce à son zèle et aux miracles dont Dieu accompagnait ses pas, il fut en butte aux persécutions des païens, qui le mirent à mort, en haine de la foi, l'année 68 de Jésus-Christ, la quatorzième de Néron, près de deux ans après la mort des bienheureux apôtres Pierre et Paul (2).

L'homme le plus exigeant, le plus difficile, ne saurait récuser le témoignage de saint Marc. Instruit à l'école du prince des Apôtres, fréquemment appelé à interpréter son enseignement, s'étant d'ailleurs longtemps entretenu de Jésus-Christ avec tout le collége apostolique, cet Évangéliste se trouvait dans les meilleures conditions pour tracer de Jésus-Christ et de sa doctrine un récit exact et fidèle, récit qui puise dans la vie sainte et dans la mort généreuse de son auteur une preuve non équivoque de sincérité et de vérité.

(1) Tous les anciens ont cru, à la suite de saint Jérôme et de saint Epiphane, que les premiers chrétiens d'Egypte n'étaient autres que les Thérapeutes dont parle Philon, lesquels seraient devenus le noyau de la fameuse école d'Alexandrie, et la pépinière d'où sortirent les solitaires de la Thébaïde. Les modernes, notamment le savant abbé Freppel, contestent ce fait, en disant que les Thérapeutes, Juifs convertis au christianisme, retenaient encore quelques pratiques et cérémonies judaïques. La difficulté serait par là même expliquée.

(2) Tillemont, *Mémoires*, t. II, note 10 sur saint Marc.

On peut en dire autant de saint Luc. Grec d'origine, car il était né à Antioche, mais juif de religion, c'est-à-dire prosélyte, saint Luc fut initié dans sa jeunesse aux sciences médicales, dans lesquelles saint Jérôme prétend qu'il s'était rendu très-habile (1). Au témoignage d'Origène (2) et de la plupart des interprètes, il serait ce Lucius (3), parent de saint Paul, dont parle cet apôtre dans son épître aux Romains. Il n'est pas probable que saint Luc ait été, non plus que saint Marc, disciple de Jésus-Christ, car, dans cette hypothèse, il eût rapporté ce dont il aurait été le témoin oculaire ; or il nous avertit, au début de son Évangile, qu'il n'écrit que sur le témoignage de ceux qui ont vu et entendu le Sauveur (4); et Tertullien avance comme un fait indubitable, qu'il n'a point suivi Jésus-Christ, mais qu'il a appris l'Évangile à l'école des apôtres (5). Toutefois, bien que saint Luc n'ait pas eu le privilége d'être attaché au Sauveur en qualité de disciple, il put cependant avoir l'occasion de le connaître et d'admirer son sublime caractère (6). Ce fut très-probablement à Antioche qu'il embrassa le christianisme. Il s'attacha dès lors aux apôtres (7), surtout à Pierre, à Barnabé et à Paul, avec lesquels il se plaisait à converser, s'enquérant minutieusement de tout ce qui avait trait à Jésus-Christ, tant était grand son désir de bien connaître le divin Sauveur (8). Ami du travail, d'une patience éprouvée, il devint leur coopérateur non-seulement pour

(1) Hieron. *Vir. ill.* VI, 7; *In Matth.* ; *Quæst. in Genes.* In Is., c. 6.

(2) Orig. *in Rom.*

(3) Écrivant aux Romains, l'Apôtre adoucit le nom de l'Evangéliste. Du reste, Lucas est une contraction de Lucanus, d'où Lucius (Rom. XV, 21).

(4) Luc. I, 2, 3.

(5) Tertul. *in Marc.*, l. IV, c. 5.

(6) Tillemont. *Mémoires*, t. II, note 2 sur saint Luc.

(7) Euseb. l. III, c. 4.

(8) Chrysost. *in II Thimoth.* homil. 10.

les accompagner dans leurs courses, mais encore pour prendre part à leurs travaux et annoncer l'Évangile sous leur direction, plus particulièrement sous celle de l'Apôtre des Gentils qui le nomme son bien-aimé (1). Luc devint définitivement le compagnon de cet apôtre, lors du premier voyage que celui-ci fit en Grèce, vers l'an 51. Il passa avec Paul de Troade à Philippe en Macédoine (2), et ne se sépara plus guère de lui à partir de cette époque. Voilà pourquoi les anciens l'appelèrent *sectator*, *discipulus Pauli*, et donnèrent à ce dernier la dénomination de *Magister*, *illuminàtor Lucæ* (3). Le personnage si avantageusement dépeint par saint Paul dans son épître aux Corinthiens (4), et que cet apôtre députa avec Tite de Macédoine à Corinthe, n'est évidemment autre que saint Luc, associé par les Églises au Docteur des nations, pour le suivre dans ses courses nombreuses et pour l'aider à recueillir les offrandes des fidèles. Au dire du grand Apôtre, Luc par son zèle faisait déjà la gloire de Jésus-Christ, pour lequel il travaillait sans relâche, et l'Évangile avait rendu son nom célèbre dans toutes les Églises (5). Saint Paul rejoignit bientôt ses deux disciples à Corinthe, car, écrivant de cette ville aux Romains, il leur parle de Luc, son parent (6). Quand cet apôtre quitta pour la dernière fois l'Achaïe et la Macédoine, saint Luc prit avec lui le chemin de l'Orient, essayant vainement de le dissuader de se rendre à Jérusalem où l'attendaient les plus sérieux dangers. Là nos deux missionnaires entrèrent en rapport intime avec saint Jacques le Mineur, premier évêque de

(1) Colos. IV, 14.
(2) Act. XVI, 11, 17.
(3) Hieron. *contra Marc.* IV, 2.
(4) II Corinth., VIII, 18, 19.
(5) Ibid.
(6) Rom. XVI, 21.

Jérusalem (1). Paul ayant été mis en prison à Césarée par l'ordre de Félix, gouverneur romain, Luc passa à ses côtés l'année 60 et les premiers mois de 61. Conduit à Rome sur l'ordre de Festus, successeur de Félix, parce qu'il en avait appelé à César, il fut suivi par son disciple dans cette capitale du monde, Nous apprenons par l'épître à Philémon (2), écrite de Rome, vers la fin de 61, et par celle adressée aux Colossiens (3) en 62, que Luc, dans cette ville, prêtait à saint Paul le concours le plus actif. Notre Évangéliste se trouvait encore auprès de Paul, lorsque ce dernier, peu de temps avant son martyre, envoya sa seconde épître à Timothée (4), en sorte qu'il est vrai de dire que le docteur des Gentils ne posséda pas d'ami plus dévoué ni plus fidèle.

Saint Épiphane (5) nous apprend, qu'après la mort de saint Paul, Luc annonça l'Évangile dans la Dalmatie, dans la Gaule (apparemment dans la Gaule Cisalpine), en Italie et en Macédoine. A Antioche sa patrie, il anathématisa l'hérésie des Ébionites, et en Grèce beaucoup d'infidèles lui durent d'ouvrir les yeux à la lumière évangélique. Il atteignit une très-haute vieillesse, car, selon les meilleurs calculs, il avait quatre-vingt-quatre ans quand il rendit son âme à Dieu, en Achaïe (6). Saint Grégoire de Nazianze et saint Paulin de Nôle (7) assurent qu'il donna son sang pour Jésus-Christ.

Associé au ministère de saint Paul, en relation fréquente avec les autres apôtres (8), si désireux d'ailleurs

(1) Act. XXI, 18.
(2) Philem. v. 24.
(3) Coloss. IV, 14.
(4) II Timoth. IV, 11.
(5) Epiph. *adv. Hær.*, LI, c. 11.
(6) Hieron. *Vir. illus.*, c. 7.
(7) Greg. Nazian. or. 3ª. — Paulin. epist. 12.
(8) « Non solum ab apostolo Paulo didicisse Evangelium, sed a cæteris Apostolis. » Iren. *adv. Hær.* III, X, n. 1.

de s'instruire à fond de tout ce qui touchait à la doctrine et aux actes du Seigneur, d'une vertu et d'un zèle qui excitaient l'admiration de la primitive Église, le troisième évangéliste ne nous présente-t-il pas, lui encore, toutes les garanties possibles d'exactitude et de véracité ?

Le dernier des évangélistes, saint Jean, frère de saint Jacques le Majeur, et fils de Zébédée et de Salomé (1), l'une des saintes femmes qui marchaient à la suite de Jésus-Christ, habitait Bethsaïde et exerçait le métier de pêcheur, ainsi que son frère, en compagnie de Simon Pierre et d'André. Disciple d'abord de saint Jean-Baptiste, il s'attacha à Jésus avec André, lorsque le précurseur leur eut appris que ce Jésus était le Fils de Dieu, l'Agneau rédempteur du monde (2). Appelé définitivement dix mois plus tard aux fonctions de l'apostolat, il quitta tout pour devenir pêcheur d'hommes, et ne se sépara plus un seul instant du divin Maître, pendant les trois années de sa vie et de son ministère public. Le Sauveur, qui l'avait élu des premiers, lui donna, ainsi qu'à Jacques son frère, le surnom de Boanerges (enfants du tonnerre) pour exprimer la grandeur et la fermeté de leur foi (3). Aussi saint Jean joua-t-il un rôle considérable au sein du collége apostolique, et figure-t-il toujours aux premiers rangs dans le recensement que les autres évangélistes dressèrent des apôtres. Le plus jeune des douze, car à peine avait-il vingt-cinq ans (4) à l'époque de son élection, d'une chasteté qu'aucun souffle délétère n'était venu ternir, et toujours demeuré vierge (5), il faisait l'objet des

(1) Marc. XV, 40.
(2) Chrysost. *in Joan.* homil. 17.— Epiph. *Hœr.* 51, c. 14.
(3) Hieron. in Matth. 10.
(4) Hieron. Ep. I. — Tillemont, *Mémoires*, t. I, art. saint Jean.
(5) Hieron. *in Is.* LVI, 4.

prédilections de Jésus-Christ. C'est à ce titre qu'il devint l'un des heureux spectateurs de la transfiguration; qu'à la dernière Cène il reposa sur le cœur de Jésus, comme il avait, au dire de saint Augustin, accoutumé de faire (1); qu'il put encore, en compagnie de Pierre et de Jacques, assister le Rédempteur pendant les angoisses de son agonie. Quand Jésus, trahi par Judas, se livra aux mains d'une vile soldatesque, Jean eut seul le courage de le suivre. Il put pénétrer chez Caïphe (2) où il était connu, probablement pour y être venu vendre du poisson, et parvint même à introduire saint Pierre dans la cour du pontife. Il accompagna son Maître jusqu'au Calvaire et, en recueillant son dernier soupir, il obtint, comme gage d'amour et comme récompense de fidélité, l'insigne privilége de devenir l'enfant et le gardien de Marie. A la nouvelle de la résurrection de Jésus-Christ, il courut au sépulcre avec Pierre, et fut l'un des premiers témoins de cet éclatant prodige.

Après la descente du Saint-Esprit, saint Jean prit, de concert avec le chef des apôtres, une part prépondérante à la fondation de l'Église de Jérusalem, où il eut beaucoup à souffrir pour le nom de Jésus. La persécution dirigée dans cette ville contre les fidèles à la mort de saint Étienne, en 34, n'avait pas peu contribué à propager au dehors la foi chrétienne. Un grand nombre de gentils s'étant convertis à Samarie, grâce aux prédications du diacre saint Philippe, le conseil apostolique décida que Pierre et Jean, que nous retrouvons toujours unis par les liens d'une amitié spéciale (3), se rendraient dans cette ville, pour y imposer les mains aux jeunes néo-

(1) *In Joan.* hom. 18.
(2) Chrysost. *in Matth.* hom. 66-85. — Hieron. *epist.* 66.
(3) Act. VIII, 14.

phytes. Après avoir évangélisé Samarie et les parages limitrophes, saint Jean revint à Jérusalem, où on le voit agir comme l'un des principaux chefs de l'Église. En 51, il se trouva à ce concile célèbre, le premier par la date et par la dignité des assistants, que célébra dans cette ville le corps apostolique. Il existe des raisons de croire qu'à la dispersion des apôtres, saint Jean se rendit d'abord chez les Parthes. Ce qui est hors de doute, c'est qu'il vint, vers 66, dans l'Asie Mineure, dont Ephèse était la capitale (1). Là il fonda de nombreuses et florissantes Églises et les gouverna avec la plus haute sagesse (2). Mais Rome, la maîtresse de toute les Églises, empourprée du sang de saint Pierre et de saint Paul, devait aussi entendre sa voix. Saint Jean y fut conduit sous Néron, disent Tertullien et saint Jérôme (3), et plongé dans une chaudière d'huile bouillante, sans en ressentir aucune atteinte (4). De Rome il fut exilé dans l'île de Pathmos (5); mais, élargi au bout d'une année (6), il put reprendre le chemin d'Ephèse, où il continua à répandre le parfum de ses incomparables vertus et à dilater, avec le zèle le plus prodigieux, l'empire de Jésus-Christ (7). Il mourut dans cette ville, probablement à l'âge de cent ans (8); saint Jean Chrysostome pense même qu'il en avait atteint cent vingt quand il alla se reposer dans le sein de Dieu des fatigues de son long apostolat (9).

Voilà la biographie du quatrième évangéliste. Honoré

(1) Euseb. l. v, c. 54.
(2) Hieron. *Vir. ill.* c. 9. — Tertull. *in Marc.* l. IV, c. 5.
(3) Tertull. *Præsc.* c. 36. — Hieron. *in Jov*, l. I, c. 14.
(4) Tertul. l. c.
(5) Hieron. *Vir. ill.* c. 9. — Tillemont, *Mémoires*, t. I, art. saint Jean, note 5.
(6) Euseb. l. III, c. 20-23.
(7) Epiph. *Adv. Hær.* LI, c. 12. Euseb. l. III, c. 20.
(8) Euseb. l. III, c. 30.
(9) Chrysost. hom. 67.

par Jésus-Christ d'une affection toute spéciale, compagnon inséparable de sa carrière publique, témoin de sa passion, de sa mort et de sa résurrection, d'une sainteté suréminente, d'un dévouement sans borne à la vérité et au salut des âmes, qui pouvait nous renseigner avec autant d'exactitude et aussi sûrement que saint Jean, sur la vie, sur l'enseignement et sur les miracles du Fondateur de la religion à laquelle nous appartenons ?

Les auteurs des Évangiles nous sont désormais connus. Nous savons dans quel rapport intime ils se trouvaient avec la doctrine et les actes de Celui dont ils retracèrent partiellement la vie. L'on voudrait en vain leur refuser la qualité et la compétence d'écrivains parfaitement renseignés, puisque deux d'entre eux, saint Matthieu et saint Jean, furent les témoins oculaires et auriculaires de ce qu'ils ont rapporté, et que les deux autres, saint Marc et saint Luc, vécurent pendant que s'opéraient les miracles du Sauveur, et instruits à l'école même des apôtres, tinrent de source certaine et légitime ce qu'il relatèrent. D'autre part, leur caractère d'hommes probes, intègres, d'une vertu héroïque, ne nous permet pas de faire planer l'ombre d'un soupçon sur leur véracité. Ils durent pour s'attacher à Jésus-Christ sacrifier ce qui captive et séduit surtout le cœur humain, nous voulons dire, leurs intérêts, la patrie, la famille. Ils publièrent son nom au prix de tous les dangers, de toutes les privations, de tous les outrages. Ils affrontèrent les tortures des bourreaux, et se firent égorger pour sceller de leur sang la vérité de leur croyance. Qui oserait prétendre que tant de dévouement, qu'un héroïsme si sublime n'ait eu pour principe et pour but que le mensonge et l'imposture ? Est-ce donc ainsi que l'on invente ? Mais il ne se peut sous le soleil de pareille frenésie, et chacun répète à la suite de Pascal : « Je crois les histoires dont les témoins se font égor-

ger (1). Non, les apôtres ne voulurent pas nous tromper. La morale qu'ils prêchaient, leur conduite admirable en sont la preuve la plus décisive. Rien d'ailleurs, ni dans la vie présente, ni dans la vie future, ne pouvait les porter à mentir. Ici bas, ils ne retirèrent de leur récit que chaînes, opprobres et supplices, et ils savaient qu'au terme de cette vie d'effroyables châtiments attendent surtout les séducteurs sacriléges et impies.

Les recherches historiques auxquelles nous venons de nous livrer sur les Évangélistes étaient le préliminaire obligé de notre étude critique, car l'on ne se fait pas sans elles une idée juste de la portée de ces écrits ; aussi reprochons-nous à nos adversaires de laisser toujours ce point de la question dans la pénombre, si ce n'est dans une obscurité complète. Il ne pouvait donc nous convenir de parler des Évangiles avant d'avoir apprécié la valeur morale de leurs auteurs. Cette tâche remplie, nous touchons au cœur de notre sujet en posant cette question fondamentale : Comment les évangélistes furent-ils amenés à écrire les relations qu'ils nous ont laissées ? Pour qui, dans quel lieu et en quel temps, rédigèrent-ils les Évangiles ? Pour élucider cette matière, il nous faut tout naturellement remonter au berceau de la prédication évangélique.

Jésus-Christ ne confia point à l'Écriture ses oracles divins, et, en adressant à ses apôtres son dernier adieu, il ne leur prescrivit que la prédication orale. Aussi ces premiers hérauts du Verbe fait chair ne connurent-ils d'abord d'autre préoccupation que de publier le royaume de Dieu et de faire connaître à l'univers les dispositions requises pour y prendre part. « Ils ne se souciaient pas « de composer des livres, nous dit l'historien Eusèbe,

(1) *Pensées* de Pascal, art. XXVIII, n. 72.

« parce qu'ils étaient destinés à une fonction beaucoup « plus noble et supérieure aux forces humaines, à la « prédication (1). » Le Seigneur agissant avec eux et confirmant leur parole par les miracles qu'ils opéraient en son nom, leur prédication fut si rapide, si universelle et si fructueuse que, quelques années après l'Ascension, saint Paul s'adressant aux Romains et aux Colossiens pouvait leur dire : « Votre foi est prêchée à l'univers entier ; par- « tout elle se développe et porte des fruits (2). »

La doctrine promulguée par les apôtres devenait l'aliment de la piété des nouveaux convertis, le flambeau de leur intelligence, leur règle de conduite. L'on conçoit dès lors tout le prix qu'ils attachaient à cette parole de vie, le zèle qu'ils apportaient à recueillir et à graver dans leur esprit ces vérités qui servent d'assises au christianisme. Pour en mieux conserver le souvenir, et pour ne perdre aucune parcelle d'un si excellent bien, ceux d'entre eux qui possédaient quelque instruction graphique s'empressèrent de mettre par écrit ce qu'ils avaient retenu de l'enseignement apostolique. De là ces nombreux essais de rédaction évangélique, dont saint Luc constate l'apparition. « Multi conati sunt ordinare narrationem « quæ in nobis completæ sunt rerum (3). » Mais ces

(1) Euseb. l. III, c. 24. Nous aimons à citer Eusèbe, qui a mérité le titre de père de l'histoire ecclésiastique, et qui peut tenir lieu des écrivains originaux des trois premiers siècles. Eusèbe, né sous l'empereur Gallien, vers 266, fut si versé dans les lettres sacrées et profanes, que ses contemporains disaient « qu'il savait tout ce qui avait été écrit avant lui ». Il établit une grande école à Césarée de Palestine et devint évêque de cette ville en 313. Sa réputation de savant était telle, qu'au concile de Nicée, en 325, il fut placé à la droite de Constantin. Une tache déshonore sa vie, c'est l'appui qu'il prêta aux Ariens. Son histoire renferme 10 livres et s'étend de l'avénement du Messie à la défaite de Licinius. Rufin d'Aquilée l'a traduite et continuée jusqu'à la mort de Théodose. Quant à la Chronique d'Eusèbe, elle va de l'origine du monde jusqu'à la 20e année du règne de Constantin.

(2) Rom. I, 8. Coloss. I, 6.

(3) Luc. I, 5.

esquisses eussent-elles été de tout point conformes à la parole des apôtres, ce qui est douteux, elles manquaient du moins de l'autorité qu'auraient revêtue des pièces authentiques émanées de leur main ou écrites sous leur direction. Qu'arriva-t-il? Si désireux de posséder le récit même des envoyés du Christ, « les néophytes, dit Eusèbe, « et les premiers évêques conjurèrent ces derniers de « vouloir, avant de porter à d'autres régions le flam- « beau de la foi, confier à la stabilité des lettres les choses « qu'ils avaient annoncées (1). » « Entièrement employés « à annoncer l'Évangile, dit à son tour le fidèle écho des « Pères, Richard Simon, les apôtres et leurs disciples « n'auraient jamais pensé à mettre par écrit leurs pré- « dications, s'ils n'avaient été pressés de le faire par les « peuples qu'ils instruisaient. C'est ainsi que les Évan- « giles n'ont été mis par écrit qu'à la prière des peuples « qui ont voulu conserver la mémoire de ce que les « apôtres avaient prêché (2). » Telle fut la cause première et générale qui donna naissance aux Évangiles, cause qui se révèlera mieux encore dans l'examen des diverses circonstances qui en signalèrent la composition.

Saint Matthieu, nous l'avons vu, consacra plusieurs années à la conversion de ses compatriotes de Palestine. L'heure allait sonner où il devait s'acheminer vers d'autres régions. Apprenant son prochain départ et pleins de tristesse à cette pensée, les juifs convertis lui demandèrent en grâce, au dire d'Eusèbe (3) et de saint Jean-Chrysostôme (4), de leur laisser par écrit les prédications qu'ils avaient été si heureux d'entendre. Assailli de sollicitations aussi vives que multiples, chargé d'ailleurs par

(1) Euseb. l. VI, c. 14 ; l. III, c. 24.
(2) Rich. Sim. *Hist. crit. du N. Test.* ch. I et X.
(3) Euseb. l. III, c. 24.
(4) Chrysost. *in Matth.* homil 1.

les autres apôtres ses collègues du mandat d'écrire un évangile, ainsi que nous l'apprend saint Épiphane (1), l'apôtre Matthieu, subissant une sorte de nécessité, composa sa rédaction, afin que ses frères de Palestine pussent suppléer par son livre au silence de sa parole. La destination de son œuvre aux Juifs chrétiens, explique pourquoi elle fut rédigée en hébreu. « Matthieu écrivit en « hébreu son récit sur le Seigneur » (2), dit le plus ancien écrivain ecclésiastique, Papias, évêque d'Hiérapolis, qui fut, au témoignage de saint Irénée (3) et de saint Jérôme (4), l'élève de l'apôtre saint Jean, et qui, d'après Eusèbe (5) paraissait déjà avec éclat dans l'Église à la fin du premier siècle, et avait parcouru un grand nombre de contrées pour se renseigner exactement de tout ce qu'avaient dit et fait les apôtres. Saint Irénée, si bien instruit des origines chrétiennes par Polycarpe son maître, nous dit semblablement (6) : « Ce fut pour « les Hébreux et en leur propre langue que Matthieu « composa le premier évangile ». « Le premier évangile, « déclare à son tour Origène (7), fut composé par Mat- « thieu, d'abord publicain et ensuite apôtre ; il l'écrivit « en idiôme hébraïque et le publia pour les judéo-chré- « tiens. » Enfin saint Jérôme, dont l'érudition biblique tint du prodige, affirme que « Matthieu, se servant de

(1) Epiph. *hær.* LI, c. 4.

(2) Pap. apud Euseb. l. III, c. 39. Ματθαῖος μὲν οὖν Εβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο. Papias avait écrit cinq livres qu'il nomma: *Explanatio sermonum et gestorum Domini*. C'était une explication des paroles du Sauveur, et un récit de certains faits de sa vie publique. Ce précieux document a disparu depuis le XIIe siècle; nous n'en possédons plus que quelques fragments conservés par saint Irénée, Eusèbe, Œcumenius.

(3) Iren. l. V, c. 33.

(4) Hieron. epist. 29. *Vir. ill.* c. 9.

(5) Euseb. l. III, c. 36.

(6) Iren. ap. Euseb. l. V, c. 8.

(7) Orig. ap. Euseb. l. VI, c. 25.

« caractères et de termes hébraïques, composa en Judée « le premier évangile du Christ pour les fidèles prove- « nant de la circoncision (1). »

Ces divers témoignages nous instruisent à souhait de la destination primitive de l'Évangile de saint Matthieu et du lieu de sa rédaction. Cet apôtre l'écrivit en syro-chaldaïque, pour les judéo-chrétiens, pendant qu'il évangélisait les populations de la Judée. La Synopse de saint Athanase (2) assure même que ce fut à Jérusalem qu'en eut lieu la publication. Et saint Épiphane, qui rechercha si soigneusement les antiquités chrétiennes et dont les écrits révèlent une si vaste lecture, affirme (3) qne « tout le corps apostolique examina la rédaction de « saint Matthieu et la revêtit de son approbation ». Mais en quelle année cet Évangile parut-il au jour ?

L'on peut avancer avec une entière certitude et en se basant sur la tradition constante des anciens, contre laquelle ne s'élève aucun argument sérieux, que l'Évangile de saint Matthieu ne fut rédigé ni antérieurement à la troisième année qui suivit la mort de Jésus-Christ, ni postérieurement à la huitième. Pas antérieurement à la troisième année qui suivit la mort du Sauveur, car nous avons entendu Eusèbe déclarer que les apôtres ne s'étaient pas d'abord préoccupés d'écrire, et d'autre part le récit même de l'Évangéliste, notamment au chapitre XXVII, verset 8, et au chapitre XXVIII, verset 15, renferme des indices manifestes qu'il s'était écoulé déjà, à partir de la mort de Jésus-Christ, quelques années, quand saint Matthieu mit la main à sa rédaction. Pas postérieurement à la huitième année qui suivit cette mort, car ayant écrit son Évangile pour les Juifs convertis et

(1) Hieron. præf. *in Matth.* — *Vir. ill.* III.
(2) Ath. *Synop.*
(3) Epiph. *loc. cit.* hær. 31, c. 4.

dans leur idiome national, il l'a évidemment rédigé, comme la tradition le porte du reste, avant de quitter Jérusalem et la Palestine. Pouvons-nous maintenant préciser la date de son départ? Oui, car le livre des Actes (IX, 26-28), et l'Épître aux Galates (I, 18-19), établissent que saint Paul revenu, vers la fin de 37 (1), pour la première fois à Jérusalem, depuis sa vocation à l'apostolat, n'y rencontra plus d'autre apôtre que Pierre et Jacques le Mineur, ce qui prouve qu'à cette date saint Matthieu avait franchi les limites de la Judée, et que partant, en 37, son évangile était rédigé. A peine, toutefois, venait-il de quitter la Ville sainte, car nous apprenons de Clément d'Alexandrie (2) et d'autres Pères que Jésus-Christ avait recommandé a ses apôtres d'instruire, pendant quelques années, les enfants d'Israël avant d'évangéliser les peuples païens, qui ne furent définitivement conviés à ce bienfait qu'au moment où une vision miraculeuse fit décréter à saint Pierre que l'heure d'introduire tous les peuples dans le divin bercail venait de sonner. Or, d'après la chronologie des Actes, ce décret fut porté six ans après la mort de Jésus-Christ, environ la trente-sixième année de l'ère vulgaire, puisqu'il est aujourd'hui constant que le Sauveur mourut en 29 (3). Donc, en 36, saint Matthieu habitait encore la Judée et on ne l'y retrouve plus à la fin de 37, ce qui nous donne l'époque fixe de son départ. Mais, comme ce fut au moment où la dispersion des apôtres était imminente que les judéo-chrétiens conjurèrent saint

(1) Tillemont, *Mémoires* pour servir à l'*Hist. ecclés.*, t, I, art. saint Matthieu.

(2) Cl. Alex. *Strom.* VI, 5; Euseb. l. VI, c. 18.

(3) C'est Denys le Petit, né en Scythie vers 470 et devenu abbé d'un monastère de Rome, qui a le premier introduit la manière de compter les années depuis la naissance de Jésus-Christ, en fixant cette naissance comme point de départ de l'ère vulgaire. Mais de savants calculs ont prouvé qu'il est en retard de quatre ans; voilà comment il se fait que Jésus-Christ avait 33 ans quand il mourut en l'année 29.

Matthieu de leur léguer pour consolation et comme souvenir le résumé de ses prédications, nous en déduisons que l'Évangile de cet apôtre vit le jour dans les premiers mois de l'année 37, c'est-à-dire huit ans après l'Ascension du Sauveur. Deux anciens manuscrits, celui de Chypre, qui remonte au huitième siècle, et un autre dit exemplaire royal et qui date du neuvième, tous deux conservés dans la bibliothèque impériale de Paris, portent en effet que « l'Évangile de saint Matthieu fut publié par lui à « Jérusalem, huit ans après l'Ascension de Jésus-« Christ (1). »

La plus haute et la plus vénérable antiquité nous apprend donc que saint Matthieu publia son Évangile en Palestine, l'an 37 de Jésus-Christ, à la prière et pour l'usage des judéo-chrétiens. Voyons ce qu'elle nous dira de celui de saint Marc.

Saint Pierre, nous l'avons dit, vint à Rome en 42, emmenant avec lui son disciple Marc, qui lui servait d'interprète. Ce pêcheur d'hommes réalisa dans cette capitale du monde, même sur les marches du trône des Césars, de nombreuses conquêtes. Ravis de l'enseignement qui tombait de ses lèvres, les nouveaux convertis, parmi lesquels se trouvaient plusieurs chevaliers romains, nourrirent la pensée et le désir de posséder cet enseignement par écrit. Ils s'adressèrent à saint Marc, le suppliant de vouloir rédiger les prédications qu'il leur avait si fréquemment interprétées; et ce disciple agréa leur requête. Eusèbe cite en ces termes toutes les particularités de ce fait : « Pierre ayant éclairé les Romains par la parole de « Dieu, la splendeur de la vérité qui se manifesta à leur « esprit fut si grande que, ne se contentant plus de la « céleste doctrine reçue seulement de vive voix, ils « prièrent avec instance Marc, compagnon de Pierre, et

(1) Rich. Simon, *Hist. crit. du N.-T.* ch. x.

« dont l'Évangile existe aujourd'hui, de leur laisser par « écrit quelque monument de cette doctrine à laquelle « ils avaient été oralement initiés. Ils ne cessèrent d'in- « sister que quand, triomphant de sa résistance, ils ob- « tinrent qu'il écrivît cet Évangile qui, à cause de son « nom, est appelé *selon Marc.* Saint Pierre, voyant le « grand zèle que les fidèles de Rome témoignaient pour « avoir ses prédications par écrit, approuva ce que Marc « en avait recueilli, afin qu'étant autorisé par lui-même « ce recueil fût lu dans les églises (1). » Avant Eusèbe un grand nombre de Pères avaient relaté les diverses circonstances se rattachant à la rédaction de cet Évangile. « Pierre, dit Clément d'Alexandrie, publia publi- « quement l'Évangile à Rome, et Marc, qui suivait depuis « longtemps ce saint apôtre, le mit par écrit à la prière « des fidèles de ce lieu-là (2). » Saint Irénée avait dit antérieurement : « Marc, disciple et interprète de Pierre, « nous a donné par écrit ce qu'il avait appris de cet « apôtre (3). » Enfin Papias, le plus ancien des écrivains ecclésiastiques, parle en ces termes de la composition du second Évangile : « J'ai appris de Jean que Marc, qui « était l'interprète de Pierre, qui n'avait pas écouté lui- « même Jésus-Christ, mais qui suivait Pierre dans ses « prédications, a écrit exactement tout ce qu'il avait « retenu de mémoire (4). » Telles sont au sujet de l'Évangile de saint Marc les données de la tradition que Richard Simon résume en ces mots : « Toute l'antiquité « a cru après Papias, contemporain des disciples des « apôtres, que l'Évangile de saint Marc n'est qu'un recueil « des prédications de saint Pierre, dont il était l'inter- « prète ; et la plupart des Pères ont assuré, en même

(1) Euseb. l. II, c. 15.
(2) Clem. Alex. apud Euseb. l. VI, c. 14.
(3) Iren. *Adv. hær.* l. III, c. 1.
(4) Papias apud Euseb. l. III, c. 39.

« temps, que ce recueil avait été fait à Rome, à la prière « des premiers chrétiens de cette ville (1). » Comme il était notoire que le chef des apôtres avait revêtu cet Évangile du sceau de son autorité, on lui donna originairement le nom de prédication de saint Pierre, κήρυξιν Πέτρου (2) ; c'est dans ce sens qu'il faut entendre ces paroles de l'auteur de la Synopse : « Ce fut saint Pierre lui-« même qui dicta cet Evangile (3). » Nous rappellerons cependant ici que, si Marc s'instruisit surtout auprès de saint Pierre de la vie et de la doctrine de Jésus-Christ, il avait été déjà à Jérusalem initié par le collége apostolique à tout ce qui concernait le divin Sauveur. Saint Jean Chrysostôme a pensé que l'Évangile de cet apôtre avait paru en Égypte (4), mais il est facile de concilier le sentiment de ce célèbre orateur avec celui des autres Pères (5). Saint Marc écrivit son Évangile pour les fidèles de Rome, en qualité d'interprète et sous l'autorité de saint Pierre, et il le porta ensuite aux premiers chrétiens d'Égypte en qualité d'apôtre ou d'évêque : la Synopse de saint Athanase appuie cette explication, car elle affirme que « l'Évangile de saint Marc a été prêché à Rome par « l'apôtre Pierre, et publié par le bienheureux apôtre « Marc, qui l'a aussi prêché à Alexandrie, dans l'Égypte, « dans la Pentapole et dans la Libye (6). » Il nous reste à rechercher la date de ce document. Les paroles qui le terminent : « Illi autem profecti prædicaverunt *ubique* » (XVI, 20), démontrent que saint Marc ne le rédigea qu'après l'année 37, date de la dispersion des apôtres parmi les peuples. Comme il est d'ailleurs certain qu'il

(1) Rich. Simon, ouv. cité, c. x.

(2) Tertull. *in Marc.* — Glaire, *Introduction aux livres du N.-Test.*, t. IV, page 233.

(3) Ath. *Synop.*

(4) Joan. Chrys. hom. I, *in Matth.*

(5) Rich. Simon, ouv. cité, ch. x.

(6) Athan. *Synop.*

le composa et le publia à Rome, où il avait accompagné le prince des apôtres venu pour la première fois dans cette ville en 42, et que, d'autre part, il partit pour l'Égypte quand Claude, en 49, expulsa de la cité reine les juifs et les chrétiens, nous déduisons irrésistiblement que son Évangile parut dans la période qui s'écoula de 42 à 49. Euthymius et d'autres auteurs (1) veulent que saint Marc l'ait écrit déjà dès l'année 43, mais, d'après les judicieuses remarques de Tillemont (2), il est plus vraisemblable qu'il ne le fit paraître qu'en 45 seulement (3).

L'antiquité nous fournit donc tous les éclaircissements désirables sur les motifs qui poussèrent saint Marc à écrire, sur les sources où il puisa les matériaux de son travail, sur la destination de son écrit, et enfin sur le temps et le lieu où il le mit au jour. Il le composa à Rome, vers l'an 45, sous la direction de saint Pierre et à la prière des chrétiens de cette ville, désireux de posséder

(1) Bar. 45, § 29.

(2) Till. ouv. cité, tom. II, note 3 sur saint Marc.

(3) Saint Irénée recule, ou du moins semble reculer de quelques années la date que tous les autres Pères ont assignée à l'apparition des Évangiles de saint Matthieu et de saint Marc. Nous disons *semble reculer*, car Baronius, Christophorson et Grotius ont démontré que les textes qu'on cite de lui peuvent s'interpréter de différentes manières et offrent un sens suivant lequel ce Docteur se rapprocherait tout à fait des autres organes de la Tradition. Fût-il vrai que l'on ne pût mettre ce Père d'accord avec les autres, nous répondrions qu'une voix isolée ne peut prévaloir sur le suffrage universel des premiers siècles. Mais nous avons à donner une explication qui nous semble de nature à terminer le débat. Cette explication la voici : Quand saint Irénée parle des deux premiers Évangiles, ce n'est pas à propos de leur rédaction, mais de leur publication officielle et de leur diffusion. En effet, l'expression qu'emploie ce Père, ἡμῖν παραδέδωκε (il nous donna), signifie bien plutôt publier qu'écrire. Corneille de la Pierre et le docte Haneberg partagent ce sentiment. Or, qui ne comprend que la publication officielle et la diffusion de ces deux Évangiles aient pu n'avoir lieu que quelques années après leur composition? Cela est d'autant plus vraisemblable qu'Irénée parle non point de leur publication en Judée et à Rome, mais de leur publication dans toute l'Église. Pour ce qui est de saint Marc en particulier, l'on voit que notre Docteur a en vue la publication qui se fit de son écrit à Alexandrie.

les prédications du chef de l'Église. Examinons si cette même antiquité sera aussi explicite par rapport à l'Évangile de saint Luc.

Saint Luc rédigea son Évangile à la sollicitation des Grecs qu'il avait convertis et surtout de Théophile, son ami, auquel il l'adresse spécialement et qu'Eutichius, patriarche d'Alexandrie, dit être un romain noble et puissant. La destination de cet Évangile aux païens convertis ressort du texte même et se prouve du reste par la tradition, puisque nous entendons Origène affirmer que saint Luc composa son Évangile pour les Gentils (1). Quelques auteurs ont pensé que le nom de Théophile était symbolique. Il peut l'être et avec eux nous pensons qu'il l'est en effet, mais secondairement toutefois, car il faut qu'il soit propre avant d'être symbolique, comme le prouve l'épithète κράτιστε, synonyme de φίλτατε (très-cher), laquelle ne s'adressait chez les Grecs qu'à une personne déterminée. Mais, en écrivant pour un ami, rien ne put empêcher saint Luc de nourrir la pensée de tracer un récit qui convînt également à tout homme vertueux et aimant le Seigneur. Indépendamment des désirs qu'on lui exprimait, ce qui le détermina surtout à écrire, ce furent, comme il nous l'apprend lui-même (2), les nombreuses rédactions évangéliques qui circulaient dans les pays où il jetait la semence sainte, sous la conduite de saint Paul, rédactions peu exactes, peu sûres, et il se peut même hostiles à la vérité et contraires à ce que prêchait le grand Apôtre ; ce fut en second lieu le désir de mettre plus de suite dans le récit évangélique et de le présenter dans un cadre qui le rapprochât davantage de l'ordre chronologique. Saint Paul l'engagea lui-même à cette entreprise et l'aida de ses conseils pour la mener à bonne fin, ainsi

(1) Orig. ap. Euseb. l. VI, c. 25.
(2) Luc. I, 1.

que le rapporte saint Grégoire de Nazianze (1). L'Évangéliste relata, non-seulement ce qu'il entendait dire à son maître, mais encore ce que lui avaient appris les autres apôtres, notamment Pierre, Jacques le Mineur, Barnabé et le diacre Philippe (2). Au rapport de Tertullien, « bien « des personnes prétendaient que Paul lui-même était « l'auteur de cet Évangile, d'autant que l'on attribue aux « maîtres les œuvres de leurs disciples » (3), et c'est dans ce sens que l'auteur de la Synopse veut que Paul l'ait dicté lui-même à Luc (4). Plusieurs anciens assurent également que, quand saint Paul dit « selon mon Évangile », il entend parler de celui de saint Luc ; et c'est, en effet, conformément à cet évangéliste, qu'il reproduit le texte sacré (5), ce que l'on peut contrôler, par exemple, à propos de l'institution de l'Eucharistie, où de part et d'autre les expressions sont identiques. En un mot, et au dire de Richard Simon « le sentiment commun des anciens écri- « vains ecclésiastiques, qui ont assuré que saint Marc « avait recueilli son Évangile des prédications de saint « Pierre, dont il était l'interprète, ont aussi cru que saint « Luc, qui a suivi saint Paul dans ses voyages, n'a fait « autre chose que recueillir les prédications de ce saint « Apôtre (6). »

Il ne faudrait pas croire cependant que le rôle de saint Luc se soit réduit au métier de simple copiste. Sa manière de penser et de revêtir les idées est aussi différente de

(1) Greg. Naz. Car. 43.

(2) Iren. ap. Euseb. l. v, c. 8. « Lucas, sectator et discipulus Apostolorum. » Non solum ab apostolo Paulo didicisse Evangelium, sed a cæteris apostolis. Hieron. *Vir. ill.* c. VII.

(3) Tert. *adv. Marc.*, IV, c. 5.

(4) Athan. *Synop.*

(5) Comparer le ch. XIV, 23, de la 1re aux Corinth. avec le ch. XXII, 19, 20 de saint Luc, et le ch. XV, v. 5 de la 1re aux Corinth. avec le ch. XXIV, v. 34 de saint Luc.

(6) Rich. Simon, ouv. cité, ch. XII.

celle que l'on constate dans les épîtres de saint Paul, que le calme de Xénophon l'est, par exemple, de la véhémence de Thucydide. Saint Luc a reproduit les prédications de saint Paul et des autres apôtres qu'il avait entendus, rien de plus vrai ; mais il les a reproduites dans un style qui lui est propre, et sous une forme qui porte son cachet personnel.

Nous connaissons l'occasion, le but et la destination du troisième Évangile ; il nous reste à rechercher le temps et le lieu de sa rédaction.

Saint Luc, c'est un point historique acquis, composa son Évangile à l'école de saint Paul. Mais la chronologie des Actes établit que cet Évangéliste ne devint le compagnon du Docteur des nations qu'en 47 ; partant, la rédaction de son Évangile ne saurait être antérieure à cette date. Nous savons, d'autre part, que l'Évangile de Luc fut rédigé avant son livre des Actes, ainsi qu'il le déclare lui-même au début de ce second travail : « J'ai parlé dans « mon premier livre, ô Théophile, de tout ce que Jésus a « fait et enseigné depuis le commencement jusqu'au jour « où il fut élevé dans le ciel (1). » Si maintenant nous possédons des données certaines qui nous mettent en mesure de déterminer avec précision la date de ce dernier document, nous pourrons découvrir l'époque approximative de la rédaction du premier. Or, on lit au livre des Actes, « que saint Paul demeura deux ans à « Rome, dans une maison qu'il avait louée, où il recevait « tous ceux qui venaient le voir, prêchant le royaume « de Dieu, et enseignant ce qui regarde le Seigneur Jé- « sus (2). » Comme ces paroles mettent fin au récit de saint Luc, qui certainement n'aurait pas passé sous silence l'apostolat ultérieur de son héros, s'il eût écrit à

(1) Act. I, 1.
(2) *Ibidem*, c. XXVIII, v 30, 31.

une époque plus reculée, nous savons, à n'en pouvoir douter, que le livre des Actes fut terminé à la fin même de cette seconde année du séjour de saint Paul à Rome. Or, d'après la chronologie de l'apostolat de ce Docteur des Gentils, la seconde année de son ministère dans la capitale du monde correspond à l'an 58 de l'ère vulgaire, d'où il suit qu'à cette date l'Évangile existait déjà et avait par conséquent vu le jour dans la période qui va de 47 à 58. Si maintenant l'on veut savoir l'époque précise, nous répondrons que ce fut en 53. En effet, nous apprenons de saint Jérôme et de saint Grégoire de Nazianze que saint Luc composa son Évangile en Achaïe et en Béotie, pendant que saint Paul exerçait son apostolat dans cette partie de la Grèce (1). Or, il est constant que cet apôtre passa l'an 53 à Corinthe et dans les provinces voisines; d'où nous concluons avec certitude que saint Luc rédigea à cette époque sa narration évangélique.

Ainsi ce fut l'année 53, en Achaïe et en Béotie, à la prière des Grecs et surtout de Théophile son ami, que saint Luc, instruit par les apôtres et notamment par saint Paul, composa pour remplacer des essais d'Évangiles défectueux et apocryphes, sa rédaction de ce que Jésus-Christ avait dit et fait jusqu'au jour de son Ascension.

Venons-en maintenant aux données historiques que nous fournit l'antiquité sur l'origine du quatrième Évangile. Tout d'abord, nous ferons parler saint Jérôme, dont l'érudition en matière biblique est incontestable. « Le « dernier Évangile, dit ce Père, est celui de l'apôtre et « évangéliste Jean, que Jésus aima plus que les autres, « qui, en reposant sur le cœur du Sauveur, y puisa les « flots de la plus pure doctrine, et mérita seul de recevoir Marie pour Mère. Se trouvant en Asie où se multi-

(1) Hieron. *in Matth.* — Greg. Naz. car. 33. — Tillemont, ouvrage cité, 2e v note sur saint Luc.

« pliaient déjà les germes des hérésies de Cérinthe, d'E-
« bion et de ceux qui nient que Jésus-Christ soit venu
« dans la chair, et que pour cela il appelle antechrists
« dans son épître, presque tous les évêques d'Asie, et
« des députations venues d'un grand nombre d'Églises, le
« contraignirent d'écrire sur la divinité du Sauveur...
« L'histoire ecclésiastique rapporte qu'ainsi pressé par
« ses frères, il répondit qu'il se rendrait à leurs désirs,
« si tous imploraient le secours de Dieu et se livraient au
« jeûne. Cela fait, Jean, rempli de l'esprit de Dieu, com-
« mença par ce mot venu du ciel : Au commencement
« était le Verbe, et le Verbe était avec Dieu, et le Verbe
« était Dieu ; il était au commencement avec Dieu (1). »

L'auteur du fragment dit de Muratori (2), qui vécut pendant la première moitié du second siècle, rapporte la même chose, en y ajoutant des incidents du plus haut intérêt : « Les confrères de Jean et les évêques le sollici-
« tant de se rendre à leurs désirs, il leur dit : Faites avec

(1) Hieron. *Proœm. in Matth.*

(2) Le fragment de Muratori est un manuscrit latin, rongé de vétusté et manquant de ses premiers feuillets, que ce savant découvrit à Milan, dans la bibliothèque d'un couvent fondé au VIIe siècle. Muratori se convainquit bientôt, par l'examen de l'écriture, que ce précieux document datait au moins du VIIIe siècle, ce qui fait qu'il a mille ans d'existence. Les savants, surtout Wieseler, Bunsen, Hertz, Credner et Olshausen analysèrent attentivement ce manuscrit. Ils constatèrent et établirent, avec Muratori, qu'il n'était autre chose qu'une copie, faite au VIIIe siècle, d'un canon des Écritures remontant au second siècle. En effet, celui qui a composé cet ouvrage dit que le *Pasteur d'Hermas* fut rédigé de son temps, sous le pontificat de Pie I, mort en 157. On peut ainsi apprécier l'âge de ce document, écrit du vivant de saint Polycarpe et de plusieurs disciples des apôtres. Comme les premiers feuillets de cet ouvrage ont disparu, il ne contient rien sur saint Matthieu ni sur saint Marc ; mais il porte que saint Luc, médecin de profession, fut le troisième Évangéliste et saint Jean le quatrième, ce qui fait évidemment voir que l'auteur admettait les deux premiers, dont l'existence était un fait public et notoire à cette époque. Ce fragment cite, outre les Évangiles, presque tous les autres écrits canoniques du Nouveau Testament. Il donne ainsi la preuve qu'au milieu du second siècle le Canon était fixé à peu de chose près.

« moi un jeûne de trois jours, et nous nous communiquerons réciproquement ce que le Saint-Esprit aura inspiré « à chacun de nous. Pendant la nuit il fut révélé à *André*, « *l'un des Apôtres*, qu'avec l'approbation de tous, Jean seul « devait écrire. » Ainsi, à l'instar de ses trois devanciers, saint Jean ne se mit à l'œuvre que pressé par les sollicitations réitérées des évêques, des fidèles, et même de ses collègues dans l'apostolat, désireux d'opposer une digue puissante au débordement des hérésies de Cérinthe et d'Ebion Mais qu'était-ce que ces hérésies qui effrayaient les Églises, et contre lesquelles saint Jean ne dédaigna point de réagir en accédant aux vœux qui lui étaient si vivement manifestés? Il est bon d'en dire quelques mots.

Nous voyons par les épîtres de saint Paul que, dès les premiers temps de la prédication évangélique, il s'était élevé dans l'Asie Mineure deux sectes également hostiles au christianisme. La première, composée d'hommes d'une certaine culture scientifique, voulait expliquer le dogme chrétien d'après une science spéciale qu'elle disait supérieure à celle des apôtres, et s'efforçait de transformer le christianisme en un système *gnostique*, où la personnalité divine du Verbe et son incarnation disparaissaient complètement. L'Apôtre anathématise dans maint endroit de ses écrits les partisans de cette secte, et ce sont eux qu'il a principalement en vue, quand, parlant à Timothée (1), il s'élève si énergiquement contre les nouveautés et les oppositions d'une fausse science : « Profanas vocum novitates et oppositiones falsi nominis scientiæ ». La seconde, admettant le dualisme des Perses et considérant la matière comme mauvaise, prétendait que le Verbe de Dieu ne pouvait s'incarner réellement, et qu'ainsi sa naissance n'avait été qu'apparente. On les nomma Docètes, de δοκειν. La chair étant mauvaise à leur avis, elle ne devait

(1) I Timoth. VI, 20 ; II Timoth. II, III, IV.

pas ressusciter. Conséquemment, ils niaient la résurrection des corps, et voilà pourquoi saint Paul l'établit si irrésistiblement dans sa seconde épître à Timothée (1).

Ce fut contre ces hérésies gnostiques, celle de Cérinthe et celle des Docètes, que saint Jean produisit un nouveau témoignage et établit avec l'autorité d'une des principales colonnes de l'Église, cette vérité capitale que le Verbe, Dieu comme son Père, s'est fait chair, c'est-à-dire a pris un corps et une âme semblables aux nôtres, et que ce n'est que par la foi en lui que nous avons la vie véritable et éternelle. En combattant des erreurs si pernicieuses, saint Jean saisit d'ailleurs l'occasion de suppléer à ce qui manquait aux premiers Évangiles, et rapporta plus explicitement ce qui a trait à la divinité du Verbe incarné. C'est ce que Clément d'Alexandrie et saint Épiphane ont eu soin de nous apprendre. Le premier s'exprime en ces termes : « Marc et Luc avaient déjà publié « leurs Évangiles, lorsque Jean, qui s'était borné jusqu'a- « lors à un enseignement oral, se mit enfin à écrire, et « en voici la raison : Les trois premiers Évangélistes « ayant écrit et publié leurs livres, on assure qu'il les « reçut, et qu'ayant rendu témoignage à la vérité de leur « contenu, il ne lui resta plus à écrire que le récit des « actions de Jésus-Christ dans les premiers temps de « son ministère (2). S'apercevant que ses devanciers « avaient suffisamment expliqué ce qui concernait l'hu- « manité de Jésus-Christ, il composa, par l'inspiration de « Dieu et à la prière de ses amis, un Évangile spiri- « tuel » (3). Quant à saint Épiphane, telles sont ses paroles : « Saint Jean comprit qu'il était inutile de s'étendre « davantage sur ce qui concernait le côté humain de

(1) II Timoth. II, 17.
(2) Clem. Alex. apud Euseb. l. III, c. 24.
(3) Clem. Alex apud Euseb. l. VI, c. 14.

« l'Homme-Dieu ; c'est pourquoi il s'attacha aux faits que « les autres avaient passés sous silence » (1).

Les dépositions que nous venons d'entendre nous initient aux raisons qui déterminèrent saint Jean à écrire, et nous font connaître les besoins auxquels son Évangile avait pour but de répondre. Nos lecteurs auront saisi cette particularité assurément digne de remarque et d'une grande importance, c'est qu'au moment où saint Jean écrivait, les trois premiers Évangiles étaient généralement répandus et admis par toutes les Églises, et que notre Apôtre les ayant soumis à un scrupuleux contrôle, en approuva le contenu comme véridique et le sanctionna de son autorité. Leur attention aura été pareillement excitée quand ils ont entendu dire qu'à l'époque où saint Jean composa son Évangile il avait encore à ses côtés l'apôtre saint André, et plusieurs disciples du Seigneur. D'après le fragment de Muratori, ceux-ci approuvèrent son récit, et en attestèrent collectivement la vérité en apposant au travail de saint Jean cette conclusion : « Ce « disciple est celui qui rend témoignage de ces choses, « et qui a écrit ceci, et nous savons que son témoignage « est vrai » (2). Précédemment déjà ils avaient confirmé tous ensemble l'exactitude des dépositions de l'apôtre, lorsque dans sa première épître, qui fut bien certainement la préface de son Évangile, ils disaient de concert avec lui : « Ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous « avons regardé avec attention, ce que nous avons tou- « ché de nos mains, nous vous en rendons témoignage et « nous vous l'annonçons (3). » C'est ainsi, qu'indépendamment de l'autorité de saint Jean, l'Évangile sorti de sa main est encore appuyé sur le témoignage de saint

(1) Epiph. *Hær.* 51, n. 12.
(2) Joan. XXIV.
(3) I Joan. I, 1.

André, des disciples du Seigneur, et des évêques qui entouraient ce sublime apôtre.

« Ce fut à Éphèse, nous dit Irénée, que saint Jean pu-« blia son Évangile (1), » et les Pères sont d'accord avec le disciple de Polycarpe. Si quelques-uns, entre autres l'auteur de la Synopse (2), ont nommé Pathmos, c'est que, très-probablement, l'apôtre avait prêché dans cette île, contre les gnostiques, les vérités que renferme sa narration évangélique. La manière dont il parle de Jérusalem laisse voir que son Évangile ne fut rédigé qu'après la ruine de cette ville, car il indique *quelle était la situation* des principaux points de la Cité sainte (3). Du reste Irénée (4), Clément d'Alexandrie (5), Épiphane (6) et saint Jérôme (7) sont unanimes à affirmer que le quatrième Évangile ne parut qu'à la suite des trois autres. L'opinion la plus probable est que saint Jean traça son récit évangélique vers la 90e année de notre ère; saint Épiphane le déclare formellement. Et de, fait, notre Évangéliste pouvait à cette époque voir encore près de lui l'apôtre saint André qui, d'après les calculs les plus probables, dit Tillemont, ne mourut que sous la persécution de Dioclétien en 95 (8).

Ainsi l'Évangile de saint Jean écrit à la prière de l'Église d'Asie, contre les hérésies gnostiques, dans le but de développer ce que les premiers Évangélistes n'avaient indiqué que sommairement, vit le jour à Éphèse l'an 90 de notre ère, et obtint la sanction de saint André, des

(1) Iren. *adv. Hær.* l. III, c. 1.
(2) Ath. *Synop.*
(3) Joan. XI, 18; XVIII, 1; XIX, 41.
(4) Iren., *op. cit.* III, 2.
(5) Clem. Alex. apud Euseb. l. IV, c. 14.
(6) Epiph. *Hær.* 51, n 12.
(7) Hier. *Vir. illus.*
(8) Tillemont, ouvrage cité, 1er vol., art. saint Jean.

derniers disciples du Seigneur, et de tous les évêques d'Asie.

Il est désormais suffisamment établi, et par des preuves irréfragables, que nos quatre Évangiles canoniques furent composés, les trois premiers dans la première moitié du premier siècle, le dernier en l'année 90, et qu'ils eurent pour auteurs saint Matthieu, saint Marc, saint Luc et saint Jean, c'est-à-dire deux témoins oculaires et deux écrivains instruits par les témoins oculaires des faits qui s'y trouvent relatés. Il est constaté de plus que ces quatre Évangiles reçurent les plus hautes et les plus authentiques approbations; que le collége apostolique tout entier approuva celui de saint Matthieu, saint Pierre celui de saint Marc, saint Paul celui de saint Luc, saint André, les derniers disciples du Seigneur et les évêques d'Asie, celui de saint Jean. Nous insistons sur ce point parce que le temps où les Éva giles furent écrits, la situation de leurs auteurs vis-à-vis des faits qui s'y trouvent consignés, les approbations contemporaines dont ils furent revêtus par les témoins oculaires sont loin d'être chose indifférente pour la valeur et la certitude historique de ces précieux documents. En affirmant avec une imperturbable assurance que les Évangiles ne furent composés qu'au second siècle, ou tout au plus à la fin du premier, nos adversaires décèlent ou de l'ignorance ou de la mauvaise foi.

Nous sommes désormais pleinement renseignés sur les causes occasionnelles de la rédaction des Évangiles, sur leur destination primordiale, sur le lieu et l'époque où ils parurent: nous pouvons dès lors aborder une nouvelle question.

L'abbé VILMAIN.

LES CONVERTIS DEPUIS LA RÉFORME.

Il n'est rien de plus propre qu'une conversion à nous faire admirer la puissance de la grâce de Dieu. Ce n'est pas tout de voir briller à ses yeux la vérité de l'Église catholique pour se convertir. Il faut encore se séparer de ses croyances, de ses affections, de ses préjugés d'autrefois: il faut s'arracher au milieu dans lequel on a toujours vécu, renaître en quelque sorte et devenir un homme nouveau. Pour qui a jamais été témoin de ces luttes intimes, profondes, déchirantes, au prix desquelles on conquiert en quelque sorte la foi, le spectacle d'une conversion est une des plus glorieuses manifestations de Dieu en ce monde.

Or, ce miracle se reproduit fréquemment. Il est de tous les jours, et c'est dans toutes les classes de la société que nous le retrouvons. Nous l'admirons chez des savants et des ignorants, chez des hommes haut placés et chez des ouvriers obscurs et inconnus des hommes. Il serait beau de pouvoir en citer le catalogue complet. Nous ne le connaîtrons qu'au jour de la grande révélation, au ciel.

Mais ce que l'on pouvait légitimement ambitionner de voir ici-bas, c'était la galerie de ces convertis plus illustres dont le retour à l'Église frappait davantage les esprits, dont les contemporains admiraient le changement, et dont l'histoire a pu enregistrer les noms.

C'est le travail auquel s'est livré avec une ardeur incomparable le savant évêque de Strasbourg, Mgr Rœss, dont le nom est depuis bientôt cinquante ans populaire en Allemagne grâce à une activité littéraire qui tient du prodige. Au milieu des immenses recherches auxquelles il s'est livré pour ses autres études, il n'a cessé de consigner avec soin tous les documents qu'il a rencontrés sur les convertis du Protestantisme. Il a fouillé, par lui-même et par ses amis, presque toutes les bibliothèques de l'Europe, et après une préparation d'un

demi-siècle il a inauguré l'année 1866, vingt-cinquième de son épiscopat, cinquantième de son sacerdoce, par la publication du premier volume de ses *Convertis* (1). C'est un volume grand in-8, compacte, de plus de 600 pages, et qui sera suivi rapidement d'une dizaine d'autres.

Le plan est simple et large. Depuis l'origine de la réforme, Mgr Rœss nous retrace chronologiquement l'histoire des *Convertis*. Il donne sur chacun une notice historique développée, empruntée généralement aux monuments mêmes de l'époque et aux écrits du converti. Puis il reproduit celui de ses écrits qui donne le plus fidèlement les motifs de cette conversion. Ce livre est donc un mélange d'histoire et d'apologie: l'histoire montrant quelle a été sur le converti la puissance des raisons qu'il expose ; l'apologie éclairant l'histoire d'une lumière supérieure et nous faisant voir les raisons qui ont dicté cette conduite. Nous ne pensons pas qu'il puisse y avoir une méthode apologétique plus parfaite et plus attrayante que celle-ci.

Le 1er volume s'étend depuis l'origine de la Réforme jusqu'en 1566. Il renferme les vingt-trois noms suivants : Pirkheimer 1530, Gerlach 1530, Rubeanus 1531, Witzelius 1532, Haner 1533, Glareanus 1534, Botzheim 1535, Zasius 1535, Staupitz 1522, Wildenauer 1534, Strauss 1522, Amerpach 1543, Thamer 1549, Nasus 1552, Staphylus 1553, Eisengrein 1555, Paccus 1556, Durand de Villegagnon 1560, Albert, duc de Brandebourg, 1565; Reymond 1565, Rabus 1565, Dobchamps, 1565, Laurent Albert 1565.

Le cardinal Wiseman dit dans ses Conférences que la beauté de l'Église catholique ressort spécialement de la variété des motifs qui attirent à elle. Le philosophe se sent attiré par la solution parfaite qu'elle donne à tous ses *quæsita* et *desiderata*, l'artiste par la beauté de sa liturgie et de son culte, l'économiste par la perfection de ses institutions, etc. Cette vérité trouve ici un immense et magnifique commentaire. Tous ces convertis arrivent à l'Église par les chemins les plus divers. Ils confirment le proverbe que tous les chemins conduisent à Rome. Mais, quand tous ces voyageurs sont venus ainsi des régions les plus diverses, les uns de l'hérésie qui les a gangrénés petit à petit, les autres de

(1) *Die Convertiten*. Freiburg, Herder.

l'hérésie dans laquelle ils sont nés et ont été élevés, les uns d'une secte, les autres d'une autre, quand, dis-je, ils sont venus s'asseoir à l'ombre de la même chaire de saint Pierre, il ne peut y avoir de récit plus intéressant pour l'esprit, plus consolant pour le cœur que celui qu'ils nous feront des pérégrinations diverses au bout desquelles ils se sont tous rencontrés. L'Église est là envisagée sous toutes ses faces. Or, à quelque point de vue qu'on se place, on perçoit un rayon de sa divinité capable de percer les plus épais nuages, du moment où ils ne sont pas tout à fait volontaires.

Il serait superflu d'insister sur l'intérêt apologétique que présente une telle publication. Mais nous croyons devoir signaler à nos lecteurs le service qu'elle rend aux études historiques.

L'histoire, qui a tant été faussée sur tous les points qui touchent à l'Église, l'a été spécialement au détriment des convertis. Les uns ont été passés sous silence par les historiens protestants, auxquels les catholiques ont ensuite emprunté des récits nécessairement incomplets ; d'autres ont été représentés sous un faux jour. On a trop peu reconnu soit leur importance, soit la pureté des motifs et la sincérité de leur conversion. Leurs ouvrages ont disparu, l'on ne sait où. Ce n'est qu'au prix d'immenses recherches que l'infatigable auteur des *Convertis* a pu recueillir l'exemplaire, quelquefois unique, de leur défense ou apologie, que la poussière de quelque bibliothèque avait heureusement protégé contre la destruction. Car il est difficile de s'expliquer la rareté de ces sortes d'ouvrages autrefois si répandus.

Nous ne signalerons que deux de ces noms que le livre des *Convertis* met dans un jour tout nouveau : Pirkheimer et Albert de Brandebourg.

Pirkheimer, le Xénophon allemand, était au moment de la Réforme le prince des humanistes. Comme tous ces partisans enthousiastes des belles-lettres, il montra dès l'origine un grand faible pour les nouveautés qui pullulaient autour de lui. Il espérait en voir sortir quelque bien pour l'Église, et ne craignit pas de donner aux réformateurs les gages les plus prononcés de sa sympathie. Lorsqu'en 1520 Luther revint à Nuremberg après ses conférences avec Campeggio, il reçut l'hospitalité dans la maison de Pirkheimer, qui fut pour cela englobé, à son grand

mécontentement, dans l'excommunication que le Dr Eck lança contre l'hérésiarque. En 1522, on voit Pirkheimer adresser à Adrien VI une chaude défense de Luther qu'il appelle : *Virum optimum et apprime doctum*. Puis, s'engageant de plus en plus dans les sentiers de la *réforme*, il publia en 1524 une brochure pleine d'amertume contre les princes ecclésiastiques ou laïcs qui s'opposaient aux progrès du nouvel évangile. Il l'intitula : *De Persecutoribus Evangelicæ veritatis, eorum consiliis et machinationibus.*

Nous avons ici un exemple de ce qui se passait alors chez un grand nombre d'esprits droits et sincères. Les souffrances de l'Église étaient douloureuses et profondes. Le nom de réforme, l'accusation acerbe et violente contre tout ce qui donnait du scandale, la promesse de régénérer l'Église, l'attente de ce qui pouvait sortir d'un mouvement dont l'importance et le danger n'avaient pas encore éclaté à tous les yeux, toutes ces causes et plusieurs autres encore gagnaient à la réforme plusieurs hommes du reste sincères. Ils ne devenaient pas positivement hérétiques ; ils ne renonçaient pas positivement à la foi catholique, mais il se laissaient entraîner sur la pente rapide et dangereuse des nouveautés. Quand ensuite ils ouvraient les yeux, et qu'ils remontaient lentement et laborieusement la pente sur laquelle ils avaient glissé, ils n'avaient pas besoin non plus d'une abjuration formelle ; ils n'étaient des *convertis* que dans la mesure dans laquelle ils avaient été des hérétiques.

Pirkheimer avait le bonheur de voir ses deux filles et ses trois sœurs engagées dans la vie religieuse ; de plus, ses sœurs étaient des saintes. Elles furent l'instrument dont Dieu se servit pour le ramener. Au milieu des tribulations sans nombre que ces vierges fidèles à Dieu eurent alors à endurer, ce fut toujours à leur frère, à leur cher Bilibald qu'elles eurent recours. Il était leur unique appui en ce monde. C'est à lui qu'elles se plaignent de se voir enlever leurs confesseurs, de se voir imposer à leur place des moines défroqués, impudiques et ivrognes. On veut les forcer à violer la clôture ; on leur enlève le peu de bien qu'elles possèdent encore ; on les réduit à la dernière pauvreté ; elles sont même plus pauvres que le dernier mendiant qui a encore la liberté de recevoir les Sacrements où il veut, de qui il veut, liberté qui leur est ravie, etc.

Cédant à ces pressantes instances, Pirkheimer composa pour elles une protestation adressée au Sénat de Nuremberg. Le titre seul nous fait déjà comprendre les douleurs de ces pauvres religieuses : *Oratio apologetica, monialium nomine scripta a Bilibaldo, qua vitæ ac fidei ipsarum ratio redditur, et æmulorum obtrectationibus respondetur, petiturque ne per vim e monasterio extrahantur.*

Les principales accusations qu'on leur adresse sont les suivantes : « Nous méprisons, dit-on, le saint Évangile, pour mettre notre confiance plutôt en nos œuvres qu'en la foi seule. Nous reconnaissons trop d'autorité à l'Évêque de Rome et à ses décisions, et nous restons attachées aux traditions romaines. Nous ne voulons pas abandonner nos couvents, renoncer à nos vœux, rentrer dans le monde, et embrasser l'état du mariage. » L'*Oratio apologetica* examine ce triple chef d'accusation. Elle est d'une orthodoxie parfaite. Le traducteur n'est obligé qu'une seule fois de faire quelque réserve pour un seul mot. Pirkheimer était revenu de son éblouissement de quelques années. Il était converti.

Ce document offre un très-haut intérêt. Il est écrit avec beaucoup de mesure, parfois ironique, d'autres fois éloquent, généralement empreint d'une tristesse profonde : « En vérité, disent les religieuses, si c'était un péché de châtier et de mortifier son corps par le jeûne, les veilles et la prière, nous pourrions renoncer à ces crimes aussi facilement que nos adversaires, qui continuent leurs orgies le jour et la nuit et ont toujours à la bouche ce propos : Mangeons et buvons, car demain peut-être nous mourrons..... Passons maintenant au crime de la virginité et de la continence, car presque tout le débat se résume en ce point. Du moment où nous mettrions de côté cette vertu et où nous la foulerions aux pieds, nous passerions sans aucun doute pour des femmes honnêtes et fidèles. Mais que Dieu nous préserve de renier par nos actions ce que notre bouche a promis, bien que ces vœux soient aujourd'hui en mauvais renom..... Nos adversaires prétendent que la chasteté n'est pas donnée de Dieu à tous, et ne peut en conséquence être observée par tous. Soit ; elle n'est pas accordée à tous. Mais elle n'est pas non plus refusée à tous. Comment donc se fait-il qu'ils soient épris subitement d'une si vive sollicitude pour nous,

quand pour tout le reste ils s'inquiètent si peu de nous?.... Si quelqu'une de nous veut se marier, et croit mieux faire de quitter le couvent, parce que vous le prescrivez, que vous le commandez et que vous le voulez, qu'elle s'en aille, qu'elle sorte, qu'elle se marie, qu'elle jouisse de la liberté de la chair. Mais nous demandons qu'aucune ne soit enlevée contre sa volonté, comme cela s'est déjà pratiqué, et entraînée de force dans le mariage. — Mais, nous dit-on, Luther proclame hautement que la chasteté ne signifie rien, qu'elle n'est que l'accomplissement d'un vœu impie. Pourquoi parlerait-il, lui, autrement qu'il n'agit? Pour nous, nous ne jurons point sur la parole de Luther, surtout quand il contredit les passages les plus clairs de l'Écriture, et aussi les plus anciens et les plus saints docteurs de l'Église..... Ce n'est assurément pas parce qu'ils nous veulent du bien et qu'ils sont animés d'une tendre sollicitude pour le bien de nos âmes, que nos adversaires nous font un crime de renoncer au mariage et de vouloir demeurer au couvent. Car, dès qu'ils ont pu déterminer quelqu'une de nous à quitter le cloître et à rentrer dans le monde, ils ne s'inquiètent plus aucunement d'elle, et ne s'occupent pas de lui procurer le moindre secours. Il leur suffit de les avoir fait sortir ; les conséquences de cette démarche leur sont parfaitement indifférentes. De là les plaintes de ces malheureuses, qui se plaignent amèrement d'avoir été séduites et trompées. De là ces épouvantables désespoirs, ces scandales publics et révoltants qu'en vérité nous ne pouvons rappeler sans verser des larmes amères, puisque nous sommes condamnées à entendre dire combien les vases du Seigneur sont tombés en une boue infecte... Que font alors ces *vrais chrétiens*? Ils plaisantent et rient à cœur joie, et prétendent que, fussent-elles mille fois plus souillées encore, la plus mauvaise prostituée vaut encore mieux que la meilleure nonne....

Plus loin nous trouvons ce douloureux tableau des souffrances infligées aux pauvres religieuses : « Dès l'origine, quand on a chassé nos confesseurs, nous avons enduré avec patience cette douleur. On nous a privées de recevoir la sainte communion, au point qu'en l'espace de cinq ans nous n'avons pu recevoir une seule fois le corps de Jésus-Christ. Nous nous sommes résignées, mais ce n'a pas été sans une immense

douleur, puisque même chez les Turcs et les sauvages, les chrétiens ont la liberté de recevoir la sainte communion. Vous nous avez donné un prédicateur qui, au lieu d'annoncer la parole de Dieu, ne nous a fait entendre que des injures, des outrages et des propos licencieux : — nous nous sommes résignées. Trois de nos sœurs ont été enlevées contre leur gré et par force : non-seulement nous avons dû nous résigner, mais encore nous avons remercié Dieu qu'on n'ait pas pillé et saccagé le couvent tout entier. Une autre qui a été séduite, nous a quittées. Nous avons dû lui restituer tout ce qu'elle avait apporté pour l'usage de la communauté : — nous nous sommes résignées et nous avons obéi. L'habit prescrit par la règle nous a été interdit : — nous nous sommes résignées. Contrairement à un usage bien ancien et bien motivé, nous avons été contraintes de violer la clôture de nos fenêtres : — nous nous sommes résignées. Nous avons été forcées d'accorder aux sœurs la faculté de s'entretenir avec toute espèce d'hommes, même seuls avec elles : — nous nous sommes résignées. Nous passons sous silence les menaces, les outrages, les insultes, les calomnies, et les décrets qui allaient jusqu'à nous interdire le chant des hymnes sacrées : — en toutes choses nous nous sommes résignées du mieux que nous avons pu..... Et malgré tout cela on nous décrie comme des mécontentes et des rebelles, parce que nous aimons mieux rester au couvent, réduites à ne boire que de l'eau et à nous contenter de la nourriture la plus misérable, plutôt que de mépriser notre saint état, de fouler aux pieds nos vœux, de faire taire notre conscience par les excès mêmes de la licence, de courir comme des femmes perdues et de servir la liberté de la chair. »

Voilà comment ce même Pirkheimer, auparavant le grand ami de Luther et des Luthériens, fustige ces odieux novateurs qui se couvraient du manteau de la religion pour faire revivre l'ère des plus odieuses persécutions. Non-seulement il persévéra dans ces sentiments jusqu'à la fin de sa vie, mais il s'y affermit tous les jours davantage. En 1529, l'année avant sa mort, il s'exprimait encore ainsi dans une lettre adressée à l'un de ses amis. « Votre long silence m'a bien inquiété. J'en ai enfin compris les raisons, grâce à votre lettre. Si c'était à cause de mon luthéranisme que vous m'eussiez jugé indigne de recevoir de

vos lettres, vous m'auriez complétement fait tort. J'avoue que, dans le principe, l'entreprise de Luther ne me paraissait pas à rejeter tout à fait : aussi bien les nombreuses erreurs et tromperies qui se sont peu à peu insinuées dans la religion chrétienne ne pourraient plaire à aucun homme bien pensant. J'espère donc un remède à ces maux. Mais je suis bien désillusionné. Car les anciennes erreurs n'avaient pas encore disparu, qu'il en éclate de plus intolérables, en présence desquelles les premières n'étaient que des jeux d'enfants. Je commençai donc petit à petit à me retirer, et plus j'examinai, plus je compris la ruse de l'ancien serpent, ce qui m'a souvent causé des tracas de divers côtés. La plupart virent en moi un traître à la vérité évangélique, parce que je prends peu de plaisir à la liberté non point évangélique, mais diabolique de tant d'apostats, hommes et femmes..... »

Une deuxième personnalité mise spécialement en lumière dans les *Convertis*, c'est Albert, le malheureux grand maître de l'ordre Teutonique, qui entraîna dans l'hérésie ceux qu'il devait conduire à la défense de la vérité. Quel que soit l'odieux qui s'attache à ce nom en raison de ce crime, on n'en est pas moins heureusement surpris de trouver son nom dans le livre des *Convertis*. Le fait de son retour a été mis pour la première fois en relief par M. Dœllinger : c'est en partie d'après les ouvrages du savant historien de Munich, en partie d'après d'autres documents que ce récit nous est donné par Monseigneur Rœss.

On sait par quels moyens honteux Luther travailla pendant longtemps à entraîner le duc de Brandebourg dans son parti. Le 28 mars 1522, il lui écrit cette lettre ignominieuse dans laquelle il lui recommande d'éviter la fausse chasteté des vœux et d'embrasser la vraie chasteté conjugale. Cet écrit, dit le vénérable auteur des *Convertis*, contient tout le programme de la prétendue Réforme. Il nous présente un chef-d'œuvre de sophistique charnelle. La trame de tout le tissu est généralement une seule et même pensée ; la chaîne est richement émaillée de figures risquées, agaçantes, de lueurs trompeuses, de ces mots à effets, artistement entremêlés, qui pouvaient faire impression sur ces chevaliers du glaive.

Luther y dit entre autres choses : « Je ne veux pas omettre de bien

exhorter les gens de votre ordre, dans le ferme espoir qu'il sera un grand, excellent et puissant exemple pour tous les autres, leur montrant la voie afin qu'ailleurs aussi il y ait moins de chasteté et que le fruit de l'Évangile se répande d'autant plus..... Quand même j'aurais fait mille vœux et que non-seulement un ou deux de ces sacs à mites comme le pape, mais que cent mille anges vinssent à prononcer que je dois être sans compagne, que vaudraient ce vœu et cette défense contre cette parole de Dieu : Il n'est pas bon que l'homme soit seul?....

« Comment donc un tel vœu peut-il tenir ou valoir ? Oui, comment se peut-il qu'un tel vœu ne soit pas pire que l'adultère ou l'impureté ? Quel sort mérite bien ce vœu, cette chasteté qui ne peut être gardée sans un miracle de Dieu, et qui n'est autre chose qu'une prévarication sacrilége contre sa parole ? Si Dieu fait un miracle, le vœu est superflu ; si le miracle n'est pas là, le vœu est formé contre Dieu, il blasphème sa parole et son œuvre..... »

Voilà par quelle sophistique plutôt digne d'un démon incarné que d'un homme, Luther travaillait à séduire Albert. A l'aiguillon de la chair qu'il excitait, il ajoutait celui du sarcasme, de la flatterie, de l'impiété sacrilége. Il se laisse emporter à une véritable frénésie, et, dans le paroxysme de sa rage impure, il va jusqu'à dire : « Et quand il arriverait qu'un, ou deux, ou cent, ou mille conciles résolussent que les prêtres peuvent se marier ou faire, ou omettre ce que la loi de Dieu a auparavant ordonné ou défendu, j'aimerais mieux regarder à travers les doigts et me confier à la grâce, préférant celui qui aurait, sa vie durant, une, deux ou trois p.... à celui qui prendrait une femme légitime d'après le décret de ces conciles, et qui n'en prendrait pas sans ce décret ; et je voudrais au nom de Dieu commander et conseiller que personne ne prenne une femme légitime en vertu de cette décision ; sous peine de perdre son âme. Je lui enjoindrais alors de vivre dans une chasteté parfaite.... »

Était-ce un reste de sentiment chrétien, était-ce horreur de cette rage satanique qui semblait une voix sortie du fond de l'enfer ? Albert ne se rendit pas, malgré les tentations qu'il trouvait dans sa situation politique. Luther y joignit alors d'autres arguments, quand, à la diète

de Ratisbonne en 1524, il renouvela ses instances pour lui faire échanger « la chasteté des vœux contre celle du mariage » : il le pressa en même temps de convertir le pays de Prusse en une principauté laïque et indépendante. Albert résistait encore, et ce n'est qu'au bout d'une année qu'il fit le pas décisif en signant le fameux traité avec la Pologne.

Cependant tous ces faits étaient connus ou à peu près avant les travaux historiques du P. Theiner. Mais ce qui l'était moins, c'étaient les efforts que fit le malheureux Albert pour se réconcilier avec cette Église qu'il avait abandonnée et qu'il avait fait abandonner par les siens. D'un côté, les remords de sa conscience, de l'autre, la vue de tous les fléaux qui vinrent fondre sur son duché, lui firent ardemment souhaiter de revenir sur son malheureux entraînement. En 1561, Albert pressa le cardinal Hosius de provoquer la réunion d'un concile. Bientôt après il eut le bonheur de faire son abjuration secrète. On pense que ce fut dans la chapelle domestique du cardinal, à son château de Heilsberg.

Mais il lui restait à se réconcilier ouvertement avec l'Église, et pour cela d'obtenir son pardon du Pape. Il chargea de cette délicate négociation son ami et confident Scalichius, qu'il envoya d'abord en France auprès de Charles IX. L'objet de cette mission était multiple, mais le but principal consistait à obtenir que le roi s'entremît pour ménager la réconciliation parfaite et extérieure du duc avec Rome. De Paris, Scalichius devait se rendre à Rome, présenter au Pape les félicitations de son maître, lui exprimer les vœux d'Albert pour que Dieu le conservât longtemps à la tête de l'Eglise, et lui donnât de ramener à l'unique bercail les brebis égarées. Il devait en outre remettre au Souverain-Pontife 100,000 écus pour être employés à la basilique de St-Pierre, et lui offrir, en signe de son obéissance, le portrait du duc et de son fils. Par ces marques de soumission, Albert professait, comme il le dit lui-même, « qu'il reconnaissait, regrettait et déplorait l'erreur de la secte dans laquelle il avait vécu si longtemps, et promettait d'être à l'avenir, lui et les siens, dévoué de cœur à la sainte Église romaine ».

Les actes accompagnaient les paroles. Les 100,000 écus furent expédiés à Dantzig à un nommé Cracan, pour être transmis à Rome. Mais le duc était malheureusement entouré de traîtres, et Cracan

paraît avoir été un traître, lui aussi. L'argent n'était pas encore sorti des domaines du duc que déjà il était volé. Scalichius, de son côté, échappa difficilement aux piéges qu'on lui dressa.

Quoique l'audace de cette attaque démontrât clairement à Albert que son entreprise rencontrait des obstacles insurmontables, il n'y renonça nullement. Il raconte lui-même en termes touchants ce triste événement dans un codicille du 9 septembre 1567; puis il confirme sa donation au Saint-Siége, en faisant à son fils et successeur un devoir de l'exécuter, et lui réitérant le désir que la mission de Scalichius à Rome se réalise. Le 4 janvier suivant, dans un testament olographe daté de Tapiau, il exprime de nouveau les mêmes sentiments : « Comme nous voyons approcher le moment, dit-il, où nous serons appelé de cette vallée de larmes pour comparaître devant Jésus-Christ le Fils du Dieu vivant, et que nous savons que le Dieu tout-puissant et éternel exige de nous que nous veillions au salut de notre âme, nous avons fait de ces recommandations concernant Scalichius, comme notre testament, et nous souhaitons et demandons à votre affection, à vos conseillers et députés, qu'elles soient exécutées consciencieusement dans toutes leurs parties, sans être empêchées ni entravées par ruse, ou tromperie, ou querelle, ou sorcellerie. »

Il est encore plusieurs autres documents dans lesquels nous voyons Albert poursuivre ce même but de sa réconciliation avec l'Église *in foro externo*. Il devait descendre dans la tombe sans avoir vu ce désir réalisé. Mais ce fut au milieu de tortures et de souffrances qui ont été un impénétrable mystère pour ses historiens avant la découverte de ces documents. « Jusqu'à ses derniers moment, dit Menzel, il se considérait dans son délire comme un *prisonnier* et soupirait après sa délivrance. »

Hélas ! ce n'était pas là un rêve de fiévreux. C'était une trop triste réalité. Albert était esclave de l'hérésie: ses amis et ses courtisans étaient les chaînes qui l'empêchaient de retourner officiellement et extérieurement dans le sein de l'Église.

Nous devons arrêter ici cette étude. Tous les lecteurs de la *Revue* qui comprennent l'Allemand seront heureux de lire ce remarquable ouvrage, une des plus belles armes qui aient jamais été forgées contre l'hérésie protestante.

L'ABBÉ SIMONIS.

SAINT THOMAS D'AQUIN.

Dulce lumen et delectabile est oculis videre solem (Prov. XI, 7). Rien n'est beau comme la lumière, soit que, faible lueur, elle marque à peine les commencements du jour, soit qu'elle éclate de tous les feux du midi ou décline tristement vers les obscurités du soir : que les étoiles n'en donnent qu'une goutte ou que l'astre-roi la répande à grands flots, toujours elle est admirable. Ce rayon qui paraît si simple et si pur, étudiez-le, vous y trouverez de la pourpre et de l'or, et avec la pourpre et l'or plusieurs autres riches couleurs. Ces tièdes ondes qui nous arrivent si abondantes avec une rapidité presqu'incalculable, et qui, toujours virginales, ne cessent de pénétrer la terre sans se souiller jamais à son contact, ces ondes éclairent, réchauffent et raniment l'univers. Aussi tout aime la lumière, tout la recherche : sa vue seule est un bienfait. Un des plus grands malheurs de l'homme est de ne pas la voir, et le pauvre qui n'a pas de foyer trouve une dernière et douce joie à se chauffer au soleil du bon Dieu, trop souvent le seul ami qui lui reste. L'Écriture elle-même n'a pu s'abstenir de contempler ce magnifique spectacle. Elle a loué plusieurs fois la lumière et lui a emprunté les plus éclatantes de ses images. Ce n'est pourtant là qu'un terne reflet.

Plus belle, plus féconde, plus virginale, est la lumière surnaturelle. Si la lumière du temps est produite ou occasionnée par le soleil, c'est une question parmi les savants ; nous n'avons pas le même doute pour celle qui nous occupe en ce moment. Celui-là seul la produit qui est la splendeur éternelle et consubstantielle de Dieu : *lumen de lumine ;* Celui qui éclaire tout homme venant en ce monde dans l'ordre de la raison, et qui dans l'ordre de la foi jette du haut des collines *éternelles les plus ravissantes lueurs*. Celui-là seul est la lumière qui a dit : *Ego sum lux mundi*, Jésus-Christ, l'illuminateur des antiquités, comme

l'appelle Tertullien, et qui, par les Prophètes, les Apôtres et son Église, ne cesse d'inonder les hommes de plus de feux que n'en verseront jamais tous les astres réunis. Elle est riche, cette lumière de Jésus-Christ. Saint Paul qui avait voulu l'analyser, n'a pu dire tout ce qu'elle renferme : *investigabiles divitias Christi*. Elle est chaude, elle est féconde ; plus chaude et plus féconde que la lumière du temps. Si elle touche un rocher, ce rocher fleurit ; si elle frappe une ruine, cette ruine se relève. Elle ne glisse pas sur d'insensibles côteaux, elle ne fond pas sur les sables arides ou sur les océans orageux. Elle atteint l'esprit de l'homme, elle arrive *à l'œil du cœur* et y suscite dans un généreux dévouement les plus magnanimes vertus. A son contact, l'âme s'illumine comme un astre et se pare de tous les atours du monde surnaturel. Ainsi l'ont cru les saints, ainsi en ont-ils parlé. Mais cette belle lumière n'est point d'ici-bas. Ces lueurs mystérieuses, rares et courtes, se sont échappées du ciel, et c'est là-haut qu'est l'éclat, là-haut qu'est la chaleur et la vie : *In sole posuit tabernaculum... In lumine tuo videbimus lumen... Fulgebunt sicut sol.*

Aussi l'Église ne cesse de célébrer cette double lumière que sa liturgie chante et emploie avec une harmonie si parfaite. Au petit enfant nouveau baptisé elle donne un cierge lumineux : cette flamme, la mort même ne l'éteindra pas, elle brûlera à côté de sa dépouille mortelle, et la vie du chrétien sera le vestige d'un jour éclatant : *lux diei vestigium ejus !*

Bien qu'abstraites de leur nature, ces idées ont un éclat suffisant. Si plus de relief leur est nécessaire, ce relief se trouve dans l'incomparable saint Thomas d'Aquin. Le docteur Angélique est l'exemple le plus parfait de ce que peut la lumière divine pour la beauté et la transformation de l'homme. C'est cette lumière qui le sépara, liqueur jalouse et huile divine, des honneurs, des richesses et des plaisirs du monde qui venaient le solliciter. C'est elle, ange mystérieux, qui lui ceignit les reins et lui donna pour la Sagesse éternelle cet amour extrême en vertu duquel il la désira : *optavi*, et la préféra aux trônes et aux royaumes : *Præposui illam regnis et sedibus,... divitias nihil esse duxi in comparatione illius !* C'est elle qui éclaira son esprit de clartés si

harmonieuses dans l'ensemble, si profondes dans les détails, si justes et si pures dans leur expression concrète, qu'on dirait, pour ainsi parler, de la lumière cristallisée. C'est elle qui embrasa son âme, y fit grandir les plus ravissantes vertus et y produisit d'éclatants miracles. L'attrait souverain de cette grâce l'attirait invisiblement vers les trois plus fortes sources sur la terre de la lumière du ciel : l'*Eucharistie*, qu'il chanta si divinement, le *Crucifix*, qui fut toujours son premier livre, et le *Siége Apostolique* auquel il fut si tendrement et si constamment attaché : *lux cum eo est*. Tous ses écrits ont un caractère éminemment lumineux. Ce globe de lumière monta vers les splendeurs éternelles au mois de mars, alors que la lumière physique nous revient plus abondante et plus chaude ; un peu avant le point du jour, *ante luciferum*, car il est l'étoile du matin qui est toujours suivie de Celui qui est la lumière véritable. Et parce que l'amour est fort comme la mort, sur le point de mourir il commentait le *Cantique des Cantiques*, le cantique de l'amour de la Sagesse éternelle qu'il avait tant chérie et qu'il allait voir dans l'extase perpétuelle du Paradis.

De quel éclat ce flambeau brille dans la terre de la lumière, Dieu et les anges le savent. Mais sur la terre, *super quem non surget lumen illius?* Quelles clartés n'a-t-il cessé de répandre sur les écoles ! Sa théologie est pleine, juste et puissante. On sait les éloges que les hommes n'ont cessé de lui donner en toute manière. On sait que plusieurs fois les Souverains-Pontifes lui ont mis sur la tête une couronne d'honneur : « *Attendentes*, disait saint Pie V, bulle *In eminenti*, 29 juil- « let 1570, *divi Thomæ... doctrinam theologicam ab Ecclesia catholica* « *receptam, aliis magis tutam et securam magis existere.* » Tous nos lecteurs savent en quels termes Jean XXII et Benoît XIII ont parlé à ce sujet. Nul n'ignore enfin qu'au saint Concile de Trente, la *Somme théologique* était à côté de la *Bible*, au milieu de la salle de la vénérable assemblée. Et si, à la lecture des décrets, le Crucifix inclina la tête miraculeusement en signe d'approbation, ce n'était que la répétition du *bene scripsisti de me, Thoma!*

Que cette Somme lumineuse se trouve donc à côté de la Bible dans toutes nos classes de théologie et dans la cellule de tous nos sémi-

naristes: car elle est un *compendium* écrit pour tous les commençants ; « *ea quæ ad sacram doctrinam pertinent, breviter ac dilucide prosequi* » (*Sum. th. prolog.*) Réjouissons-nous du retour général et sérieux qui se fait vers la théologie de saint Thomas; demandons à Notre Seigneur, par ce grand Docteur, que sa lumière nous éclaire tous les jours davantage. En lui nous verrons la vérité, mais de la manière dont il explique lui-même le phénomène de la vision intellectuelle : « *Sicut « si dicamus quod in sole videntur ea quæ videntur per solem. . Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam « quædam participata similitudo luminis increati, in qua continentur « rationes æternæ* » (I. p., q. LXXXIV, ad 5). La justice du juste n'est pas la justice par laquelle Dieu est juste, mais la justice par laquelle Dieu rend l'homme juste : *Qua nos justos facit, non qua justus est*, comme parle le saint Concile de Trente. De même, la lumière par laquelle nous connaissons n'est pas la lumière par laquelle Dieu connaît, mais la lumière par laquelle l'homme est éclairé selon le mode proportionné à sa nature. *Sole videmus, id est, per lumen a sole causatum ut principio ; at non in ipsa solis substantia.*

Pour trouver une lumière comparable à saint Thomas, il faut remonter à saint Augustin. De grands rapports unissent ces deux génies. L'Ange de l'école fut le disciple de l'évêque d'Hippone. Dieu dirigea la vie de l'un pour être le *miracle et le docteur de la grâce*, et la vie de l'autre pour être la plus exacte et la plus pure expression de la *lumière* : *Effulsit sicut sol in domo Dei*. Les hérétiques ont voulu nous ravir ce flambeau. On peut lire dans La Croix (édition Vivès, t. I, page 312), les assertions erronées émises à cet égard. Mais comme le remarque avec beaucoup de raison M. Dion, l'éditeur littéraire de cette précieuse théologie :

« Ipse autem Hipponensis magister et dux in suo ultimo opere hæc professus est : « Neminem velim sic amplecti omnia mea ut me sequatur, nisi in iis me non errasse perspexerit. Nam propterea nunc facio libros in quibus opuscula mea retractanda suscepi, ut nec meipsum in omnibus me secutum fuisse demonstrem, sed proficienter me existimo Deo miserante scripsisse, non tamen a perfectione cœpisse ;

quandoquidem arrogantius loquor quam verius si vel nunc dico me ad perfectionem sine ullo errore scribendi jam in ista ætate venisse... » (*de Don. Persev.*, l. XXI) A quo autem petenda sit veritas, ipse indicat, ad Bonifacium papam opera quædam sua mittens : « Hæc ego... ad Tuam potissimum dirigere Sanctitatem non tam discenda quam examinanda, et ubi forsitan aliquid displicuerit emendanda constitui. » (Cont. duas epis. Pel., I, n. 3.) Unde proscripta fuit ista propositio : *Ubi quis invenerit doctrinam in Augustino fundatam, illam absolute potest tenere et docere, non respiciendo ad ullam Pontificis bullam.* Hæc est *cathedra unitatis in qua,* ut ipse alibi loquitur, *posuit Deus doctrinam veritatis.* »

Éclairons-nous donc à cette lampe ardente et luisante. Aimons comme lui l'Eucharistie, le Crucifix et le Saint-Siége apostolique. Effaçons de nos sentiments tout ce qui déplairait à la lumière infaillible que Dieu y a placée, lumière sacrée que n'éteindra aucune tempête, que n'obscurcira aucune ombre ! Disons avec la sainte Église : *Da nobis, et quæ docuit intellectu conspicere et quæ egit imitatione complere,* et qu'ainsi il soit vrai de dire de nous tous, prêtres du Seigneur ; *Dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine.*

H. GIRARD.

LA BARRETTE LITURGIQUE.

Monsieur le Rédacteur,

Je viens de lire les réflexions de M. le chanoine Bégin sur la légitimité de la barrette à *quatre cornes*, dans les diocèses où l'ordinaire ne l'a pas proscrite. Sans rien trancher, permettez-moi de dire que les observations du docte chanoine ne m'ont pas semblé entièrement décisives.

Nous avons tous lu, soit dans Benoît XIV, soit dans un savant jésuite, dont le nom m'échappe en ce moment, soit dans Fornici, les citations indiquées dans la lettre de Châlons. Mais ces citations constatent le *fait*. Oui, c'est un *fait* que jadis le bonnet ecclésiastique était rond, et qu'en le prenant par le côté *droit*, l'impression des doigts y pratiqua deux sortes de trous qui firent naturellement penser à trois cornes, le côté gauche n'ayant aucune échancrure de ce genre. C'est là, pour ainsi dire, la génération *physique* de la barrette *cum tribus apicibus*. Benoît XIV aurait pu également dire qu'en France on employait un bonnet *rond* et *pointu*, muni d'une houppe pesante : sorte d'*éteignoir* fort disgracieux, a-t-on dit. Bref, ces textes *constatent* un fait. Aucun des auteurs à qui on les emprunte ne tranche et ne parle du *droit* qui seul est en question. Un exemple fera mieux comprendre ma pensée, s'il est nécessaire. Dans le livre de M. Gosselin sur les fêtes de l'année, vous verrez presque à tous les chapitres cette phrase, *quoad sensum : Ainsi à Rome, mais à Paris et ailleurs!!* Cela veut-il dire que ces derniers usages soient aussi légitimes que ceux de Rome?

Ensuite, est-il vrai de dire qu'en France la barrette a toujours *eu quatre plis saillants?* (P. 189.) Il y a cinquante ans seulement, le fameux bonnet *carré* (lisez *rond*) n'était-il pas général dans nos diocèses? Qui de nous n'a vu des tableaux de toute sorte, où figurent

des ecclésiastiques affublés de cette disgracieuse coiffure? et M. Bégin n'a-t-il pas pu voir, dans de vieilles gravures imprimées avant la Révolution, des barrettes françaises, appartenant à des ecclésiastiques français, et portant les trois cornes seulement? Il serait difficile de démontrer que la barrette à quatre cornes ait été toujours admise parmi nous. Il y a eu bien des temps et bien des pays où on ne la portait pas, et en certains lieux où l'on portait barrette, cette barrette était à trois cornes.

Quand nos Éminentissimes Cardinaux ont reçu la barrette cardinalice, la Cour de Rome a oublié de faire rétablir pour eux la *quatrième* corne. Ce rétablissement n'eût-il pas été un acte de délicatesse et de légitime égard pour une coutume générale et régulière? Mais non: Son Éminence au chœur aura la barrette à trois cornes, et le clergé aura la barrette à quatre cornes!

Quant au décret allégué, *in Venus.*, 7 décembre 1844, je n'en ai pas le texte sous les yeux, mais je soupçonne fort qu'il est de ceux qui, à propos d'une consultation particulière, répondent sur une matière universelle et commune. D'après cette décision, la barrette à quatre cornes n'est pas costume de chœur. On répond: *oui, en Italie; non, en France.* Ici, nous trouvons un peu de confusion. La barrette à quatre cornes est connue en France *ex confessis;* elle est connue en Italie, puisqu'elle est la coiffure des docteurs. Or elle est proscrite au chœur en Italie; elle n'y est pas proscrite en France. N'avons-nous pas des docteurs canoniques en France? Peuvent-ils porter la barrette à quatre cornes partout, ou bien faut-il aussi qu'ils la posent dans l'église pour prendre celle qui a trois cornes? Ou, s'il y a une raison intrinsèque de ne porter dans l'église que la barrette à trois cornes, cette raison s'arrête-t-elle aux Alpes? Encore une fois, pour nous du moins, il n'y a rien de bien clair en ceci.

Quant à Mgr de Conny, sa note se borne à constater qu'en Italie la barrette à quatre cornes est propre aux docteurs, et qu'un prêtre docteur ne peut la porter à l'église, ainsi que le règle le décret du 7 décembre 1844.

Voilà ce que dit l'éminent rubriciste: qui nie ce fait? Mais la question

est de savoir si cette règle et ce décret ne s'étendent pas à la France, et la note citée ne touche pas la question d'obligation et de *droit*.

Par conséquent, les bases de l'argumentation ne paraissent pas entièrement solides. Les auteurs cités ne parlent que d'un fait, et d'un fait qui n'était pas général, puisqu'en France il était très-varié ; ici bonnet à pointe, là barrette à trois cornes, ailleurs, barrette à quatre cornes. Et depuis le retour à la liturgie romaine, nous croyons que la barrette à trois cornes est en usage dans beaucoup de diocèses. Il n'y a pas peut-être de coutume générale et uniforme. Quant au décret *in Venus.*, à supposer qu'il ne fût pas général, il ne légitime pas à coup sûr la barrette à quatre cornes. En fait, la barrette à quatre cornes a pu être portée en quelques lieux, elle a pu être ordonnée en quelques conciles particuliers, figurée dans des bas-reliefs et représentée dans des gravures, mais en *droit* est-elle la véritable *barrette liturgique* ? On peut en dire aujourd'hui autant et plus de la barrette à *trois cornes*, même pour la France ; autant, vu ce qui se pratiquait il y a quelques années, pour le *bonnet à pointe*. Et le décret *in Venusina*, en imposant aux docteurs italiens qui ont déjà celle à quatre cornes, l'obligation de la déposer et d'user dans l'église et les cérémonies sacrées de celle qui en a *trois*, donne par là même à entendre qu'elle n'est pas la barrette liturgique. Et si elle ne l'est pas en Italie, pourquoi le serait-elle ailleurs ?

Mieux vaudrait invoquer la coutume ; mais on ne le peut guère, car la coutume constante, universelle, fait ici défaut. Là on ne portait aucune coiffure, ici c'est le bonnet rond, la barrette à quatre cornes, ailleurs la barrette à trois cornes.

Le point de *droit* ne me paraît donc pas élucidé par la lettre de M. le chanoine Bégin, et c'est tout ce que j'ai voulu dire.

La corne signifie la puissance ; les quatre cornes la plénitude de la puissance. Le docteur porte sur la tête les quatre cornes comme l'emblême de sa force doctrinale, *utrinque feriens*. Pourquoi la liturgie, *en Italie*, lui fait-elle poser cette coiffure et lui en fait-elle prendre une autre où l'une des cornes est sensiblement coupée, sinon parce qu'il est devant Jésus-Christ le *seul* maître, le Maître des maîtres? L'article

incriminé par M. Bégin, que je viens de relire, n'insinue pas que la barrette à quatre plis est *l'enseigne de la présomption et de l'orgueil.* Il dit, ce qui est fort différent : *porter la barrette à trois cornes devrait donc être pour tous les prêtres un acte d'humilité.* (*Revue*, t. IV, p. 576). C'est-à-dire, docteur ou non, en voyant cette échancrure, cette diminution, rappelez-vous qu'il vous manque toujours beaucoup, qu'il n'y a qu'un seul Rabbi ou maître, devant qui toute science est courte et faible.

Ces réflexions écrites au courant de la plume me sont suggérées par la lecture du très-honorable chanoine de Châlons, et après l'avoir lu, je ne désire qu'une chose, savoir si *en droit* on peut liturgiquement porter une barrette à *quatre cornes ?* Je ne vois pas de décret qui l'autorise. Je ne vois pas de coutume en ce sens ; ou bien cette coutume porterait plutôt sur le bonnet à pointe. J'ajoute que plusieurs auteurs et des ordonnances diocésaines prescrivent la barrette à *trois cornes* comme seule liturgique. Mon but n'est pas d'entrer dans ce détail ; j'ai voulu seulement vous soumettre quelques idées qui me sont venues après avoir lu la lettre de M. le chanoine de Châlons.

Agréez, etc.

L'abbé BERNARD.

BIBLIOGRAPHIE.

—

La Formation du Christianisme, première partie, par T.-W. ALLIES. Londres, Longman.

Pour montrer que nous n'avons point lieu de rien envier à ceux qui ont été les spectateurs des miracles opérés par Notre-Seigneur Jésus-Christ, saint Augustin dans une de ses homélies se sert de ces belles paroles : « Adjuvit eos visus Christus ut futuram Ecclesiam crederent, adjuvat nos visa Ecclesia ut Christum resurrexisse credamus » (Serm. 116 et 242). Ce spectacle de l'Église contemplée dans son établissement est ce que M. Allies s'est proposé de traiter dans la suite des conférences dont la première partie vient de paraître. Sans vouloir dire que ce sujet est neuf, comme l'a fait le critique de *Dublin Review*, nous dirons qu'il est vaste et que toutes les histoires dont la France et l'Allemagne ont enrichi leurs bibliothèques ne l'ont point épuisé. M. Allies reconnaît qu'il s'est aidé des travaux de Dœllinger et de M. de Champagny, mais il est aisé de voir qu'il a puisé aux sources et que l'antiquité lui est familière, la païenne comme la chrétienne, les auteurs de la décadence, comme ceux du meilleur siècle. Le travail qui vient d'être livré partiellement au public est sans doute aussi le résultat d'une longue élaboration, qui remonte au jour où l'auteur était appelé par le docteur Newman à occuper dans l'Université de Dublin la chaire de philosophie de l'histoire. On voit que par degrés cette philosophie de l'histoire est devenue la théologie de l'histoire, transition heureuse, à laquelle arrivera tout esprit profond, et par laquelle il faut passer en effet si on prétend connaître à fond les choses humaines, les apprécier sainement et en expliquer la déduction et l'enchaînement : « Le païen, « disait saint Jean-Chrysostôme, ne peut pas nier que le Christ a fondé « cette communauté de chrétiens, cette église qui s'étend par tout le « monde. Or ce seul fait nous donne une preuve convaincante de la

« puissance du Christ et de sa divinité. Nous pouvons le dire en « toute assurance ; embrasser en si peu de temps le monde entier avec « les terres et les mers qui le partagent, amener les hommes aux « grandes actions que l'on a vues, les affranchir de la corruption de « leurs mœurs, les délivrer de tous les vices où ils étaient plongés, « cette œuvre dépasse la puissance de celui qui serait simplement un « homme. » L'étude approfondie de ce phénomène est sans contredit une des plus belles et des plus fécondes qui puisse s'offrir à l'historien. Au XIXe siècle comme au Ve, le fait miraculeux de cet établissement est encore vis-à-vis de la science païenne et de ses attaques un de nos arguments les plus invincibles. Comment l'empire Romain a-t-il cédé? Comment chacune de ces provinces qui constitue un des grands états modernes a-t-elle été envahie et conquise? Quelle puissance a précipité Jupiter du capitole avec les huit mille dieux qui lui servaient d'escorte? Quelle force a triomphé et des fausses divinités et des fausses philosophies dont la puissance semblait être mieux aimée encore que celle de l'Olympe ? Tout esprit chrétien trouvera une grande satisfaction dans l'examen de ces problèmes. M. Allies se livre à cet examen d'une manière qui, sans fatiguer le lecteur, lui met parfaitement sous les yeux l'ensemble du tableau et ceux des détails qui permettent de juger sainement la marche des événements. Il fait ressortir partout avec bonheur les avantages qui appartiennent à un esprit chrétien dans ce domaine de l'histoire et l'appréciation de ses révolutions. Une seule citation prise à la page 14 donnera quelque idée de la portée d'esprit de l'écrivain et de la manière dont il ramène l'histoire du monde aux données de la foi.

« Le monde intellectuel dans lequel nous vivons est après tout for- « mé par le Christianisme. L'Europe moderne est un héritage reçu du « Christianisme et duquel l'esprit qui l'a animé ne s'est point retiré « encore. Le règne de Grégoire VII et d'Innocent III s'est étendu sur « des générations qui ignoraient d'eux jusqu'à leurs noms ; leur souffle « animait ces esprits mêmes qui, calomniant leurs bienfaiteurs, les accu- « saient d'étroitesse et d'ambition sacerdotales, et qui dénonçaient comme « une chimère l'œuvre de ces hommes auxquels ils étaient redevables

« de tous leurs avantages. S'il faut ici un exemple, donnons celui de la « période qui se présente comme la plus mauvaise dans le cours des « trois siècles derniers. Citons les trente années qui ont précédé la « Révolution française. Dans ce temps-là même nous trouvons des « esprits qui ont répudié l'influence régénératrice du Christianisme, « qui repoussaient cette influence avec la détermination d'une volonté « réprouvée et qui ne peuvent pourtant malgré leur effort se soustraire « à la vertu salutaire de l'atmosphère dans laquelle ils sont plongés. Ces « hommes sont infiniment plus grands qu'ils n'eussent été dans les « temps païens. Et toute leur supériorité est due à la force de la foi « qu'ils insultent et qu'ils rejettent. Pour vérifier ce que j'avance, que « l'on considère ce grand artiste qui a tracé les portraits de Tibère et « de Domitien, et qui nous a représenté l'empire Romain au premier « siècle : en regard de lui, qu'on place celui dont la main a peint le « déclin et la chute de ce même Empire durant les siècles suivants. « Combien Gibbon mis en face de Tacite ne nous montre-t-il pas une « pensée plus vaste, une expérience plus étendue, un ensemble de vues « philosophiques mieux combiné ! Gibbon a au dedans de lui-même un « type et comme une mesure pour confronter et apprécier la grandeur « des nations qui passent sous ses yeux. Dans cette vaste arène où pa- « raissent les Antonins et Constantin, Athanase et Léon, Justinien et « Charlemagne, où se voient Mahomet, Gengis-Khan et Timour, Jé- « rusalem et La Mecque, Rome et Constantinople, quels immenses ma- « tériaux amassés pour le travail de la pensée ! Quel champ ouvert « à la philosophie et à son pouvoir d'induction. Combien ce monde « n'est-il pas devenu plus grand que celui qui tremblait devant César ! « Oui, cet apostat même que nous avons nommé profitera de la lumière « qui a brillé sur le Thabor. Il recueillera le fruit de la semence de « sang que le Calvaire a reçu. Il sera plus grand historien que son « prédécesseur païen, parce que la société dans laquelle il vit a reçu du « Dieu qu'il a abandonné et la connaissance de ce qu'est ce Dieu et sa « grandeur, et la science des lois qui gouvernent le monde, et celle des « biens qui appartiennent à l'homme dans le présent comme de ceux « qui lui sont réservés dans l'avenir. »

Peut-être que le parallèle avec l'historien des Césars eût été aussi satisfaisant si, à la place du nom de Gibbon, on avait lu celui de Bossuet ou de Montesquieu. Mais la pensée exprimée dans ce paragraphe est d'une vérité incontestable. L'historien païen ignorait le fait qui domine tous les autres dans les annales du genre humain, le premier anneau de la chaîne lui manquait. Il ne savait à quoi rattacher les notions éparses qu'il avait recueillies sur le gouvernement du monde ; après qu'il s'était affranchi des dieux d'Homère et de leurs querelles, sa pensée errait à l'aventure sur un monde qu'il se représentait tantôt autonome et tantôt voué à la fatalité. Le but ne lui était pas moins caché que le point de départ. Si Tacite semble exprimer quelqu'espérance qu'un homme comme Agricola ne mourra pas tout entier en descendant dans la tombe, un autre historien, son compatriote et qui a comme lui quelque prétention à la philosophie, Salluste, nous montrera César et Caton, ses deux héros, déclarant crûment en plein Sénat, qu'au delà du tombeau il n'y a plus pour l'homme ni douleur ni peine. Que devient dès lors la philosophie de l'histoire ? N'est-il pas évident que si l'esprit chrétien et l'intelligence chrétienne se retiraient du monde et abandonnaient de nouveau la société à elle-même, la philosophie de l'histoire retomberait dans l'ornière d'où tout le génie d'un Salluste et d'un Tacite ne pouvait la tirer. M. Allies a donc parfaitement raison quand il affirme que nous devons à la religion toutes les notions générales que nous possédons sur les rapports sociaux et la vraie grandeur des peuples. La meilleure manière de faire apprécier le livre de cet excellent auteur serait sans doute de traduire les trois conférences où il expose l'influence de l'esclavage sur les hommes libres dans les sociétés antiques ; l'efficacité du martyre et celle de la charité chrétienne pour amener les païens à la foi. Une traduction entière vaudrait encore mieux. Elle enrichirait les bibliothèques d'un ouvrage plein de faits intéressants et d'observations judicieuses.

A. Lebreton.

Arras. — Typ. Rousseau-Leroy, rue Saint-Maurice, 26.

ÉTUDE CRITIQUE SUR LES EVANGILES

—

Troisième article.

—

ORIGINE DES ÉVANGILES (*suite*).

Mode de composition des Evangiles. — Langue et style dans lesquels ils ont été écrits. — Citations qu'ils renferment de l'Ancien-Testament. — Importance de ces monuments.

Comment furent rédigés les Évangiles? Sont-ils des écrits didactiques, dont les auteurs ont eu pour but de retracer une histoire détaillée, complète de Jésus-Christ et de sa doctrine, sans troubler jamais la trame historique et l'enchaînement réel des faits; ou bien, seraient-ils plutôt de simples mémoires où les Apôtres enregistrèrent, sans se préoccuper beaucoup de la succession chronologique, les circonstances plus importantes de la vie de leur Maître, ses principaux miracles et les points plus saillants de sa doctrine? Selon que l'on opinera pour l'un ou l'autre de ces deux modes de rédaction, différente sera la manière d'apprécier les Évangiles, différente aussi la conclusion que l'on tirera de cette appréciation.

En effet, si l'on admet en thèse absolue et rigoureuse que chaque évangéliste a prétendu tracer de la vie du Sauveur un tableau complet et parfaitement chronologique, dont toutes les parties s'agencent comme les an-

neaux d'une chaîne ou comme les membres d'un corps organique, l'on se crée, nous l'avouons ingénument, de grosses difficultés, et le récit des quatre évangélistes mis en regard présente des inversions, et dans tel ou tel Évangile des lacunes que l'on explique avec peine, et l'on pourra éprouver la tentation de conclure que ce récit est fabuleux et suspect. Considère-t-on au contraire les Évangiles, notamment les deux premiers, comme des documents écrits à titre de simples renseignements, sans intention préconçue de donner un cadre complet de la vie et des enseignements de Jésus-Christ, sans s'astreindre à la connexion réelle des faits et sans assigner toujours à chacun sa place propre ; en un mot, tient-on les Évangiles pour des résumés sommaires de la prédication apostolique, alors les difficultés s'évanouissent, et la forme sous laquelle s'offrent à nous ces monuments s'explique et se justifie.

Il est donc extrêmement important de bien constater quel fut le plan des Apôtres. Pour résoudre le problème, nous pensons qu'il suffit de se rappeler les circonstances qui déterminèrent les Évangélistes à écrire, et de prêter l'oreille aux échos de la tradition primitive. Les Évangiles, c'est un point constaté, n'émanèrent point de la libre initiative des Apôtres. En les composant, ces derniers ne firent en quelque sorte que poursuivre l'accomplissement d'une obligation imposée. Mais que voulaient, que demandaient les fidèles lorsqu'ils sollicitèrent ces derniers à écrire ? Ce qu'ils voulaient, ce qu'ils demandaient, nous l'avons entendu, c'étaient les prédications mêmes tombées des lèvres de ces hommes de Dieu. Ce simple mot est toute une révélation. Les Évangiles ne sont donc qu'un *compendium* sommaire des prédications textuelles faites par les Apôtres aux premiers fidèles sur Jésus-Christ, sur diverses circonstances de sa vie et de sa mort, et sur son

enseignement. Pour rédiger ces mémoires, les Apôtres ne firent donc que résumer leurs prédications orales dans le but d'édifier leurs néophytes. La tradition est expresse à cet égard, et déjà, si nous ne les avons perdus de vue, plusieurs des témoignages produits jusqu'ici nous ont révélé ce fait qu'en raison de son importance nous appuierons encore de quelques autorités. Ainsi saint Jean Chrysostome déclare que « saint Matthieu *écrivit pour les* « *Juifs les prédications* qu'il leur avait faites (1). » Papias rapporte que « l'œuvre de saint Marc n'est qu'un *Recueil* « *des prédications de Pierre* (2). » « Saint Luc, compagnon « de Paul, dit saint Jérôme, mit *par écrit l'Évangile que* « *prêchait le même Paul* (3). » Enfin, d'après la Synopse de saint Athanase, l'Évangile de saint Jean *renferme les prédications faites par cet Apôtre à Pathmos* (4). Après avoir parfaitement étudié et reconnu ce fait, Richard Simon s'exprime ainsi : « Toute l'antiquité a déclaré que les « Évangiles ne sont qu'un recueil des prédications des « Apôtres (5). » Le docteur Reithmayr émet le même jugement. « Les Pères, dit-il, ne considéraient point les « Évangiles à la manière des modernes, comme des livres « historiques contenant une biographie dans le sens ha- « bituel du mot. Pour eux, ces livres étaient principale- « ment la rédaction écrite de ce que les Apôtres avaient « attesté comme parole de Jésus-Christ, et proposé « comme objet de foi touchant sa personne (6). » « Les « Évangiles, de l'avis de Schegg, renferment les indices « manifestes de la prédication orale, qu'ils reproduisent

(1) Joan. Chrysost. *Homil. in Matth.*
(2) Papias apud Euseb. l. III, c. 39.
(3) Hieron. *in Marc.*
(4) Ath. *Synop.*
(5) Rich. Sim., ouvrage cité ch. 10.
(6) Reithmayr, *Introduction aux livres du N. Test.*, tom. II, page 12.

« à la lettre. » Le savant Haneberg, dans son *Histoire de la Révélation*, soutient et établit la même doctrine.

Les besoins mêmes auxquels répondaient les Apôtres en écrivant témoignent, ainsi que les assertions des Pères, que les Évangiles ne sont que le recueil des prédications apostoliques. S'il pouvait rester encore le moindre doute à ce sujet, nous renverrions nos lecteurs aux discours (1) de saint Pierre et de saint Paul consignés par saint Luc dans le livre des Actes, et qui nous initient au mode usité par les Apôtres dans leur exposition du dogme chrétien. Ils y verraient que ces discours sont de tous points semblables au récit évangélique, qu'ils en retracent les linéaments, en reflètent les traits et les nuances, en revêtent la forme, en sorte que chacun est un petit Évangile en miniature dans lequel on débute par proclamer Jésus-Christ comme Fils de Dieu, et où l'on parle ensuite de sa doctrine, de ses miracles, de sa mort et de sa résurrection, de manière qu'il devient manifeste que les Évangiles sont bien la reproduction exacte des prédications apostoliques.

Mais, si les Évangiles ne sont que le miroir fidèle de la prédication orale des Apôtres, ils doivent nécessairement en retracer les habitudes pratiques. Or, dans une prédication, l'on n'est pas astreint à ce classement chronologique des événements, à cette succession régulière des faits qui caractérisent une biographie proprement dite. Les Apôtres usèrent de la liberté qu'a le prédicateur de ne pas s'emprisonner dans une chronologie rigoureuse. Suivant parfois dans leur exposition du dogme chrétien l'ordre logique, qui résulte de la nature des choses, ils rapprochaient les divers points de doctrine et les principaux discours du Seigneur qui avaient plus d'affinité entre eux, ou qui étaient plus appropriés au niveau in-

(1) Act. II, 22-35 ; III, 12-26 ; X, 36-46 ; XIII, 16-41 ; XVII, 22-31.

tellectuel et moral de leur auditoire. Et, en rapportant les enseignements de leur Maître, ils rappelaient telle circonstance de sa vie qui lui avait fourni l'occasion de les promulguer, ou citaient quelques miracles opérés par lui en preuve de sa divinité. Que tel ait été leur genre de prédication, nous en avons pour garant la parole de Papias, qui nous dit, à propos de saint Pierre : « Cet « apôtre faisait des prédications aux peuples selon leurs « besoins, sans s'attacher à mettre par ordre les paroles « de Jésus-Christ (1). » Écrivant comme ils avaient parlé, c'est-à-dire « sans art et sans méthode déterminée (2) », mais dans le dessein unique de fixer par écrit les principaux points de la doctrine du Sauveur, les circonstances plus importantes de sa vie et quelques-uns de ses miracles, les Évangélistes ne se préoccupèrent que médiocrement de l'ordre historique. C'est encore ce que nous apprend Papias lorsqu'il dit au sujet de saint Marc : « J'ai appris de Jean que Marc écrivit exactement tout « ce qu'il avait retenu de mémoire, sans néanmoins garder « l'ordre des paroles et des actions de Jésus-Christ (3). » « Ce témoignage de Papias, observe Richard Simon, con- « firme que les Évangiles ont été mis par écrit sans s'ar- « rêter avec trop de scrupule au temps que les faits qu'on « raconte sont arrivés. En effet, les Évangélistes se sont « plus appliqués à donner une histoire véritable qu'à « circonstancier exactement l'ordre des faits (4). » Cette observation est vraie surtout par rapport aux deux premiers évangélistes, car nous verrons plus tard que les deux derniers s'efforcèrent d'introduire plus d'ordre dans leur narration. Rédigés de cette manière, les Évangiles, on le

(1) Papias, apud Euseb. l. III, c. 39.
(2) S. Aug. *de Doct. Christ.*, l. IV, c. 7.
(3) Papias, loc. cit.
(4) Richard Simon, ouvrage cité, ch. X.

comprend, doivent parfois nous transporter brusquement d'un événement à un autre événement, d'un lieu à un autre lieu, et leur récit renferme plus d'une transposition de faits, de sorte qu'en tel passage, où l'on serait tenté de conclure à un enchaînement rigoureux, il existe une assez grande solution de continuité. Le premier point de notre problème est donc résolu : les Évangélistes ne songèrent point à tracer une histoire chronologiquement suivie de la vie de Jésus-Christ. Passons au second, qui consiste à établir que chaque évangéliste n'a pas prétendu écrire une histoire complète de la vie et de la doctrine du Sauveur.

Non, les Évangélistes ne songèrent pas à retracer le code complet de la doctrine de leur Maître, ni à enregistrer l'ensemble de ses actes. Rien, en effet, ne pouvait être plus éloigné de leur pensée qu'une telle entreprise. Ce n'était pas à un livre que le Christ avait confié la mission d'apporter aux hommes la plénitude de ses enseignements : c'était à l'Église, qui en tient dans ses mains tout le trésor, et qui le communiquera fidèlement jusqu'à la fin des siècles à toute intelligence de bonne volonté. Nul besoin ne poussait donc les Évangélistes à confier à l'écriture le code complet des vérités révélées. N'écrivant pas pour mériter la réputation de biographes, mais uniquement pour exposer la mission et la doctrine de Jésus-Christ, ils n'avaient pas non plus à rapporter toutes les particularités de sa vie, ni tous ses miracles ; il suffisait qu'ils s'en tinssent aux traits principaux de cette ineffable figure et à quelques prodiges plus signalés. S'ils avaient voulu décrire en détail la vie de leur Maître, ils eussent dû, au rapport de saint Jean, composer d'énormes volumes. « Jésus, déclare cet apôtre et avec lui ceux qui af-
« firmèrent la vérité de son récit, a fait à la vue de ses
« disciples beaucoup d'autres miracles qui ne sont point

« écrits dans ce livre. Mais ceux-ci sont écrits afin que vous « croyiez que Jésus est le Christ, Fils de Dieu, et qu'en « croyant vous ayez la vie en son nom (1). » N'est-ce pas déclarer assez nettement que les Évangélistes n'eurent pas la prétention de tout rapporter ? Chacun d'eux s'adressant à un public différent dut insister, comme nous le verrons dans la suite, sur les points les plus utiles à ceux auxquels il dédiait immédiatement son écrit, dut rapporter ce qui allait plus à son but ou était de nature à frapper davantage les esprits qu'il avait en vue. Écrivant d'ailleurs à la suite les uns des autres, les derniers venus, qui connaissaient les œuvres de leurs devanciers, omirent souvent tel fait, ou dans la relation de tel fait négligèrent telle circonstance et en relevèrent telle autre, parce que les premiers avaient suffisamment exposé ce fait, appuyé sur cette circonstance et omis cette autre. Clément d'Alexandrie (2) et saint Épiphane (3) ont pris soin de nous avertir de cette particularité, en observant que « les Évangélistes qui écrivirent à la suite des autres « eurent à cœur de rapporter ce qui faisait défaut dans « le récit des premiers. » Les Évangélistes se complètent dont l'un l'autre, et l'on comprend maintenant pourquoi aucun d'eux n'est entier dans son exposition.

C'est pour être demeurées étrangères à ces notions fondamentales, c'est parce qu'elles ne saisissent pas la nature des Évangiles, que les écoles positiviste et rationaliste croient y voir tant de contradictions. Comme elles ne leur reconnaissent qu'un caractère purement historique, et s'imaginent que leurs auteurs furent de simples narrateurs, adoptant les procédés d'une biographie ordinaire et se proposant de relater tout ce qu'ils savaient de Jésus-

(1) Joan, XXI. 25.
(2) Clem. Alex., apud Euseb., l. VI, c. 14.
(3) Epiph. *Hæres.* LI. c. 12.

Christ, et que, d'autre part, elles ne rencontrent pas dans ces écrits la trame suivie d'un récit historique, ni l'indication constante des temps et des lieux, ni la relation identique des mêmes faits, à quelle conclusion aboutissent-elles ? Elles concluent que le récit évangélique n'est qu'une création successive, une mosaïque composée de pièces et de morceaux rapportés et émanant de sources diverses, un amalgame de discours et de miracles légendaires provenant de surcharges et de retouches multiples. C'est en particulier ce qu'a fait le docteur Strauss qui, sur quatorze cent soixante-dix-huit pages que renferme son œuvre, n'en a employé que trois ou quatre à vouloir démontrer que l'origine apostolique de nos Évangiles n'était pas parfaitement évidente, et s'est évertué dans toutes les autres à établir que, ces documents n'offrant pas cette succession chronologique, ni cette concordance des faits qu'exige l'histoire, ils ne peuvent être que de simples matériaux recueillis au hasard, plus d'un siècle après la mort du Christ, et dont la confusion décèle le mythe.

On le voit, un peu plus de science et de recherches sur la véritable origine des Évangiles, qui ne sont que la prédication écrite des apôtres, eût expliqué à nos adversaires le caractère et la physionomie de ces monuments.

Les Evangiles, si l'on en excepte celui de saint Mathieu, dont le texte originaire était syro-chaldaïque, ainsi que nous l'avons dit et que nous le verrons encore, furent écrits en grec, ou plutôt en hellénistique, c'est-à-dire dans un dialecte grec par les mots, mais hébraïque par la construction et la tournure des phrases que parlaient les Juifs hellénistes résidant en dehors de la Palestine, et qui remonte à l'époque où Ptolémée Philadelphe fit traduire en grec les livres de l'Ancien-Testament.

Si les Apôtres se sont servis d'un idiôme moins relevé, « c'est, observe Origène, que le christianisme n'aspirait

« pas seulement à avoir pour adeptes quelques profonds « penseurs, mais visait à la domination universelle des « intelligences. Ils préférèrent discourir dans la langue « vulgaire des peuples, que de leur être inutiles en par- « lant le grec classique (1). » Ecrivant en hellénistique, les Évangélistes se servirent tout naturellement de la version des Septante pour les citations qu'ils avaient à faire de l'Ancien-Testament. C'est ce dont nous informent les Pères (2), et ce que confirme l'inspection des textes cités. A la vérité, les Évangélistes ne se sont pas toujours astreints à reproduire ces textes à la lettre, quoiqu'il soit d'ailleurs manifeste qu'ils tirent leurs citations de la source que nous venons d'indiquer. C'est qu'anciennement les livres étant, eu égard à leur format, difficiles à compulser, l'on se contentait souvent de citations de mémoire. Cet usage universellement reçu, que les premiers Pères de l'Église suivirent encore longtemps, était légitime, puisque le sens réel n'avait pas à en souffrir. Nous observerons encore que les Évangélistes ont appliqué à Jésus-Christ quelques passages de l'Ancien-Testament qui ne le concernent pas, pris dans leur sens littéral, mais qui, allégoriquement, c'est-à-dire dans le sens mystique ou spirituel, se rapportent bien réellement à lui, ainsi que l'attestent les traditions des Juifs enregistrées dans leurs paraphrases chaldaïques et dans leurs anciens médrascims ou commentaires.

Se servant d'un langage qui n'était point, nous l'avons observé, le grec pur et élégant de Sophocle et de Démosthènes, s'adressant d'ailleurs à un public en grande partie dépourvu de culture littéraire, les Évangélistes se montrèrent peu soucieux des grâces et des ornements du discours. Sans doute ils sont loin d'être agrestes, comme l'ont prétendu certains critiques exagérés, mais d'autre

(1) Hieron. *Quæst. Hæbraic. in Genes.*
(2) Orig. *Adv. Cel.* l. VII.

part l'on se tromperait fort en soutenant qu'ils offrent partout et toujours une pureté classique irréprochable. Les Apôtres ont eux-mêmes déclaré qu'ils n'avaient pas la prétention d'annoncer l'Évangile de Jésus-Christ avec les discours élevés et élégants, avec les formes étudiées et polies de la sagesse humaine (1). S'ils eussent eu recours aux charmes de la diction, la Croix eût en quelque sorte perdu de sa force : « Les Évangélistes sont « dépourvus de tout art et de toute finesse littéraire, dit « saint Jean Chrysostome, mais cela même constitue « leur mérite et ne fait que mieux éclater la vertu divine « de l'Évangile qui a triomphé, non par la science et « l'éloquence de ses propagateurs, mais bien par l'effica- « cité propre du Verbe (2). » C'est assez dire qu'ils ont écrit sous l'impulsion et avec l'assistance de l'Esprit qui scrute jusqu'aux profondeurs de Dieu (3). Cet Esprit qui, selon la promesse de leur Maître, parlait par leur bouche, donnait à leur langue une sagesse irrésistible (4), leur enseignait toute vérité (5), rendait leur intelligence capable de saisir l'économie du christianisme et de la promulguer partout sans l'ombre d'une erreur ; ce même Esprit les assista tout spécialement quand ils fixèrent pour les siècles la formule stricte de leur enseignement, guida leur plume et les préserva de toute inexactitude et de toute assertion erronée.

Telle fut l'origine des Évangiles dans la rédaction desquels la sagesse de la Providence resplendit du plus vif éclat. En effet, Jésus-Christ ne prescrit point à ses Apôtres de rédiger un code des vérités évangéliques, et

(1) Cor. I, 17.
(2) Joan. Chrys. *Homil. in Epist.* I *ad Corint.*
(3) I Cor. II, 6-12.
(4) Joan. XIV, 3. Marc. XIII. 11. Luc. XII, 12. Act. I, 16.
(5) Joan. XVI, 18.

l'Église est établie sans le secours de l'Écriture, afin qu'il soit éternellement démontré que la foi chrétienne a pour source première et permanente l'apostolat catholique. Puis, quand l'Église subsiste, et qu'il est constant, ainsi que le remarque saint Irénée (1), qu'elle peut se conserver sans l'aide de l'Écriture de même qu'elle a été fondée indépendamment de cet auxiliaire, Jésus-Christ se sert de circonstances en apparence fortuites, pour inspirer à quelques-uns de ses hérauts la pensée de doter son Épouse mystique du dépôt écrit d'une partie de leurs prédications orales. Ce dépôt, bien que par endroits incomplet et réclamant par là même à ses côtés la coexistence de la tradition, n'en était pas moins dans les desseins infiniment sages de la Providence un présent inestimable et de la plus haute utilité. Au moyen de cet indestructible canal qui nous apporte, pour la faire retentir dans le temps et l'espace, la voix même de Jésus-Christ et de ses envoyés, nous n'entrons pas seulement en possession du fond de l'enseignement évangélique, nous ne sommes pas simplement initiés au sens des oracles du Verbe fait chair, mais les expressions elles-mêmes tombées de ses lèvres divines arrivent jusqu'à nous et nous apportent l'incarnation réelle de ses pensées, et la forme déterminée que choisirent ses premiers disciples pour confier à l'airain scriptural les diverses circonstances de sa vie et l'exposition de sa doctrine. Indépendamment de ce trésor, le christianisme pouvait bien sans doute exister, mais sans lui que de particularités intéressantes de la vie du Sauveur, que de paroles sorties de sa bouche, que de détails intimes ou relatifs à son ministère public dont la connaissance précise fût allée tous les jours s'affaiblissant et dont nous aurions fini par perdre complètement le souvenir! Cela est si vrai que saint Marc et

(1) Iren. *Adv. Hæres.*, lib. III, c. IV.

saint Luc, qui forment les seconds anneaux de la chaîne traditionnelle, n'ont déjà plus tout à fait la même précision, ni cette connaissance détaillée des moindres incidents qui caractérisent saint Jean, par exemple. Outre ce premier et incontestable avantage que nous offrent les Évangiles, il faut ajouter qu'ils sont un flambeau qui projette sa lumière sur le symbole catholique, une preuve manifeste de la révélation de nos principaux dogmes et de leur promulgation par les Apôtres, une diffusion permanente du Saint-Esprit dans l'Église, et, comme nous l'avons observé déjà, un témoignage contemporain, public, irrécusable, des faits qui, en établissant d'une manière invincible la divinité de Jésus-Christ, accablent l'incrédulité sous le poids d'une démonstration à laquelle personne ne se saurait soustraire.

L'abbé VILMAIN.

DE L'ABSOLUTION DES RÉCIDIVISTES.

—

Troisième et dernier article.

—

§ V.

Origine de la distinction entre les récidivistes et les simples habitudinaires.

Après avoir résumé les règles des modernes touchant l'absolution des récidivistes, le R. P. Gury aborde ainsi les règles des anciens docteurs : *Ab hisce recentiorum theoriis longe distant principia et praxis vetustiorum doctorum.*

Ces paroles sont vraies si on compare la doctrine des anciennes écoles avec celles des théologiens qu'effraye encore le fantôme du laxisme, si habilement évoqué par les partisans cachés ou déclarés du jansénisme. Elles sont vraies aussi si l'on met en regard la terminologie des anciennes écoles et celle des modernes. Mais si nous prenons pour guides de la théologie morale les auteurs les plus accrédités de nos jours, il sera facile de voir que leur doctrine ne diffère pas essentiellement de celle des anciens.

Mais, avant de traiter la question de fond, il ne sera pas inutile de rechercher comment s'est introduite et popularisée dans les écoles catholiques, une distinction dont on ne retrouve pas de vestige dans les vieux théologiens.

Parmi ces causes nous signalerons d'abord les intrigues des jansénistes. Leurs clameurs contre la morale relâchée; l'habile hypocrisie avec laquelle ils cachaient sous le

masque de la *sainte antiquité* leur intolérable rigorisme; leur appel incessant aux canons disciplinaires des vieux conciles, qu'ils avaient l'art de transformer en règles d'absolue nécessité, et qu'ils opposaient à la discipline *dégénérée* de leur siècle; leurs sourdes et incessantes menées pour faire pénétrer leurs erreurs dans les écoles et universités catholiques; toutes ces causes ont produit je ne sais quels nuages à travers lesquels les yeux des plus clairvoyants avaient bien de la peine à voir dans tout son éclat le soleil de la vérité. Dès lors il devint de mode d'attaquer le relâchement; il fut convenu que la morale évangélique avait fait fausse route depuis plusieurs siècles; c'était sauver l'Église que de ressusciter l'ancienne aspérité de la pénitence Sous prétexte de zèle pour les anciens canons, Arnauld se fit le promoteur ardent de la pénitence publique, et du délai indéfini de l'absolution; il publia dans ce but son trop fameux livre de la *Fréquente communion*, où il s'efforce d'établir ce paradoxe: Que la meilleure préparation à l'absolution et à la communion est de s'en éloigner par humilité.

L'évêque Pavillon, d'Alet, érigea en loi les doctrines d'Arnauld et prescrivit dans son rituel l'usage de la pénitence publique, que le fanatique curé de Saint-Méry, Duhamel, se chargea de mettre en pratique. Cela se faisait en honneur de la vénérable antiquité, pour la restauration de la discipline déchue, et en haine de la morale relâchée.

Ces excès du parti furent réprouvés sans doute par les théologiens sensés; mais les avalanches de textes des conciles mal interprétés, le rappel incessant aux anciennes pratiques de l'Église, et enfin quelques propositions trop hardies échappées à des théologiens opposés à la secte, et bruyamment poursuivies par les pharisiens modernes, firent impression. Les docteurs catholiques se persuadèrent qu'il y avait du vrai au fond de tant d'exagération, et ils se

flattèrent de faire un choix légitime entre le relâchement introduit peu à peu dans l'Église, et les excessives rigueurs auxquelles les poussaient les sectaires. Ils n'admirent pas la nécessité d'une conversion absolue avant l'absolution ; mais volontiers ils accueillirent un contrôle rigoureux et prolongé des dispositions du pénitent. Le délai du pardon fut regardé comme un moyen efficace d'obliger le pécheur à travailler à son amendement ; et, là où les anciens docteurs, et plus tard saint Philippe de Néri, avaient appliqué le remède du sacrement, eux conseillèrent d'essayer de l'humiliation d'un refus.

A cette première cause s'en ajoute une autre ; et celle-ci, à notre avis, eut une influence plus déterminante auprès des véritables maîtres de la morale chrétienne. Car nous ne saurions nous persuader que des hommes comme De Lugo, Lacroix, saint Liguori et autres défenseurs de la distinction entre le récidiviste et le simple habitudinaire, entre les signes ordinaires et les marques spéciales de contrition, aient subi, même à leur insu, l'influence secrète du jansénisme. Cette cause est tirée du développement même de la science sacrée et du milieu dans lequel vivaient ces illustres docteurs.

La théologie marche toujours. Les principes sont invariables, et fixés dès l'origine de la révélation ; mais les conséquences, découlant des infinies combinaisons des principes divins avec les vérités rationnelles, sont soumises à un progrès continuel, et se prêtent à toutes les modifications demandées par les différences de temps et de lieux. Dès l'origine, l'école avait admis la nécessité pour le confesseur de ne pas absoudre le pécheur non disposé, mais ce qu'elle n'avait pas assez expliqué, c'est la nature de cette disposition. Cette question vint à son tour; examinée sous tous ses aspects, elle fit naître la distinction entre les péchés commis rarement et ceux qui sont le fruit empoi-

sonné de coupables habitudes ; entre l'habitudinaire qui se présente pour la première fois, et celui qui, plusieurs fois absous, est toujours retombé dans ses vieux manquements. On se demanda si la rechute après l'absolution n'accusait pas quelque défaut dans la préparation du pénitent. Car, comment admettre qu'un sincère repentir n'entraîne pas un changement de vie ? Dans l'examen minutieux des dispositions que le pénitent apporte au sacrement, il fallut donc tenir compte de la récidive, et prescrire au confesseur une plus sérieuse attention aux preuves du repentir actuel. De là, la règle des signes extraordinaires de douleur. Ce n'était pas une contrition extraordinaire qu'on demandait au pénitent, mais des signes spéciaux qui fissent juger prudemment de sa préparation suffisante. Mais ces marques, quelles sont-elles ? Rendent-elles vraiment plus difficile l'absolution du récidiviste que celle de tout autre pécheur ? Nous ne le pensons pas, et nous espérons faire partager notre conviction à nos lecteurs, quand nous les discuterons en détail : en ce moment, il suffit à notre but de montrer à quelle occasion on commença à nommer *specialia signa*, *signa extraordinaria*, ce que d'anciens moralistes avaient appelé simplement : *Certa et indubia signa doloris* (1).

Le choix de ce mot eut encore pour but de prévenir la négligence dont se rendaient coupables certain nombre de prêtres dans l'administration du sacrement de pénitence. Le jansénisme sans doute commençait à étendre ses ravages parmi les chrétiens de tous les pays ; mais, en face des docteurs de la sévérité inflexible, se trouvaient trop souvent des confesseurs, tels que ceux de Milan sous l'é-

(1) Voyez Th. Sanchez, Decal. l. II, c. 32, n. 45 ; Bonacina, *de Juramento* tit. II, sect. 4, § I, etc. Nous ne savons si avant de Lugo on avait employé l'expression de *signa peculiaria doloris*, que nous lisons dans son traité *de Pœnit.* disp. 14, n. 166.

piscopat de saint Charles, oublieux des devoirs de leur ministère, se hâtant par une absolution précipitée de se débarrasser d'une besogne fastidieuse. Saint Liguori signale ce défaut en terminant l'exposé de ses principes sur la manière de traiter les récidivistes : « *Maxima pars confessariorum undique, nullo prorsus signo extraordinario exhibito, indiscriminatim sine ulla admonitione, nulloque præstito remedio hujusmodi relapsis absolutionem impertiuntur* (1). » L'incurie de ces confesseurs donnait aux rigoristes un légitime prétexte de récrimination, et, ce qui est pire, elle était funeste au troupeau de Jésus-Christ. Il fallait bien que les moralistes de cette époque, traçant les règles de la morale évangélique, rappelassent l'obligation sérieuse d'examiner les dispositions du pénitent, et de ne pas absoudre indistinctement tous ceux qui se présentaient, préparés ou non.

Il est enfin une autre cause qui nous semble avoir exercé son influence sur le changement dans la manière de parler des théologiens : c'est la modification qu'a subie la théorie scolastique du sacrement de pénitence.

Si l'on compare, en effet, la doctrine des théologiens antérieurs au Concile de Trente à celle des docteurs plus récents, on est frappé de la différence entre les uns et les autres.

Avant le Concile, c'était une opinion universellement reçue que le sacrement de pénitence, comme tous les autres sacrements, peut être à la fois *valide* et *informe* (2) ;

(1) *De Pœnit.* n. 464. Nous reviendrons sur ces paroles.

(2) Voyez dans les *Analecta juris Pontificii*, mars 1863, une longue énumération des auteurs qui ont embrassé ce sentiment ; c'est presque toute l'école. Aussi dans les scolastiques, ce point n'est-il pas même discuté, mais admis comme un principe sûr ; il sert de base à une foule de questions dogmatiques et morales, sur la manière dont le sacrement produit son effet, quand l'obstacle est enlevé. — Qu'il nous suffise de citer saint Thomas : *Secundum quod (confessio) est pars sacramenti, sic ordinat confitentem ad sacerdotem qui habet claves Ecclesiæ. Et secundum*

que, reçu en mauvais état (*cum fictione*), il ne produit pas sans doute la grâce, mais qu'il laisse dans l'âme une empreinte, un ornement analogue au caractère du baptême, en vertu duquel l'effet de justification se produit dans l'âme du pécheur, quand celui-ci, par un sincère repentir, a enlevé l'obstacle à la grâce. De cette doctrine, enseignée par tous les scolastiques, depuis Albert le Grand, Alexandre de Alès, saint Thomas, saint Bonaventure, Scot, Durand, etc., jusqu'après le Concile de Trente, et dont les vestiges se retrouvent encore dans Suarez, de Lugo et saint Liguori, il suit que les dispositions nécessaires à la justification dans le sacrement de pénitence ne sont pas toutes nécessaires à sa validité ; et qu'il faut distinguer la douleur nécessaire de *nécessité de précepte*, et la douleur nécessaire de *nécessité de sacrement*. C'est ce que de Lugo a solidement établi contre Vasquez, dans son traité de la pénitence (1).

De là naquit cette opinion, renfermée en germe dans les anciens scolastiques, formulée d'une manière plus claire par Victoria et Melchior Cano, et adoptée par Véga et d'autres théologiens : que la contrition, insuffisante par elle-même comme préparation à l'absolution, justifie néanmoins le pécheur si elle est jointe au sacrement, et si le pénitent de bonne foi croit apporter les dispositions que demande la loi de Dieu. Tel est le cas du pénitent dont la douleur ne serait pas véritablement universelle, ou efficace, quoiqu'il se persuadât avoir la douleur nécessaire à la justification (2).

hoc confessio etiam potest esse in eo qui non est contritus... Et quamvis tunc non percipiat absolutionis fructum, tamen, recedente fictione, percipere incipiet, sicut etiam in aliis sacramentis. Unde non tenetur iterare confessionem qui fictus accedit, sed tenetur postmodum suam fictionem confiteri. (In IV sent. dist. 16. q. III, a. 4.)

(1) De Lugo, *De Pœnit.* disp. 14, sect. VII, n. 96.

(2) Cette opinion est plus commune parmi les anciens que ne le dit Morin dans son traité *de Administatione sacramenti Pœnitentiæ*, l. VIII, c. 4. — D'après lui, elle aurait eu pour auteurs le dominicain François Victoria, et ses illustres élèves Dominique Soto, et Melchior Cano. Mais

Ce principe n'était que l'application du principe général, que les sacrements produisent leur effet, si le pécheur n'y met obstacle : *Producit effectum ubi non ponitur obex.*

si l'on suit l'enseignement des anciens théologiens, il est difficile de ne pas admettre que cette opinion remonte beaucoup plus haut. Pour ne pas parler des autres docteurs de l'école, saint Thomas nous paraît inexplicable sans cette doctrine. Dans son commentaire sur le Maître des sentences, il enseigne d'abord que la confession et la contrition sont de l'essence du sacrement de pénitence : *Aliquid ex parte ipsius qui suscipit sacramentum (exigitur) quod est etiam de essentia sacramenti, sicut contritio et confessio.* (In IV, dist. 16, q. III, art. 3.)

Cependant, peu après, parlant de l'effet du sacrement, le saint Docteur enseigne que le fruit de l'absolution serait obtenu quand même la douleur ne serait pas suffisante à une vraie contrition, pourvu que le pécheur ne mît pas obstacle à la grâce : *Etiam remissio peccatorum daretur, si præcedens dolor de peccatis non sufficiens ad contritionem fuisset et ipse tunc obicem gratiæ non præberet* (art. 5).

Deux questions se présentent ici : 1° quelle est la douleur dont parle saint Thomas et qui n'est pas suffisante à une vraie contrition ? et 2°, qu'est-ce que ne pas mettre obstacle à la grâce ?

Il nous fournit la solution de la première question en décrivant ainsi la contrition et l'attrition : *Contritio est dolor pro peccatis assumptus, cum proposito confitendi et satisfaciendi.* (In IV sent. dist. XVII, q. 2, a. 1.) — *Contritio importat aliquam rectitudinem voluntatis ; et propter hoc est actus illius virtutis cujus est peccatum præteritum detestari et destruere.* (Ibid. ad 2um.) — *Significat attritio in spiritualibus quamdam displicentiam de peccatis commissis, sed non perfectam.* (Ad 3um.) — Et ailleurs : *Si minus displiceret peccatum quam debeat displicere separatio a fine* (art. V, ad 3).

D'où il suit que la contrition diffère de l'attrition en ce que la première détruit toute volonté de péché, ce que ne fait pa pleinement l'attrition. Comme disposition, saint Thomas demande souvent la contrition telle qu'il l'a définie ; mais il ajoute que l'absolution avec l'attrition suffit si le pénitent ne met pas l'obstacle de la fiction.

Or, qu'entend-il par fiction ? Il entend le péché mortel commis dans le moment même où l'on recevrait le sacrement, par exemple la volonté de persévérer dans son péché, ou une négligence gravement coupable dans les dispositions apportées à la réception du sacrement, le manque de foi : *Quatuor modis dicitur aliquis fictus : Uno modo ille qui non credit ; alio modo per hoc quod contemnit ipsum sacramentum ; tertio modo per hoc quod aliter celebrat sacramentum, non servans ritum Ecclesiæ ; quarto modo per hoc quod aliquis indevote accedit... Cuicumque peccato vult homo inhærere, si ad baptismum accedit, fictus accedit, quod est indevote accedere. Sed hoc intelligendum est de peccato mortali.* (Sum. III, p. q. 69, a. 9.)

Il est vrai que dans ce dernier passage saint Thomas traite la ques-

Dans cette théorie, même en admettant avec les Thomistes contre les Scotistes, que les actes du pénitent, confession, contrition et satisfaction, sont la matière proprement dite du sacrement de pénitence, il résulte que la matière y sera, quand même ces actes n'auraient pas la perfection qu'ils devraient avoir ; en sorte que, partout où il y aura les éléments d'un jugement sérieux, il y aura aussi un sacrement validement administré. Si donc le pénitent vient, afin de recevoir le sacrement, confesser ses péchés avec un vrai regret, disposé à en subir la peine que lui infligera le confesseur, quand même sa douleur n'aurait pas tous les degrés d'universalité et d'efficacité que requiert la vertu de pénitence, le sacrement sera valide ; et même il produira son effet, la réconciliation de l'âme avec Dieu, si le pénitent s'approche de bonne foi, croyant avoir les dispositions suffisantes.

Depuis le Concile de Trente, les théologiens ont restreint cette notion du sacrement de pénitence. Il est dit au chapitre IIIe de la session 14e, que les actes du pénitent, contrition, confession et satisfaction, sont les parties, et comme la matière du sacrement : *Pœnitentiæ partes.—Quasi materia hujus sacramenti.* Le chapitre IVe est employé à décrire la contrition et l'attrition. De ces deux chapitres on a tiré la théorie du sacrement de pénitence aujourd'hui la plus reçue.

tion de la fiction à l'occasion du baptême ; mais souvent en parlant de la pénitence, il assimile les dispositions requises pour ce sacrement à celles qui sont nécessaires au baptême.

En résumé, le saint Docteur enseigne que la contrition est la disposition requise au sacrement de pénitence ; cependant qu'avec la seule attrition, c'est-à-dire avec une déplaisance du péché, bien qu'elle n'aille pas jusqu'à la destruction de ce péché, le sacrement produirait son effet pourvu que le pécheur n'y mette pas l'obstacle du péché actuel. — Or celui qui croit avoir les dispositions suffisantes sans les avoir en réalité ne met pas cet obstacle. Donc il reçoit l'effet du sacrement. C'est bien la doctrine de la douleur réputée suffisante.

Les trois actes du pénitent, dit-on, sont la matière proprement dite du sacrement, de telle sorte néanmoins que la satisfaction ne soit que partie intégrale, la confession et la contrition en étant les parties et la matière essentielles. Or la contrition, telle qu'elle est décrite au chapitre IVe, contrition parfaite ou attrition, est celle qu'exige le saint Concile comme essentielle au sacrement, et qui en même temps est suffisante à la rémission des péchés. Donc, à la validité du sacrement de pénitence est aussi essentielle la douleur universelle et efficace, que l'est l'eau naturelle à la validité du baptême. En conséquence, où seront les dispositions nécessaires à l'entier accomplissement de la loi de pénitence, seront aussi les dispositions à la justification dans le sacrement ; et là où la loi ne sera pas entièrement observée, le sacrement sera nul. Dès lors le sacrement ne peut être valide et informe ; et la bonne foi du pénitent, si elle existe, sera loin d'opérer en lui les mêmes effets que dans les autres sacrements. A la Table sainte, par exemple, d'après l'opinion à la fois la plus consolante et la plus autorisée, le chrétien coupable d'un péché mortel dont il n'a pas conscience, et apportant d'ailleurs un cœur bien disposé, reçoit le pardon entier de son péché ; au contraire, dans le tribunal sacré, la bonne foi du pécheur, qui se croit bien préparé, mais qui ne l'est pas en réalité, ne servira en rien à sa justification ; elle n'aura pour effet que de le préserver d'un sacrilége, et la confession est entièrement à refaire, le sacrement ayant été nul, faute de matière essentielle.

Il est un seul cas dans lequel de Lugo, saint Liguori et d'autres, d'après Suarez, continuent à admettre le sacrement de pénitence valide et informe. C'est celui où un pénitent, coupable de plusieurs péchés mortels, en oublie quelqu'un ; accuse tous ceux dont il se souvient, mais avec une douleur fondée sur des motifs particuliers qui ne se rappor-

tent qu'aux péchés dont il a le souvenir. Alors, disent-ils, il y a intégrité formelle dans la confession, il y a douleur correspondant aux péchés accusés ; rien ne manque au sacrement pour qu'il soit valide ; mais, comme il y a l'obstacle du péché oublié auquel ne s'étend pas l'attrition du pénitent, l'absolution ne produira son effet qu'après que le péché oublié sera expié ou par la contrition parfaite, ou par une autre absolution (1).

Dans cette théorie du sacrement, qui a prévalu de nos jours, il est évident que le confesseur a une nouvelle obligation de s'assurer des dispositions du pénitent, puisque de leur vérité dépend essentiellement la valeur du sacrement. C'est donc un nouveau sujet de sollicitude pour lui. Et c'est bien aussi l'un des arguments que l'on fait le plus valoir quand on parle des signes extraordinaires de douleur à exiger du récidiviste.

Nous ne jugeons pas entre la manière dont les anciens Docteurs envisageaient le sacrement de pénitence et la théorie adoptée par les théologiens qui ont suivi le concile de Trente ; nous nous bornons à faire voir la différence que ce point dogmatique a dû nécessairement introduire dans la pratique. Les anciens, persuadés que la bonne foi du pénitent, non seulement le préservait du sacrilége, mais enlevait l'obstacle à l'effet du sacrement, devaient absoudre avec beaucoup plus de confiance, sans scruter si minutieusement les replis de la conscience pour s'assurer de l'universalité et surtout de l'efficacité de la contrition; ils n'avaient pas plus à s'inquiéter des dispositions du pénitent au saint tribunal que de celles du catéchumène sur les fonts baptismaux. Au contraire, la théorie qui prévaut de nos jours, exige du confesseur qu'il recherche avec plus d'attention les dispositions du pénitent, puisque de leur réalité dépend non seulement la justification du pécheur, mais aussi la

(1) Suraez, *de Pœnit.* disp. xx. sect. 4, n. 22 seqq.

validité d'un sacrement. Or un sacrement ne peut être administré avec une matière seulement probable, à moins de nécessité urgente.

Telles sont, ce nous semble, les causes qui ont introduit dans la théologie morale cette doctrine du délai de l'absolution des récidivistes à moins de signes extraordinaires de repentir.

Pourtant gardons-nous de croire que les grands moralistes des derniers siècles aient rendu plus difficile l'accès de la pénitence en introduisant ce nouvel élément dans l'appréciation morale des dispositions du pénitent ; nous montrerons facilement que, dans le fond, l'enseignement des casuistes les plus sûrs des temps modernes ne diffère pas de celui que nous avons exposé comme résumant la pensée des anciens.

§ VI.

Comparaison entre la doctrine des anciens et celle des modernes touchant l'absolution des récidivistes.

Nous ne pouvons suivre tous les moralistes modernes dans la question qui nous occupe ; nous nous bornerons à résumer l'enseignement de deux docteurs célèbres entre tous les autres, et qui se prononcent l'un et l'autre pour la nécessité des signes extraordinaires de douleur au cas de récidive. Ces deux auteurs sont Lacroix et saint Liguori.

Lacroix enseignait la morale à Cologne à la fin du XVIIe siècle ; vers 1692, il publia son beau traité de théologie. L'ampleur de ses doctrines, sa vaste érudition, la sûreté de ses décisions valurent à son livre le plus brillant succès. Il n'en fallut pas davantage pour remuer la bile des sectaires. Les parlements de France, ces zélés défenseurs de la pure morale de l'Évangile, firent brûler l'ouvrage comme immoral, à l'époque où Voltaire publiait impuné-

ment ses romans obscènes. En Italie, les rigoristes Concina, Pattuzzi et autres, épluchèrent ce vaste recueil de principes et de solutions avec toute la perspicacité de l'esprit de parti.

Malgré ces clameurs, l'ouvrage se popularisait de plus en plus ; ses nombreuses éditions, faites dans tous les royaumes chrétiens, témoignaient assez le cas qu'on en faisait (1). Plus tard, Benoît XIV et saint Liguori relevaient la gloire du savant auteur en recourant sans cesse à ses doctrines. Nous pouvons donc ranger Lacroix parmi les moralistes les plus autorisés des temps modernes.

Le casuiste allemand a traité avec le soin le plus minutieux tout ce qui regarde l'administration du sacrement de pénitence. Voyons quelles règles il trace au confesseur à l'égard du récidiviste.

Après avoir posé les principes reçus de tous sur l'obligation de s'assurer des dispositions du pénitent, il enseigne : 1° que la disposition du pécheur, quel qu'il soit, consiste dans la volonté actuelle de ne plus pécher, et non dans la certitude morale, ou même l'espérance bien fondée qu'il ne rechutera pas ; en sorte que la récidive n'est pas une preuve que la contrition n'ait pas été sincère au moment de l'absolution (2).

2° D'ordinaire, le confesseur doit en croire le pénitent sur parole en ce qui regarde ses dispositions intérieures : *Confessarius ordinarie potest et debet credere pœnitenti* (3).

3° Quand il n'y a d'autre obstacle que celui de la re-

(1) Il en fut publié au moins treize éditions dans le dernier siècle. La plus estimée est celle que donne le P. Zaccaria, avec des notes en réponse aux attaques dont la doctrine de Lacroix avait été l'objet. Nous sommes heureux de faire savoir aux lecteurs de la *Revue*, que M. Vivès va publier l'édition de Zaccaria. C'est un nouveau service qu'il rendra à la théologie catholique.

(2) L. VI, n. 1733 et 1831.

(3) L. VI. n. 1733.

chute, le confesseur peut absoudre toutes les fois qu'il a lieu de croire le pécheur actuellement repentant et résolu à ne plus pécher : *Quando recidivæ fiunt ex sola fragilitate intrinseca, ut fit in blasphemiis, odiis, delectationibus morosis, mollitie, recte docent Layman, Filiucius, de Lugo, aliique communiter cum Sporer, ordinarie posse toties absolvi, quoties confessarius prudenter judicat eum serio dolere et proponere in posterum emendare, quia est rite dispositus* (1). Et cela, même quand il prévoit la prochaine rechute du pénitent. Car, ajouté le savant moraliste : *Ad serium propositum etiam circa mortalia non requiri ut credatur relapsus non secuturus, sed satis est nunc adesse seriam non relabendi voluntatem..... quamvis forte prævideatur per fragilitatem immutanda* (2).

4° Il est des circonstances cependant dans lesquelles une légitime défiance est nécessaire et où la prudence commande de surseoir à l'absolution. Après la mauvaise volonté qui ne veut ni restituer, ni pardonner, ni quitter une occasion prochaine et volontaire de péché, ni s'instruire des mystères de la foi, Lacroix place la récidive ; non toute récidive, ce qu'il ne pourrait faire sans se mettre en contradiction avec lui-même ; mais la récidive continuelle, celle qui fait de la vie du pécheur une série de crimes non interrompue. Voici en quels termes il s'en explique : *Quando multoties fefellit fidem, nihil emendavit, præscripta emendationis media non adhibuit, prudenter timetur ne id fiat ex defectu sinceri doloris, aut firmi propositi ; quia qui serio et efficaciter proponit aliquid quod moraliter implere potest, non solet ita facile, tam sæpe deserere suum propositum* (3). *Unde si consuetudinarius veniat semper cum eisdem peccatis, aut si neglexerit omnia sibi præscripta, neque nunc det specialia signa pœnitentiæ, nec sperandæ emendationis, absolvi non potest* (4).

(1) N. 1822.
(2) N. 1733 et 1831.
(3) N. 1762.
(4) N. 1765.

Il le pourrait cependant si la nécessité l'exigeait : *Nec necessitas exigat nunc absolvi*, est-il dit au même endroit. Remarquez les conditions dans lesquelles doit se trouver le pécheur pour qu'on doive lui différer l'absolution : Chutes très-fréquentes après de nombreuses absolutions : *multoties fidem fefellit.—Venit semper cum eisdem peccatis.* Le confesseur n'en vient donc au délai de l'absolution qu'après de longs et inutiles efforts, par conséquent après avoir souvent absous le pécheur sur son propre témoignage. Alors seulement, il usera d'une plus grande sévérité et demandera des signes particuliers de contrition : *Specialia signa pœnitentiæ.*

5° Mais quels sont ces signes *extraordinaires*, *spéciaux* ? En voici l'énumération : Si le pénitent dit qu'aussitôt après le péché, ou à l'occasion d'un sermon, il s'est repenti et a résolu de se confesser ; qu'après avoir lutté longtemps contre la grâce il s'est enfin rendu à la voix du remords ; quand il se reconnaît grand pécheur, qu'il accuse dès le commencement les fautes les plus graves, ou découvre des péchés cachés dans les confessions précédentes ; s'il vient de son propre mouvement, et confesse des péchés secrets et considérables ; s'il énumère avec soin les circonstances et le nombre de ses péchés ; demande ou reçoit volontiers une grande pénitence ; promet spontanément d'éviter les occasions, de pardonner les injures ; désire la conversion de ses complices ; s'offre à toutes les souffrances afin de satisfaire à la justice divine ; déclare qu'il est prêt à mourir plutôt que d'offenser Dieu, etc. (1).

Ces signes, dit Lacroix, témoignent d'une vraie douleur : quand ils existent, le confesseur peut absoudre le pénitent même récidiviste ; car il peut alors espérer un véritable amendement, surtout si, depuis les dernières confessions, le pénitent a diminué le nombre de ses fautes, ou a évité

(1) N. 1734.

les occasions, plus qu'il ne le faisait auparavant (1). Le grand théologien apporte de sa doctrine une raison digne de remarque. Celui qui se confesse avec les conditions indiquées, dit-il, ne peut le faire qu'en suivant l'inspiration divine ; or est-il possible que Dieu pousse un pécheur à une confession sincère, sans lui donner les grâces nécessaires pour la faire avec fruit (2) ?

En vérité, dans cet enseignement, nous ne voyons rien qui s'écarte des règles suivies par les anciens théologiens; nous y voyons un mot nouveau, celui de *signes extraordinaires de douleur* ; mais les conditions d'absolution sont identiques.

Aucun théologien, ancien ou moderne, n'a dit que l'on pût ou dût donner l'absolution indifféremment à tout pénitent ; très-peu ont prétendu qu'il la fallût donner à quiconque affirme être disposé, même quand il est manifeste que son affirmation est une pure dérision. On doit exiger une confession sérieuse ; or, une telle confession, qu'elle soit faite par un récidiviste ou par tout autre pécheur venant pour la première fois, doit avoir quelqu'une des marques que Lacroix présente comme suffisantes dans le récidiviste. Ces signes, considérés en eux-mêmes, ne sont pas extraordinaires. Ils peuvent l'être relativement au pécheur qui s'est fait une habitude de la confession et a reçu souvent l'absolution sans disposition suffisante ; mais alors ce qu'il faut demander au confesseur, ce n'est pas d'établir d'avance deux catégories de pénitents pour lesquels il fera la mesure différente ; mais de mieux s'assurer une première fois des dispositions du pénitent.

En résumé, Lacroix veut que tout pécheur, sans excepter le récidiviste, soit absous dès qu'il témoigne d'une volonté sérieuse de se convertir ; lors même que le confesseur,

(1) N. 1821.
(2) N. 1734.

connaissant sa fragilité et la force de l'habitude, prévoit pour un prochain avenir de nouvelles rechutes. Cette méthode diffère-t-elle en réalité des règles attribuées aux anciens théologiens? Nous ne le pensons pas. La distinction établie entre le simple habitudinaire et le récidiviste, nous paraît, dans la pensée du savant théologien, une invitation au confesseur d'examiner de plus près les dispositions du pénitent, que ses rechutes perpétuelles rendent quelque peu suspectes, et non une raison de fermer au récidiviste l'accès du sacrement, si, après examen sérieux, il est trouvé avoir des dispositions qui suffisent pour tout autre pécheur. C'est pourquoi Lacroix, comme de Lugo et tous les autres moralistes prudents, demande du récidiviste, non une douleur plus grande, mais des signes véritables d'un sincère repentir ; signes qu'ils ont nommés *extraordinaires* ou *spéciaux*, et qu'ils auraient mieux nommés peut-être avec les anciens casuistes *certa* et *manifesta*.

Saint Liguori paraît d'abord plus sévère que Lacroix. Plus souvent il insiste sur la différence entre le récidiviste et le simple habitudinaire, et sur la nécessité des signes extraordinaires de contrition ; car, dit-il en plus d'un endroit, les fréquentes rechutes du pénitent autorisent le confesseur à révoquer en doute ses dispositions. S'il se prononce avec énergie contre les rigoristes dont la sévérité rendait inaccessible le sacrement de pénitence, il n'épargne pas davantage les confesseurs relâchés, qui semblent pactiser avec le vice en admettant tous les pécheurs au bienfait de l'absolution : *Certum est quod in hac materia tam errent qui æquo sunt faciliores, quam qui æquo sunt rigidiores in absolvendo* (1). Mais, en approfondissant la doctrine du saint évêque, cette lumière de la théologie morale, nous verrons que sa méthode est identique à celle des anciens docteurs, et ne s'éloigne en rien de celle de Lacroix.

(1) L. VI, n. 464.

Saint Liguori exige, avec toute l'école catholique, qu'avant d'absoudre, le confesseur sonde les dispositions du pénitent ; s'il obtient une assurance morale, une probabilité, il peut prononcer la sentence du pardon : *Semper ac confessario positive non innotescat pœnitenti non omnino defuisse dolorem, ipsum absolvere potest* (1), dit-il en commentant les paroles du Catéchisme romain. Ou, en d'autres termes : *Sufficit quod confessarius habeat prudentem probabilitatem de dispositione pœnitentis ; et non obstet ex alia parte prudens suspicio indispositionis* (2).

Mais comment, dans le cas de rechute, s'assurer que le pénitent est disposé ? Par une longue épreuve, par un délai prolongé jusqu'à la conversion entière du pécheur ? C'était la solution janséniste ; saint Liguori la repousse avec horreur, comme une rigueur intolérable : *Cum intolerabili rigore.* Et faisant appel à sa longue expérience de missionnaire, il s'écrie : *Quot miseros ipse cognovi qui, ob denegatam absolutionem dejecti fuere in desperationem et per plures annos a sacramentis aversi aberrarunt* (3).

Que le confesseur se garde d'aller au saint tribunal résolu à écarter tout pécheur retombé dans ses crimes ; il pourra l'admettre, lui aussi, au bienfait de la réconciliation : mais à quelles conditions ? S'il apporte, dit le Saint, *des signes extraordinaires de douleur : Peccator recidivus, rediens cum eodem habitu pravo non potest absolvi, nisi afferat extraordinaria signa suæ dispositionis* (4). Ces paroles sont claires, dira-t-on ; saint Liguori se montre plus exigeant que les anciens théologiens. Mais allons au fond, et suivons l'énumération que fait le Saint des signes extraordinaires de douleur : *Major dolor patefactus per lacrymas, suspiria, aut cordialia verba ; — minor numerus peccatorum, — studium*

(1) N. 461.
(2) Ibid.
(3) N. 464.
(4) De Pœnit. n. 459.

adhibitum ad emendationem. — Si adhibuerit jejunia, eleemosynas, orationes et missas ut bonam faceret confessionem, et ad absolutionem se disponeret. — Fuga spontanea occasionum, impletio mediorum præscriptorum. — Si quærat media ad se emendandum... Aut si promittat se remedia adhibiturum; vel alia præstita melius executurum. — Spontanea confessio. — Si accedit ductus aliquo extraordinario motivo, nempe concionis auditæ... Si post peccata pœnitens ad monitionem confessarii significet se adeptum fuisse novam cognitionem suæ iniquitatis, vel periculi suæ damnationis. Puis saint Liguori ajoute les signes proposés par Lacroix (1).

Nous le demandons encore une fois : ces signes sont-ils réellement des signes extraordinaires de douleur ? Tout pénitent coupable de péchés graves, viendrait-il pour la première fois, ne doit-il pas donner quelques-unes de ces marques de repentir ? Sans doute, pour le confesseur auquel il est encore inconnu, sa seule présence est une présomption d'un vrai repentir ; on doit donc, sans longues interrogations, croire à son acte de contrition ; mais croit-on que si la manière dont il s'accuse, dont il témoigne son regret et promet amendement, laissait au confesseur quelque doute raisonnable, celui-ci pourrait l'absoudre plus que le récidiviste ? Non certainement. Le but du saint évêque en enseignant la nécessité des signes extraordinaires de contrition, est donc de rendre le confesseur plus attentif aux dispositions actuelles du pénitent, sur lesquelles une première fois il a pu passer plus légèrement. Par conséquent, il est du devoir du prêtre d'exhorter avec soin le pécheur d'habitude, de lui indiquer en détail les moyens de correction, d'exciter en lui un plus grand regret ; mais, quand il le voit suffisamment touché et actuellement résolu à changer de vie, il doit l'absoudre. Cela ressort des paroles du Saint : *Quoties pœnitens affert vera signa doloris et*

(1) *De Pœnit.*, n. 460.

propositi, toties bene absolvi poterit (1). Aussi, laissant de côté tous les détails, le Saint pose-t-il un peu plus bas ce principe général : *Cæterum unusquisque in hoc puncto impertiendæ vel differendæ absolutionis dirigere se debet juxta lucem sibi a Deo donatam.*

On voit combien est large la méthode du saint Docteur, combien elle répugne à ces entraves dans lesquelles s'embarrasse trop souvent le confesseur méticuleux. Esclave de quelques principes généraux qu'il transforme en règles inflexibles, on le voit compter scrupuleusement les fautes du pénitent, les comparer aux fautes d'autrefois, s'enquérir avec anxiété du nombre de jours qu'il a passés sans pécher après sa dernière confession, des efforts qu'il a faits pour se préparer au sacrement. D'un côté, il est pressé intérieurement de réconcilier le pécheur avec Dieu, il sent le bien que produira l'absolution ; mais, d'autre part, il voit ce qu'il appelle les principes de la morale. Si, après une lutte pénible, il se détermine à absoudre le pécheur, il le fait en tremblant, craignant de voir retomber sur lui en malédiction, le pardon qu'il va donner au pécheur. Heureux encore quand, cédant à l'istinct du zèle, il aura surmonté ses répugnances ; car trop souvent on le verra différer l'absolution à un pécheur dont la grâce du sacrement aurait peu à peu cicatrisé les plaies.

Mais, dira-t-on, pourquoi saint Liguori, qui réduit à si peu de chose les signes extraordinaires de contrition, proclame-t-il si haut la nécessité d'une sévérité plus grande envers les récidivistes qu'envers les autres pécheurs? La réponse nous est donnée par le Saint lui-même dans des paroles déjà citées et qu'il n'est pas inutile de répéter : *Quod enim dolendum est, maxima pars confessariorum undique nullo prorsus signo extraordinario exhibito, indiscriminatim, sine ulla admonitione, nulloque præstito remedio, hujusmodi relapsis semper*

(1) N. 464.

absolutionem impertiuntur, et hoc est unde ruina tot animarum emanat (1).

Le mal que voulait prévenir saint Liguori était cette incurie, mortelle aux âmes, par laquelle le confesseur négligent se contente d'une promesse vague d'amendement, et, sous prétexte d'en croire le pénitent sur parole, lui jette une absolution stérile en fruits de salut. Il voulait qu'averti par les chutes nombreuses du pécheur, le confesseur prît un peu de peine à l'exhorter, à lui prescrire les remèdes à son mal ; après quoi, sur la promesse bien formelle du pénitent, il déclarait qu'on pouvait l'absoudre. Le Saint dans toute sa théorie sur les habitudinaires, tend à prémunir également le confesseur contre le double écueil du rigorisme et du laxisme. Sous une forme différente, il répète les enseignements exprimés en termes si larges par saint Antoine de Padoue, saint Vincent Ferrier, saint Bernardin de Sienne, Innocent III, et tous les autres docteurs des anciens temps, cités à l'article précédent.

§ VII.

De la proposition 60e *condamnée par Innocent XI.*

Avant de terminer, qu'on nous permette de résoudre une grave difficulté. Comment cette doctrine peut-elle se concilier avec la condamnation de la proposition soixantième, par le pape Innocent XI, et dont voici la teneur : *Pœnitenti habenti consuetudinem peccandi contra legem Dei, naturæ aut Ecclesiæ, etsi emendationis spes nulla appareat, nec est neganda, nec differenda absolutio ; dummodo ore proferat se dolere et proponere emendationem* (2) ? Cette condamnation est

(1) N. 464.

(2) D'où vient cette étrange proposition ? D'après Arriaga, cité par Viva (in Proposit. dam.), elle est le résumé de la doctrine de J. Sancius, théologien peu en crédit dans les écoles ; mais elle n'est pas formulée

l'une des preuves capitales qu'apportent les moralistes modernes quand ils veulent démontrer la nécessité de signes extraordinaires pour absoudre le récidiviste. Ils raisonnent ainsi : Quel amendement espérer d'un homme qui promet toujours de se convertir, et toujours revient souillé des mêmes crimes ? Comment s'en rapporter à des protestations si souvent démenties par les faits ? Donc, si nous voulons nous conformer au jugement du Saint-Siége, nous devons lui différer l'absolution jusqu'à ce qu'il prouve par des actes sa sincère volonté. Telle est l'objection dans toute sa force.

Nous répondons d'abord : la proposition condamnée ne fait aucune distinction entre simple *habitudinaire* et *récidiviste* : *habenti consuetudinem peccandi.* Donc, si en vertu de cette sentence du pape Innocent XI, on doit différer l'absolution au récidiviste, on la doit également refuser à l'habitudinaire quel qu'il soit, s'il n'a pas de marques extraordinaires de douleur, le verrait-on pour la première fois. A moins de dire qu'on peut absoudre un simple habitudinaire, affirmant de bouche être contrit, mais duquel on n'a pas d'amendement à espérer.

Dira-t-on que le simple habitudinaire offre plus de garanties d'amendement que le récidiviste ? On le prétend, mais nous ne saurions nous le persuader. Eh quoi ! parce qu'un pécheur a croupi dans le vice pendant de longues années, sans recourir au remède le seul efficace, à la con-

dans ses écrits. Le P.-J. B. Faure, dans sa savante dissertation sur le sacrement de pénitence (dubit. II, § 5), s'exprime ainsi : *Doctrina a nobis superius tradita longissime abest ab hac stulta propositione quam nonnulli Lovanienses per calumniam fabricarunt, sicut et alias quasdam quæ in decreto Innocentiano legentur, eamque P. Baunio iniquissime adscripserunt et Innocentio XI detulerunt ab eo damnandam. Ea itaque propositio in nullo auctore legitur, eaque præcise clausula : Dummodo ore proponat se dolere ac proponere emendationem, a nemine asserta est. Vide specimen academiæ Lovaniensis* (q. VI, c. 10, § 1, pag. 32), *ubi hæc probantur.*

fession ; lorsqu'il se présente la première fois, vous le jugez suffisamment disposé ; vous vous flattez d'un amendement futur que rien ne vous donne droit d'espérer ; et vous lui faites une position meilleure qu'à cet infortuné qui retombe souvent, il est vrai, tant la fragilité humaine est grande ! mais qui du moins prend un moyen et le meilleur de tous pour se convertir. Malgré ses rechutes, lui, il recourt souvent au tribunal sacré ; et vous ne voyez pas dans sa persévérance une vraie marque de repentir ! Croyez-vous que, pour être fréquente, la confession ne lui soit pas aussi pénible qu'à celui qui vient pour la première fois s'humilier à vos pieds ! Et cet aveu constant d'une triste habitude, malgré la confusion qu'il éprouve à se présenter dans ce malheureux état, n'est-elle pas la marque à peu près certaine d'une vraie résolution de se convertir ? Éloignez ce malheureux récidiviste, privez-le de la force qu'il puise dans les sacrements, dégoûtez-le de la confession par ces perpétuels délais d'absolution, et vous verrez à quels excès il se portera. Je comprends qu'on diffère de quelques jours l'absolution à ce pécheur d'habitude, qu'un peu de sévérité mettra davantage en garde contre une pernicieuse routine. Mais de là à la règle générale du refus d'absolution, ou de la nécessité de signes extraordinaires de douleur, il y a loin.

Enfin, est-il vrai que le récidiviste ne donne pas de légitimes espérances de son amendement, quand il n'offre pas de marques spéciales de contrition ? Et par conséquent, est-ce bien de lui qu'il est parlé dans la proposition soixantième ? Nous ne le croyons pas. Est-ce donc après une, deux ou trois rechutes que vous désespérez de l'efficacité d'un remède aussi puissant que la confession ? Ou peut-être ignorez-vous que, dans l'ordre de la grâce comme en celui de la nature, tout s'opère lentement, la croissance de l'âme aussi bien que sa guérison ? Quelquefois, sans doute, une seule confession, une seule communion transforment

l'homme ; mais c'est un miracle de la grâce, et les miracles ne sont pas les voies ordinaires de la Providence. Il faut du temps pour que le remède produise ses effets. Insensibles d'abord, ils se montreront un jour, si on continue avec constance l'application du remède. Et c'est dans cette persuasion et non pour favoriser le relâchement, que les anciens missionnaires opposaient tous les jours au poison du péché quotidien l'antidote de l'absolution. *Qui quotidie venenum peccati bibit, quotidie debet accipere theriacam confessionis*, disait saint Antoine de Padoue (1). *Debet confessio esse frequens, ut si frequenter quis cecidit per peccatum etiam mortale, frequenter resurgat per pœnitentiam*, disait saint Raymond de Pegnafort (2), et après lui toute l'école.

Non, nous ne craignons pas de le dire ; le récidiviste qui revient souvent avec les mêmes péchés, n'est pas un malade désespéré. S'il fait une confession sérieuse, telle que nous la supposons, quand même il n'aurait que les signes ordinaires de repentir, on ne peut dire de lui : 1° qu'il n'offre aucun espoir d'amendement, prochain ou éloigné ; 2° qu'il soit de ceux qui promettent seulement de bouche et dont le cœur dément les paroles. Donc il n'est pas compris parmi ces pécheurs que le Saint-Siége défend d'absoudre, et l'on ne peut tirer aucune preuve solide de la condamnation de la proposition soixantième pour montrer la nécessité du délai d'absolution pour le récidiviste.

Quel est donc le pécheur duquel on n'a aucun amendement à espérer, et qu'on ne doit pas absoudre malgré ses assurances de repentir ? C'est le jeune débauché dont parle saint Charles, qui après une longue vie d'oisiveté, de tripôts, de mauvaises fréquentations, d'ivrognerie ; après avoir continué tout le carême les orgies du carnaval, vient

(1) Serm. Dom. IV, post Trinit.
(2) Serm. I. tit. *de Pœnit. et remiss.*

les derniers jours afin de suivre la foule, et surtout ne pas voir son nom affiché à la porte de l'église pour n'avoir pas rempli le devoir pascal ; qui promet de bouche tout ce qu'on veut, mais qui est manifestement résolu à passer de la table sainte à ses dissolutions ordinaires : profanateur sacrilége que Jésus-Christ aurait chassé du temple à coups de fouet ! C'est l'usurier ou le voleur qui ne veut pas restituer le fruit de ses rapines ; c'est le libertin, l'adultère qui refuse de se séparer du complice de ses crimes ; c'est l'homme ignorant des mystères de la foi qui ne se met pas en peine de s'instruire. Pour tous ces pécheurs, l'absolution serait sans fruit, elle ne ferait que les plonger plus avant dans le vice. Mais le récidiviste qui se confesse et promet sérieusement de se convertir est-il dans le même cas ? Non, assurément. On peut donc l'absoudre souvent, même avec les signes ordinaires d'un vrai repentir, sans encourir la condamnation portée par Innocent XI.

Conclusion. — Nous croyons avoir prouvé ce que nous nous étions proposé dans cette étude : d'abord, combien est exact le résumé que le P. Gury nous a donné dans la nouvelle édition de son *Compendium*, des règles des anciens touchant l'absolution des récidivistes ; 2° que ces règles ne diffèrent pas essentiellement dans la pratique de celles qu'ont établies les moralistes les plus autorisés de nos jours ; 3° qu'il ne faut pas se méprendre sur la portée des signes extraordinaires introduits à une époque récente dans la théologie morale, et prendre de ce mot nouveau occasion de déployer contre les récidivistes une rigueur qui fut si éloignée de la pensée et de la pratique de nos plus saints et plus savants docteurs.

Conservons à l'administration du sacrement la suavité que Jésus-Christ lui a donnée : le saint tribunal est le trône de la grâce et non celui de la rigueur. La confession est assez

pénible par elle-même, nous ne devons pas en aggraver le poids par des règles arbitraires. Enfin nous devons plus espérer de la grâce du sacrement pour la conversion du pécheur que de ses propres efforts, suivant la telle maxime de saint Thomas: *Majus remedium præbetur contra peccata vitanda ex gratia, quam ex assuetudine nostrorum operum* (1).

E. G. Desjardins, S. J.

(1) Suppl. q. xxv, a. 1, ad 4um.

L'ÉGLISE ET L'ANGLICANISME.

—

Troisième article.

—

§ III. — *Infaillibilité de l'Église.*

L'inspiration de l'Écriture-Sainte est un obstacle infranchissable pour les protestants. L'interprétation du texte n'est pas un abîme moins profond. Nous avons admiré la peine que s'est donnée l'auteur du *Theophilus* pour se débattre entre les deux systèmes, entre la croyance catholique de l'interprétation par l'Église et la théorie protestante de l'interprétation privée.

En face du christianisme, il n'y a que trois positions possibles pour l'homme. Etre catholique et se soumettre à l'enseignement infaillible de l'Église ; être protestant et se constituer au moyen de l'Écriture une religion à soi en dehors de l'autorité de l'Eglise ; et enfin, être étranger à la religion comme à l'Église. Croyez les dogmes chrétiens parce que l'Église vous les propose, et vous serez catholique ; admettez-les, croyez-les parce qu'il vous semble les trouver dans l'Écriture, et vous serez protestant. Que si l'Église et l'Écriture sont également peu infaillibles à vos yeux, vous êtes rationaliste, vous n'êtes plus chrétien.

Mais, quand la logique va jusqu'au bout, elle supprime une des trois positions, la position intermédiaire, celle qui s'appuie sur l'Écriture. Elle en mine le fondement, parce que l'Écriture toute sainte, tout inspirée, toute divine qu'elle est, ne peut subsister par elle-

même. Si vous la faites reposer sur elle-même, ce sera un édifice que vous construirez en l'air ; si vous l'appuyez sur l'Église, vous reconnaissez l'autorité de l'Église, et vous devenez catholique. La logique ruine encore le protestantisme par un autre côté. L'Écriture, qu'il prône tant, renferme la négation la plus franche, la plus complète, la plus absolue qu'il soit possible de donner du protestantisme, si bien que le Pape ne pourrait lui en opposer de plus formelle. Que faire alors ? On commence par torturer les textes ; on leur fait dire ce qu'ils ne disent pas, on ne veut plus voir ce qui s'y trouve. On les explique en dehors de leur sens naturel, en dehors du sens traditionnel, en dehors des règles d'après lesquelles on interprète toute parole humaine. Peu à peu les dogmes s'en vont ; ils s'évaporent. On admet ce que l'on veut admettre ; on nie ce que l'on veut nier. L'habitude de sophistiquer égare l'esprit ; les doutes et les contradictions le bouleversent ; les passions achèvent l'œuvre ; la raison chancelante erre, éblouie, dans le palais de la lumière, et ne tarde pas à donner contre de terribles écueils.

Avant de montrer la nécessité de n'interpréter l'Écriture que d'après les enseignements de l'Église, considérons d'abord la nécessité de reconnaître l'infaillibilité de l'Église. Qu'est-ce en effet que l'Église ?

Société fondée par Jésus-Christ, l'Église a pour objet de continuer l'œuvre du Sauveur au milieu de nous. C'est par elle, nous l'avons vu, que la foi nous est d'abord proposée, par elle que la grâce de Jésus-Christ nous est appliquée. Eh bien ! que l'on considère chacune des fins que le Sauveur lui a assignées, qu'on envisage l'Église en elle-même, par rapport aux fidèles, par rapport à Jésus-Christ, et l'on verra ressortir de chacune de ces considérations la nécessité de l'infaillibilité.

Et d'abord, sans infaillibilité, il n'y a plus de foi ; la foi

étant à l'ordre surnaturel ce qu'est l'évidence à l'ordre naturel, et l'évidence ne pouvant pas nous tromper, la foi ne le peut pas davantage. Je crois, je vois, voilà deux affirmations de la vérité aussi absolues l'une que l'autre ; par l'une comme par l'autre, je déclare que je me trouve placé en présence d'un objet que je perçois d'une certaine manière, et dont j'affirme l'existence. Ce n'est pas par le degré de certitude qu'elles diffèrent, mais par le moyen qui me fait percevoir la vérité. Ainsi affirmé, le mot *je crois* est synonyme de *je vois*, et indique de plus le mode de perception. Je vois les objets matériels de l'œil de mon corps. Je vois les vérités métaphysiques et les idées abstraites de l'œil de la raison. Je vois les vérités surnaturelles de l'œil de la foi. Triple vue, dont chacune me représente son objet propre avec une certitude entière! Et s'il fallait établir une distinction entre les trois, la certitude de l'ordre physique serait placée au dernier rang comme se rapportant à des objets matériels, à ce qu'il y a de plus essentiellement contingent; la certitude rationnelle viendrait ensuite comme se dégageant de ces enveloppes grossières et d'apparence variable. Et au-dessus des deux, planerait la certitude de la foi, qui, sans erreur, ni danger d'erreur, sans autre ombre que celle dont mon intelligence la revêtirait, descendrait des sereines et pures régions de la lumière même de Dieu pour demeurer au milieu de nous.

C'est là l'idée catholique de la foi : Un don de Dieu et une lumière surnaturelle par laquelle nous croyons ce que Dieu a révélé. Qu'est-ce que cette lumière, si elle n'est pas la lumière de Dieu même, pénétrant notre intelligence pour dissiper les ténèbres qui nous dérobent les vérités divines. Elle nous les rend présentes comme la lumière matérielle nous rend présents les objets matériels, comme la lumière intellectuelle nous rend présents les objets de l'esprit. Saint Paul nous l'affirme : *fides invisi-*

bilium substantia rerum, la foi est la substance, le principe de la présence des choses spirituelles pour nous. Naturelment, elles nous sont inconnues ; elles sont entièrement au-dessus de nos facultés naturelles ; la lumière qui nous les rend présentes est donc, nécessairement et essentiellement, la lumière de Dieu même.

Cette lumière n'est autre que le rayonnement même de Dieu venu dans ce monde. « Il était la lumière véritable qui illumine tout homme venant dans ce monde. » Sa parole nous fait connaître ces vérités ; sa parole est la lumière dans laquelle nous les voyons. Et cette lumière si excellente et si sainte, Dieu ne la placerait dans le monde que pour l'abandonner au caprice, à la faiblesse, à l'inconstance des hommes ! Tandis que la lumière matérielle n'est altérée ni par la présence de l'air, ni par l'imperfection de nos organes ; tandis que la lumière de la raison se revêt de l'absolue nécessité de Dieu même, la lumière que le Dieu Rédempteur est venu apporter sur la terre, la lumière qui émane plus directement de lui et qui n'est autre que la splendeur de son trône éternel, nous fournirait une vue moins certaine, un jour moins serein ! Elle dépendrait de nos idées et de nos caprices, elle pourrait être opprimée par les hommes ! Eh quoi ? la logique ne peut être entièrement étouffée par les passions, le bon sens a toujours raison du sophisme, et seules les vérités que Dieu est venu apporter sur la terre, seules les choses de Dieu à nous racontées par le Fils unique de Dieu, pourraient être entièrement voilées et étouffées ! Et elles le seraient au point que même l'homme de bonne foi, l'homme dont le cœur simple et droit, aimant et docile, ne chercherait que la voix de Dieu, ne pourrait les découvrir ! Elles le seraient au point que la seule parole à laquelle il fût désormais impossible de se soumettre, serait la parole même de Jésus-Christ ! Oh ! que je vous remercie,

Seigneur Jésus, de ne l'avoir point voulu ! Que je vous remercie de nous démontrer par d'aussi grossières conséquences de leur doctrine, l'erreur et le mensonge de ceux qui ne se soumettent pas à l'Église !

Qu'on ne nous dise pas que le protestantisme échappe à ces conséquences, parce qu'en niant l'infaillibilité de l'Église, il admet celle des Écritures. Qu'on ne nous dise pas que la foi nous est présentée par la Bible avec une certitude entière. Ce qu'ils disent là est vrai, mais ce n'est pas là toute la vérité. Oui, la vraie foi est contenue dans l'Écriture : oui, l'Écriture est infaillible parce qu'elle renferme la parole même de Dieu inspirée aux écrivains sacrés par l'Esprit de Dieu. Mais, à côté de cette vérité qu'ils prônent si haut, il en est une qu'ils cachent bien soigneusement, et je soupçonne fort qu'ils ne parlent tant de la première que pour étouffer la seconde. *L'Écriture infaillible est entre les mains d'hommes faillibles.* Lettre morte, elle ne peut s'expliquer elle-même, et elle est sans armes pour se défendre des interprétations erronées dont elle est l'objet. Ses paroles les plus claires sont détournées de leur sens véritable par des esprits du reste éminents, mais toujours courts par quelque endroit, comme disait Bossuet, et de plus aveuglés par leurs passions ou leurs préjugés. Et moi, qui avec une intelligence commune, ou peut-être inférieure au niveau ordinaire, prends en main le volume sacré, je déclare, hautement et sans honte, que je ne suis pas de force à dépouiller mon esprit de toutes les idées préconçues. Je me souviens du sens qu'ont vu, dans les paroles principales, des hommes dont j'honore l'intelligence et la probité ; je me souviens des enseignements non bibliques mais traditionnels que j'ai reçus, dès ma plus tendre enfance, sur les genoux de ma mère ou de mon père, et je vois dans les paroles de l'Écriture ce que ces idées préconçues m'y

font voir. Si j'avais été élevé dans une secte voisine, j'y aurais recueilli un enseignement oral tout opposé, et je verrais encore dans l'Écriture ce que l'on m'y aurait montré. Que si, par une merveille bien rare, j'y trouvais un sens différent, je serais réduit à me demander si mes vues sont supérieures aux vues de ceux qui m'ont formé, si ma bonne foi est plus entière que la leur. Je serais réduit au doute, et je ne pourrais en franchir le cercle de fer. Où trouverais-je un fondement solide ? Sur quel sens, sur quelle vérité, ferais-je mon acte de foi ? Et à quoi me servirait l'infaillibilité de l'Écriture elle-même, si elle ne me donnait une lumière pure et inaltérable ? Que deviendrait ma foi, cette vie de mon âme, puisque, comme le dit l'Apôtre, le juste vit de la foi.

L'homme est pour lui-même un mystère insondable, à cause des éléments divers qu'il trouve dans son âme. Limitation naturelle de son esprit et imperfection naturelle de sa volonté ; déchéance de l'esprit, et affaiblissement de la volonté tournée vers le mal par l'effet du péché ; bien naturel qui est demeuré en lui, action de la grâce à laquelle ne se dérobe entièrement nul homme venant dans ce monde ; voilà le principe des contradictions et des luttes qui se trouvent en lui. Par ses propres lumières il ne parvient pas à rétablir l'ordre, à régler sa vie. La révélation lui vient en aide, mais si, dans cette révélation même, vous supprimez l'infaillibilité, elle sera une confusion de plus par laquelle vous expliquerez son existence. Elle ne fera qu'empirer sa condition, élargir le cercle de ses contradictions, ajouter à ses angoisses. Ce n'est point là l'œuvre de Dieu.

Remarquons ici que les deux autres lumières que Dieu nous donne sont toutes deux marquées au cachet de l'infaillibilité ; vous ne voulez l'enlever qu'à la lumière qui doit nous conduire à notre fin dernière, à la lumière qui

nous montre nos devoirs. En supprimant l'infaillibilité, vous niez en même temps tous nos devoirs de chrétiens. La loi douteuse n'oblige pas. Protestants, quelle est la loi chrétienne que vous tenez pour obligatoire ? Si vous répondez d'une seule, vous êtes les hommes de l'infaillibilité, vous faites profession d'être catholiques.

Sans infaillibilité, le christianisme n'est qu'un nom. Il ne me fait pas connaître Dieu ; il ne me montre pas ma loi, ni cette loi nouvelle et surnaturelle que Jésus-Christ est venu apporter en ce monde, ni même la loi naturelle qu'il est venu éclairer d'une lumière supérieure. Sans l'infaillibilité, le christianisme est inférieur à ma raison qui est infaillible dans son ressort ; inférieur à mes sens qui me donnent des impressions certaines ; inférieur à la société humaine, qui me donne une certitude, tandis que lui ne m'en donnerait pas. Dans une foule de relations sociales je suis certain ; or point d'infaillibilité, point de certitude.

Jésus-Christ cependant est venu apporter des dons célestes. Qu'en saurai-je ? Me sont-ils destinés ? En rendrai-je compte ? Impossible de répondre. Est-il Dieu, est-il homme ? Est-il le Dieu que je dois adorer ou l'imposteur que je dois repousser ? Est-il digne d'amour ou de haine ? Pardon, mon Dieu, si j'écris de telles choses ; mais ceux qui nient l'infaillibilité de votre Église font naître ces questions que déjà nous entendons résoudre diversement. Que l'Église me réponde oui : je l'adorerai, je l'aimerai ; mais en dehors de là, que faire ? Sur quoi m'interrogera-t-il ? Sur quoi aurai-je à répondre ? Est-il avec nous dans la sainte Eucharistie, ou non ? Question aussi capitale que de savoir si Dieu était avec nous dans l'Incarnation. C'est la question de Dieu accepté ou de Dieu refusé. Et qu'on ne dise pas que la question est indifférente ! Si je l'accepte à tort, je suis idolâtre ; si je le repousse, je

commets le crime des Juifs. Qu'on ne dise pas qu'il n'y a là que l'erreur d'un homme. Il s'agit de savoir si la société sera païenne, juive ou chrétienne. Niez l'infaillibilité de l'Église, et prononcez, si vous le pouvez, si la société religieuse au milieu de laquelle nous vivons ne se rend coupable ni du crime des païens ni du crime des Juifs !

Quelle sera encore la mission de l'Église ? Elle doit nous appliquer les moyens de salut institués par le Sauveur. Qui me garantira leur efficacité ? Qui me garantira leur nécessité ? Jésus-Christ nous dit que nous ne pouvons entrer dans le ciel si nous ne sommes baptisés. En Angleterre cependant, on peut être ministre de la haute église en niant la nécessité du baptême. Jésus-Christ nous dit que nous n'aurons pas la vie en nous si nous ne mangeons sa chair et si nous ne buvons son sang ; le protestantisme ne nous donne ni cette nourriture ni ce breuvage. Jésus-Christ nous dit que son Église a le pouvoir de remettre les péchés ; l'anglicanisme ne fait plus rendre de jugement ; il se borne à faire déclarer une absolution donnée au ciel, déclaration qui est nulle, si Jésus-Christ a voulu que l'absolution fût non pas déclarée simplement, mais donnée par le prêtre sur la terre. Que restera-t-il donc des moyens de salut, que restera-t-il de toute l'œuvre de Jésus-Christ, que restera-t-il de sa mort, de son sang, de son sacrifice, si tous ces moyens de salut ne nous présentent pas la garantie de l'infaillibilité ?

Nier l'infaillibilité, c'est nier l'Église elle-même. L'Église faillible est une contradiction dans les termes, parce que les deux idées s'excluent et que le jour même où l'Église viendrait à errer, elle cesserait d'exister.

L'Église est une société spirituelle ; spirituelle est sa fin, spirituels sont les liens qui unissent ses membres, spirituels les biens dont elle jouit. Nous y entrons par le

baptême, nous y vivons par la foi et la charité, nous alimentons notre vie par les sacrements. Semblable à l'échelle du songe de Jacob, elle touche à la terre par l'une de ses extrémités, et, de l'autre, elle pénètre le ciel et sert de trône à Dieu lui-même. Mais par quelles marches mystérieuses les hommes montent-ils si haut? par quel ciment sont-ils unis aux pierres de l'Église? de quelle vertu doivent-ils être pénétrés pour mériter d'être choisis? On a beaucoup discuté parmi les hérétiques si la charité est nécessaire pour être membre de l'Église. Je laisse de côté cette controverse; ce qui est certain pour tous, admis par tous, c'est que la foi est nécessaire, c'est que nous n'appartenons pas à l'Église sans la foi. Prenez telle définition de l'Église que vous voudrez; il n'en est aucune qui ne suppose la foi dans les hommes qui en sont membres. Le docteur Wordsworth nous en fournit une extrêmement large. Il l'appelle quelque part société de ceux qui professent le nom de Jésus-Christ. Eh bien, professer le nom de Jésus-Christ, c'est encore professer la foi en Jésus-Christ, c'est croire en Jésus-Christ.

Donc l'Église ne peut être sans la foi, ni la vraie Église sans la vraie foi. Ce principe est impliqué dans la croyance de tous les hérétiques comme il est expressément professé par les catholiques. Nous ne saisissons les biens invisibles que par la foi; nous ne sommes unis que par les liens de la foi; nous ne participons aux sacrements que sous l'empire de la foi; il n'y a de vie dans l'Église que par la foi. La foi nous conduit à l'Église, nous introduit dans l'Église, nous révèle les trésors de l'Église, nous communique la vie de l'Église.

Mettez que la foi disparaisse de l'esprit d'un homme, cet homme s'éloigne de l'Église qui a la vraie foi : qu'une nation perde la foi, elle devient infidèle; que tous les hommes et toutes les nations perdent la foi, il n'y aura

plus que des hommes et des nations infidèles, il n'y aura plus d'Église.

Si donc l'Église existe, elle a la foi, et la foi véritable. Bien plus, il faut qu'elle ne l'ait jamais perdue. Le jour où elle la perdrait, elle cesserait d'être elle-même, elle cesserait d'exister. Or nous ne concevons pas que l'Église ait des intermittences dans son existence. Sa fondation a été non l'œuvre des hommes, mais l'œuvre de Dieu. Les apôtres prêchaient, mais Dieu agissait par eux. L'Église est une création plus merveilleuse que la création du monde et de l'homme. Mais de même que l'homme quand il meurt, n'a pas en lui le pouvoir de revivre et que sa résurrection constitue un miracle de premier ordre; de même l'Église, si elle venait à disparaître un instant, ne pourrait revivre que par le plus étonnant des miracles. Elle a été fondée par l'apostolat, les souffrances et la mort de Jésus-Christ; qui est-ce qui la fonderait une seconde fois?

Donc admettre que l'Église existe, c'est admettre que la vraie foi existe et que l'Église a été infaillible jusqu'à ce jour. Professer que l'Église continuera à exister, c'est professer qu'elle continuera à être infaillible. Jamais hérétique ne pourra échapper à cette logique. Professer une hérésie, c'est encore prétendre avoir la foi, c'est prétendre que l'on constitue l'Église. On se place en dehors de la véritable Église, cela est vrai ; mais on reconnaît le principe même, et l'on revendique l'infaillibilité pour le dogme que l'on professe, pour l'Église avec laquelle on le professe. Il n'en faut pas davantage pour que vous soyez forcé de convenir avec un profond penseur que « l'infaillibilité est la clef de voûte qu'attend le grand édifice, l'anneau par où la création est suspendue à l'infini. »

C'est ici que nous découvrons la grandeur de l'Église.

Elle n'est point une œuvre que Dieu a bâtie un jour et qu'il aurait ensuite abandonnée à lui-même. Il n'en agit pas plus cruellement avec elle qu'avec les autres œuvres de ses mains. Or il ne cesse point un instant de soutenir le monde dans l'espace et de conserver aux corps les forces qu'il leur a données en les créant. C'est lui qui donne à la plante la vie, et aux petits des oiseaux leur nourriture ; c'est lui qui fait graviter le monde par des forces aussi invariables et aussi inépuisables que sa volonté elle-même. Il n'est point semblable à l'homme qui fait aujourd'hui un travail et qui demain lui sera étranger. Et encore l'homme même ne se sépare pas entièrement de ce qu'il a produit. Plus une œuvre lui a coûté de peine, plus il s'y attache, et la nature met dans son cœur un amour irrésistible pour la famille qu'il a procréée. L'Église est l'œuvre de prédilection de Dieu, qu'il a fondée non point par une parole créatrice, mais au prix de ses sueurs, de son sang et de sa vie. L'Église est la grande famille de Dieu, et tous ceux qui deviennent enfants de Dieu le deviennent en elle et par elle. Et Dieu abandonnerait cette Église, et Dieu ne veillerait pas sur elle avec un amour au moins égal à l'amour naturel des parents pour leurs enfants?

Non seulement il veille sur elle, mais il est avec elle, il demeure avec elle, il la pénètre de son esprit, il la pénètre de sa divine présence. Allez, disait-il à ses Apôtres, instruisez les nations, baptisez-les au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et *voici que je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles.* C'est sur cette parole que l'Église est bâtie. Les Apôtres prêchaient, le Seigneur confirmait leurs paroles par les prodiges qui les accompagnaient. L'Église se propageait et le Seigneur était avec elle pour la répandre. L'Église vainquait le paganisme et le Seigneur était avec elle pour renverser

les idoles et mettre dehors le prince de ce monde. L'Église luttait contre les hérétiques, et le Seigneur était avec elle pour terrasser l'hérésie et séparer l'ivraie d'avec le bon grain. L'Église luttait contre les mauvaises passions de ses propres enfants, et le Seigneur était avec elle pour lui faire produire des fruits de sainteté et de vie. L'Église développait la science sacrée, et le Seigneur était avec elle pour l'éclairer de ses lumières. L'Église administrait les sacrements, et ces sacrements étaient eux-mêmes un signe certain et infaillible de cette présence toujours active, toujours vivifiante, source intarissable de lumière et de sainteté.

« Je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles. » Comment l'Église serait-elle sujette à se tromper ? Ce n'est point pour un temps qu'elle a reçu mission de prêcher, mais pour tous les temps ; c'est pour tous les hommes qu'elle a reçu la mission de baptiser. Que si Notre Seigneur a promis d'être avec l'Église enseignante et baptisante, il doit être jusqu'à la fin, avec elle pour l'assister dans cette double mission. Cette assistance ne signifierait plus rien, si elle ne préservait pas l'Église de l'erreur dans son enseignement, de la corruption dans les sacrements. Elle ne serait d'aucun secours pour l'Église, elle ne lui concilierait aucune autorité auprès des fidèles. Elle ne lui concilierait ni la certitude, ni l'efficacité. A quoi servirait-elle ?

Rien ne peut séparer l'Église d'avec Jésus-Christ. « Il a dit : Je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles. » Saint Paul demandait déjà qui nous séparera de l'amour de Jésus-Christ :« les tribulations, la faim ?... Rien ne pourra nous en séparer. » Nous avons pour l'Église une assurance sans comparaison plus grande que celle exprimée par saint Paul, car il en a donné sa parole, cette parole dont il a dit qu'elle durera encore

quand le ciel et la terre auront passé. Il prévoyait bien alors les luttes auxquelles l'Église serait en proie; il avait la vue anticipée de la rage avec laquelle l'enfer déploierait contre elle toute sa puissance, et néanmoins il dit qu'il sera avec l'Église enseignante. Les persécutions des princes et les ruses de l'hérésie n'étaient pas pour lui un mystère perdu dans les ténèbres de l'avenir, et il sera avec elle, dit-il, pendant toute la durée des siècles, jusqu'au moment que Dieu aura fixé pour la fin du monde, jusqu'au jour où les siècles auront fourni leur course, et après avoir tout consommé finiront par être consommés eux-mêmes.

C'est la présence de Jésus-Christ qui est la source de l'autorité de l'Église. Celui, dit-il, qui vous écoute m'écoute ; celui qui vous méprise me méprise. Mettons en face de cette parole la thèse anglicane que l'Église est faillible, et ne voyons-nous pas que c'est à Jésus-Christ lui-même que montera le reproche que l'Église a erré, que l'Église peut errer. Les princes de la terre regardent comme faites à eux-mêmes les injures qu'on fait à leurs représentants. L'Église aussi représente Jésus-Christ. Elle a de lui sa mission divine, mais plus que les représentants des princes terrestres, elle a droit au même respect que son Maître lui-même. Les princes ne sont avec leurs ambassadeurs que par leur autorité, J.-C. est avec l'Église par lui-même, par sa présence corporelle dans le Saint-Sacrement, par son esprit, sa grâce, sa vérité, son amour : « Voici, dit-il, que je suis avec vous ».

La mission de l'Église est donc une mission d'un genre tout extraordinaire. Le Sauveur nous permet d'entrevoir le mystère profond qu'elle renferme : « De même que mon Père m'a envoyé, dit-il, je vous envoie ». Nous remontons ainsi par-delà toutes comparaisons avec les choses terrestres jusque dans l'intimité du grand mystère

divin. La mission de Jésus-Christ par le Père a pour principe la procession divine elle-même. Elle repose sur l'identité de nature servant de base à la diversité des personnes. Procédant du Père, le Fils est un seul et même Dieu avec lui, et quand le Père l'envoie dans le monde, ils ne se séparent pas l'un de l'autre, le Fils demeure dans le Père et le Père dans le Fils, et le Fils peut en toute vérité dire aux hommes : Mon Père et moi nous sommes un. « C'est ainsi que je vous envoie. » Donc la mission de l'Église par le Sauveur nous montre que le Sauveur et elle ne sont qu'un. Cette mission n'est pas une séparation ; mais elle est l'indice d'une union indélébile pour les siècles. Le Sauveur disait : « Qui me voit, voit mon Père »; et l'Église pourra dire : Qui me voit, voit mon Sauveur et mon Maître Il épuise les comparaisons les plus touchantes pour nous faire comprendre cette union. L'Église est l'épouse et lui l'époux, et les époux terrestres qui ne seront qu'un dans une même chair ne seront qu'une faible image du grand mystère qui s'accomplit en Jésus-Christ et l'Église. L'Église est le corps et il est la tête : tout le corps vit par la tête ; ainsi et plus, l'Église vit par son chef Jésus-Christ. Nous ne le voyons point des yeux du corps, mais la prédication le rend visible à l'œil de la foi : « Jésus-Christ, nous dit l'Apôtre, a été crucifié sous vos yeux ». Images vives, saisissantes, qui nous apparaissent d'autant plus profondes et plus merveilleuses que nous les méditons davantage, mais qui ne peuvent nous faire comprendre encore toute l'intimité du mystère. Il faudrait pouvoir remonter jusqu'à la vision de Dieu même et de la génération éternelle du Verbe : « Comme mon Père m'a envoyé, ainsi je vous envoie ». Or nous ne pouvons qu'adorer cette volonté suprême du Sauveur.

Mais gardons-nous de lui manquer de respect en séparant ce qu'il a uni. Gardons-nous de croire que l'erreur

peut sortir d'un enseignement qu'il soutient par sa présence, qu'elle peut se trouver dans des paroles que nous devons recevoir comme siennes. Jaloux de la gloire de son Épouse comme de la sienne propre, il dit à son Église : « Qui vous écoute, m'écoute ; celui qui ne vous écoute pas doit être regardé comme un païen et un publicain. » Un protestant peut-il lire cette parole sans éprouver un frisson semblable à celui qui annonce les angoisses d'une agonie ? Lui qui prétend que l'Église peut se tromper dans son enseignement, et qui se croit autorisé à chercher la vérité dans la négation de cet enseignement, ne voit-il pas qu'il blasphème Jésus-Christ lui-même ; que c'est au Fils de Dieu qu'il fait le reproche d'erreur, qu'il va chercher la vérité en lui résistant ? Ne voit-il pas qu'il prétend par là s'élever non-seulement au-dessus de l'autorité, mais au-dessus de Dieu même ? Et n'entend-il pas retentir à son oreille comme un écho anticipé du jugement dernier, où tous les échos de la vallée du jugement, où toutes les voix des anges et des élus s'uniront à toutes les voix des démons et des réprouvés pour répéter avec le grand Juge cet anathème : « Que celui qui n'écoute pas l'Église soit regardé comme un païen et un publicain ! »

L'abbé Simonis.

L'INDEX EST-IL REÇU EN FRANCE

Poser cette question aurait sans doute, il y a vingt ans, attiré le ridicule sur son auteur. Le malencontreux questionneur se serait, pour toute réponse, entendu demander s'il était de son temps et de son pays. N'était-il pas reçu dans toutes nos écoles que l'Index, loi générale de l'Église, s'arrêtait cependant à nos frontières ? *Index non viget in Gallia.*

Mais voyez le revirement qui s'est produit dans la doctrine ! Aujourd'hui, poser la même question, n'est-ce pas s'exposer à scandaliser un grand nombre de lecteurs ? La clause si célèbre et si commode : *Non viget in Gallia*, a disparu de tous les livres, et personne ne songe à la faire revivre.

L'histoire de ce revirement de doctrine est instructive. Nous allons en placer les matériaux sous les yeux du lecteur. Il ne lui restera que le facile travail de les assembler et de conclure.

I.

Pour avoir la pensée intime de l'Église de France par rapport à l'*Index*, il faut rechercher quelle est la doctrine de l'épiscopat, des docteurs et du clergé. Or, voici les déclarations et les faits que l'histoire de ces dernières années a soigneusement enregistrés touchant la valeur des lois de l'*Index*.

I. Du coté de l'épiscopat, c'est la grande voix des évêques réunis en Conciles provinciaux. Tous n'ont pas, il est vrai, proclamé de la même manière la force obligatoire des règlements de l'*Index*. Les uns l'ont *implicitement* reconnue, quand ils ont déclaré recevoir toutes,

absolument toutes, les Constitutions Pontificales. Les autres ont *explicitement* et en termes exprès accepté et promulgué les règles mêmes de l'*Index*.

Écoutons les Conciles qui ont implicitement adhéré à la législation de l'*Index*:

Concile de Paris (an. 1849) : « Amplectimur omnes et singulas « Sanctæ Sedis Apostolicæ Constitutiones dogmaticas, *uti et illas quæ « universam Ecclesiæ disciplinam respiciunt, specialiter quæ a con- « clusione Concilii Tridentini usque in hodiernam diem prolatæ et « promulgatæ sunt*. Declaramus etiam ac docemus eas sæculari san- « ctione non indigere, ut tanquam norma credendorum et conscientiæ « regula ab omnibus suscipiantur. »

Concile de Rennes (an. 1849) : « Summorum Pontificum Con- « stitutiones dogmaticas omnes, *illas præsertim quæ his ultimis tem- « poribus prodierunt*, accipimus, *sicuti et Constitutiones quæ univer- « salem Ecclesiæ disciplinam* respiciunt illis nos subjicientes ea, qua « par est, filiali obedientia. Profitemur enim et declaramus eas absque « sæculari sanctione esse pro omnibus obligatorias tanquam creden- « dorum normam et conscientiæ regulam. »

Concile de Lyon (an. 1850) : « Proprio jure, et absque ulla a « temporalibus potestatibus dependentia, decreta facit (Summus Pon- « tifex) circa fidem, mores, *et Ecclesiæ disciplinam, quibus omnes « christiani corde et animo subjici debent*. Est supremus Judex, ad « quem majores et difficiliores causæ omnium Ecclesiarum definiendæ « referuntur. Nos itaque, *his principiis adhærentes*, Apostolicis Con- « stitutionibus specialem assensum renovandum duximus, quibus a « Pio VI ad Pium IX, omnes Summi Pontifices errores damnaverunt « recentiores. »

Concile de Clermont (an. 1850) : « Quæcunque igitur credenda, « *quæcunque servanda decernit Summus Pontifex*, hæc credenda et « *servanda amplectimur ;* quæ damnat et respuenda judicat, hæc dam- « namus et respuimus ; declarantes insuper sanctione quavis potestatis « civilis nullatenus indigere Apostolicas Constitutiones tum dogmaticas, « tum disciplinares. »

Voilà donc quatre Conciles qui reçoivent purement et simplement toutes les constitutions apostoliques, soit qu'elles regardent le dogme, soit qu'elles concernent la discipline. Ils font une mention spéciale des Constitutions apostoliques publiées postérieurement au Concile de Trente, et d'une manière plus directe contre les erreurs et les dangers modernes. De quel droit excepterait-on les décrets de l'*Index* d'une acceptation aussi absolue ? Est-ce que, à cause même de leur importance, ils ne viennent pas en première ligne dans le Bullaire des Papes ? Nous savons tel évêque qui a cru n'avoir pas besoin d'autre loi que de semblables décrets, pour être obligé à reprendre la liturgie romaine dans son diocèse. Serait-ce illogique de tirer une semblable conclusion par rapport à l'*Index* ?

Mais écoutons la déclaration plus expresse et plus catégorique des autres Conciles :

Concile d'Albi (an. 1850) : « Decreta quibus Summi Pontifices in « universa Ecclesia, et episcopi in sua quisque diœcesi, hujusmodi li- « brorum lectionem, retentionem vel impressionem prohibent, *in con- « scientia obligant etiam clericos. Nullus ergo prohibitos libros legere « et retinere præsumat, nisi adsit necessitas et a competente auctori- « tate obtineatur licentia.* »

Concile de Toulouse (an. 1850) : « Cæterum *quoad libros vetitos « serventur Apostolica decreta de impetranda a Romano Pontifice li- « centia eos retinendi ac legendi.* »

Concile de Bordeaux (an. 1850) : « Pariter *libros a Sancta Sede* « vel ab ordinario *damnatos et vetitos nemo legere præsumat.* »

Concile d'Auch (an. 1851) : « Prohibemus omnes libros qui contra « doctrinam catholicam vel bonos mores manifeste scripti digno- « scuntur, *maxime eos qui a Sancta Sede* vel ab ordinario *prohibiti « fuerint.* »

Concile d'Avignon (an. 1849) : « Fideles sæpius moneant rectores « animarum, *legibus Ecclesiæ gravissimis prohibitum* esse ne legan- « tur, emantur, retineantur libri a Sede Apostolica damnati. »

Concile de La Rochelle (an. 1853) : « Declaramus insuper non posse « sine scandalo ac detrimento animarum, nec sine injuria et con-

« temptu Sanctæ Sedis prædicari, quæ omni data occasione aliqui « palam prædicant de Sacris Congregationibus Romanis, *quodque im-* « *primis de Sacra Congregatione Indicis librorum prohibitorum* « *dictitant : Ejus nempe decreta a Summo Pontifice probata nullius* « *apud nos esse valoris et roboris* : cui temeritati, etc. »

Concile de Sens (an. 1850) : « Sed propter improbitatem temporum, « cum has sapientissimas sanctæ Matris Ecclesiæ leges (circa lib. pro- « hibit.) urgere nullatenus in promptu sit, facilius ad observationem « quam ad imperium inclinantes, omnes Christi fideles exhortamur, « etc. »

Concile de Reims (an 1857) : « *Cæterum serventur regulæ Sacræ Congregationis Indicis.* »

Nous n'avons point sous les yeux les actes du Concile d'Aix, mais nous croyons nous souvenir que le métropolitain de cette province ecclésiastique s'est une fois appuyé sur les prescriptions dudit Concile pour presser la destruction des livres prohibés.

On le voit, la pensée des conciles d'Albi, d'Avignon, d'Auch, de Bordeaux, La Rochelle, Reims, Sens et Toulouse, est aussi claire que possible. L'expression n'en est pas chez tous énergique à un degré égal ; mais, chez aucun, elle ne peut prêter à l'équivoque : à la lecture des décrets ci-dessus rapportés, chacun reconnaît que nos Prélats ont voulu témoigner aux règles de l'Index plus que de la déférence ; ils les ont reconnues pour donner au Pontife suprême un gage d'obéissance et de subordination.

En vain, essayerait-on de diminuer la force de ce témoignage de l'épiscopat français, en disant que c'est à Rome et non pas en France qu'ont été faites les déclarations des Conciles provinciaux si triomphalement invoquées par nous. Il est vrai, nous l'accordons sans peine à ceux qui, avec les auteurs du trop fameux *Mémoire sur le Droit coutumier*, croient trouver là une objection sérieuse ; il est vrai que quelques-uns des textes par nous allégués, mais non pas tous, sont le fruit de la révision romaine. Que s'ensuit-il contre nous ? Rien, absolument rien ! Il reste toujours que les Prélats français n'ont pas protesté contre les additions ou corrections faites à Rome.

Il les ont donc approuvées; et en les notifiant aux fidèles il les ont par là même données comme la pensée propre du corps épiscopal.

Que si nous voulions étudier l'épiscopat français dans ses membres pris séparément, il ne serait pas mal aisé de retrouver dans les paroles et les actes de nos évêques la complète reconnaissance des règles de l'*Index*.

Pourquoi, à peine condamnée, la Théologie de Bailly a-t-elle été immédiatement bannie de nos séminaires, où depuis de longues années elle régnait en souveraine?

Pourquoi plusieurs de nos Prélats ont-ils invoqué l'autorité de la S. Congrégation de l'Index contre des prêtres qui ne voulaient pas faire à l'autorité épiscopale le sacrifice de leurs méchants écrits?

Pourquoi tant de consultations en Cour de Rome touchant les règles de l'Index?

Non, il est manifeste que la conduite de nos évêques est, dans son ensemble, une proclamation incessante de l'*Index* et de ses règles. Sans doute les prélats français ont à cœur de réjouir le Père commun *et de lui faire plaisir:* le mot a été dit. Mais, dans leur conduite, il y a plus que cela. Le seul désir de plaire au Pape est insuffisant pour motiver, de la part d'un aussi grand nombre de Prélats, leur soumission entière à une législation compliquée, dont les prescriptions parfois gênantes ne lieraient pas la conscience. Nos évêques *obéissent* à l'*Index*, parce qu'ils le croient strictement obligatoire.

« L'*Index*, disait M. Darcimoles, archevêque d'Aix, dans son man-
« dement de Carême de l'an 1856, l'*Index*, c'est-à-dire le catalogue
« des livres défendus, est fait pour la France comme pour les autres
« nations. ... L'obligation d'écouter les ministres de Jésus-Christ
« comme Jésus-Christ lui-même, ne serait-elle pas illusoire, si chaque
« contrée pouvait invoquer un privilége contre le Chef suprême de
« l'Eglise, lorsqu'il condamne un livre comme opposé à la saine doc-
« trine ou aux bonnes mœurs? »

Qui ne connaît l'Instruction pastorale de Mgr Baillès, alors évêque de Luçon, sur l'*Index* (1852), œuvre vraiment magistrale et qui ne laisse plus rien à dire de nouveau sur la matière? Nous y renvoyons le

lecteur : il y verra comment l'*Index* est envisagé par l'épiscopat français.

II. A côté de nos Évêques s'élève LE CLERGÉ. Interrogeons-le à son tour touchant la valeur qu'il attribue à l'*Index* Romain.

Or, il nous répond par ses actes.

Bibliothèques soigneusement expurgées; — l'*imprimatur* généralement demandé en faveur des publications cléricales; — fréquentes supplications adressées à Rome pour en obtenir la faculté de lire les livres défendus : — ne sont-ce pas là autant de faits qui accusent la reconnaissance d'une valeur *obligatoire* dans les règles de l'*Index*?

La chose est tellement peu douteuse, que les tribunaux civils croient devoir compter avec cette appréciation du clergé. Le 11 octobre 1852, le tribunal de commerce de la Seine déclarait, à propos de l'*Histoire de l'Église de France*, de l'abbé Guettée, « que la mise à l'Index par le « Saint-Siége d'un ouvrage ecclésiastique français, destiné à des ecclé- « siastiques, est une cause suffisante de résiliation des conventions « survenues entre l'éditeur et l'imprimeur pour la publication de cet « ouvrage. »

III. Adressons-nous enfin aux DOCTEURS FRANÇAIS, et consultons l'enseignement de nos écoles ecclésiastiques touchant l'*Index* et ses règles.

Les auteurs qui se partagent aujourd'hui l'enseignement de la morale et du droit canon dans nos séminaires, sont : Son Éminence le Cardinal Gousset, MM. Icard, Maupied, Craisson, le P. Gury, les auteurs de la *Théologie de Toulouse*, et l'auteur anonyme d'un ouvrage en 2 vol. intitulé *Institutiones Juris publici et privati* (auctore R. de M.). Nous ne devons pas omettre Scavini, que plusieurs évêques ont donné à leurs séminaristes comme auteur classique; pas plus que M. l'abbé D. Bouix, dont les ouvrages, trop volumineux pour être élémentaires, n'en sont pas moins consultés presque partout avec le plus grand fruit. Voilà bien, sauf erreur, le catalogue complet des auteurs qui président à l'enseignement du droit canonique en France (1).

(1) Si nous n'avons pas cité Mgr Bouvier, c'est que le vénérable Prélat est mort sans avoir dit son dernier mot sur sa théologie. On sait qu'après la mise à l'*Index* de la théologie de Bailly, Mgr Bouvier désira soumettre son propre ouvrage à la censure de théologiens romains. Malheureu-

Or, que disent-ils ?

1° Mgr Gousset. Après avoir, comme tant d'autres, supposé que l'*Index* a perdu en France sa force obligatoire (voy. sa *Théologie morale*, édit. de 1846), l'éminent auteur a formellement reconnu depuis la vérité de la thèse opposée.

« Quelle qu'ait été l'ancienne jurisprudence canonique plus ou « moins suivie dans l'Église gallicane, relativement aux décrets de la « Sacrée Congrégation de l'Index, *on doit regarder ces décrets comme « obligatoires*. On ne peut invoquer aucun usage, aucune coutume qui « nous affranchissent de cette obligation : on ne prescrit pas contre les « prérogatives du Saint-Siége, ni contre ceux des actes dont le Pape « ne peut se dispenser. Tels sont ceux par lesquels il se croit obligé, « comme Chef de l'Église universelle, de prévenir les fidèles contre le « danger des mauvaises doctrines. » (*Observations sur un Mémoire adressé à l'épiscopat*, p. 27.)

« Qu'on ne dise point que les décrets de la Congrégation de l'Index, « bien qu'ils soient moralement obligatoires, comme on en convient « assez généralement aujourd'hui, même parmi nous, ne sont pas « reçus et reconnus en France comme strictement obligatoires sous le « rapport disciplinaire, c'est-à-dire, en ce qui regarde les peines « canoniques; *car les Papes veulent et ordonnent, comme ils ont tou- « jours voulu et ordonné que ces décrets soient inviolablement et inva- « riablement observés, sous les peines contenues dans les règles de l'In- « dex, nonobstant les usages et coutumes contraires, quelque anciens « qu'ils soient.* » (*Exposition des principes du droit canonique* p. 146.)

2° L'auteur des *Institutiones Juris canonici publici et privati* (R. de M.) ouvrage approuvé par Mgr Parisis, évêque d'Arras, de si regrettée mémoire :

sement, il craignit de porter à son éditeur un préjudice trop notable, s'il faisait droit à toutes les observations de ses réviseurs. Il se contenta donc de faire disparaître ce qui semblait trop se rapprocher des propositions qui avaient déplu dans Bailly; et en attendant, il adressa une circulaire à ses collègues dans l'Épiscopat, pour les prévenir que l'édition de 1853 n'était pas définitive, et qu'il préparait beaucoup mieux que cela. Par malheur, la mort ne lui permit pas d'achever le travail qu'il préparait.

« Interea legem Indicis librorum prohibitorum obligare *etiam in Gal-*
« *liis*, confirmant nova monumenta quæ post primum tomum nostrum
« prodiere. » (T. 2, p. 535.) A l'appui de son assertion, l'auteur cite immédiatement quelques-uns des conciles provinciaux que nous avons nous-mêmes indiqués.

3° M. Icard, professeur au séminaire de Saint-Sulpice :

« Regulæ *Indicis* et decreta S. Congregationis habent per se ubivis
« locorum vim directivam simul et obligatoriam in omnes Christi
« fideles..... Horum decretorum rigorem paulisper temperari in non-
« nullis regionibus, ob diuturnam praxim et præsumptam tolerantiam
« S. Sedis, existimant plures doctores non minimi quidem nominis.....
« etsi non eodem sensu singuli suam mentem aperiant.....

« *Communiter, et merito quidem, ceteri theologi, nulla supposita*
« *exceptione, tuentur vim obligatoriam decretorum S. Congrega-*
« *tionis..... Animadvertendum est patronos primæ opinionis inniti*
« *non posse argumento ex consuetudine, quantumvis longæva, suæ*
« *regionis deducto, ut suam sententiam asserant ;* siquidem decreto
« apostolico inserto in libro Indicis, statuitur regulas et decreta ser-
« vanda fore, *non obstantibus..... usibus, et consuetudinibus etiam*
« *immemorabilibus, cæterisque in contrarium facientibus.* » (*Prælectiones juris canonici*, t. 1, p. 149 et 150, 1re édit.)

La France n'est pas nommée ; et toutefois peut-on dire plus clairement que la France est, comme les autres pays, soumise aux lois de l'Index ? — L'auteur passe en revue nos derniers conciles, et il conclut :

« Hæc quæ ex decretis conciliorum provincialium collegimus,
« sollicitudinem venerabilium antistitum nostrorum ostendunt, ac
« simul indicant conclusionem practicam quæstionis, seu quid nobis in
« re tanti momenti servandum sit. Tametsi concilia allegata non eodem
« modo, quoad nonnullos articulos, disciplinam pro suis provinciis
« explicaverint, cuncta tamen eo conducunt ut serventur leges canonicæ
« quantum sinit ratio temporum, et ut exhibeatur reverentia debita
« decretis pontificiis ; quod et nos singuli exemplo promovere, et
« cæteris, omni studio, qua monitis qua suasionibus sollicite inculcare
« debemus. » (*Ibid.* p. 152 et 153.)

4° M. MAUPIED. Dans son *Juris canonici universi compendium*, il décrit la législation de l'Église touchant les livres prohibés, sans laisser même soupçonner que la France puisse être à cet égard l'objet de quelques modifications. L'auteur est d'ailleurs conséquent avec lui-même. Après avoir posé en principe que, par suite de la Bulle *Qui Christi Domini*, la nouvelle Église de France n'a hérité d'aucune coutume de l'ancienne Église gallicane, il fallait de toute rigueur admettre que les prétendus usages d'autrefois par rapport à l'*Index* ne sont plus admissibles aujourd'hui. Pour le dire en passant, nous ne pensons pas qu'il soit nécessaire d'admettre une proposition aussi absolue ; et il nous semble voir quelque exagération dans la thèse du complet anéantissement de toutes les anciennes coutumes. — Mais poursuivons.

5° M. CRAISSON.

« Plures nostri etiam contendunt quod censuræ a Congregatione « Indicis latæ non incurrantur in Gallia. Et quidem si dicere volunt « illas censuras non posse incurri in Gallia propter nostras prætensas « libertates, illud est certe erroneum, cum nullibi per quasvis liber- « tates possit ligari suprema Sedis Apostolicæ potestas. Sed si intendant « duntaxat affirmare, illas censuras de facto, tolerante S. Sede, in « Gallia non incurri, an talis opinio sit omnino damnanda usquedum « de ea Papa pronunciaverit, non auderemus dicere, quamvis affir- « mantiores videantur Card. Gousset et D. Bouix. » (*Manuale totius iuris canonici*, t. 1, n° 765, 2e édit.)

M. Craisson ne pousse-t-il pas trop loin la réserve et la modestie ? c'est ce que nous n'avons pas à examiner. Toujours est-il que le savant canoniste n'affirme point que l'*Index* n'oblige pas en France ; et nous voilà déja bien loin du fameux *Non viget* d'autrefois.

6° Le P. GURY après avoir, lui aussi, payé son tribut aux idées reçues, enseigna que l'Index ne nous atteignait pas, nous autres Français : *Index non viget in Gallia*. Voyez la première édition de son célèbre *Compendium* (1851). Dans les éditions subséquentes, le P. Gury crut devoir modifier notablement la doctrine touchant la valeur obligatoire de l'Index en France, et voici ce que porte la 16e et dernière édition de son livre (1865) :

« An lex Indicis in Gallia urgeat? — Resp. Hac de re non omnes « conveniunt. Affirmant alii ;.... negant autem alii..... *Verum, quid-« quid in antecessum dixerint non pauci Galliæ theologi, nunc am-« plius dubitandum esse non videtur, propter non ambiguas Pii IX « declarationes. Pontifex* enim non tantum suasionibus usus est ut « Galliæ episcopos induceret ad leges Indicis recipiendas, *sed etiam « tantam auctoritatem præ se tulit, ut nemini deinceps liceret affir-« mare legem Indicis in Gallia non vigere.* » (T. 2, n° 986.)

7° Les nouveaux éditeurs de la *Théologie de Toulouse* :

« Certum est autem regulas Indicis et decreta Sacræ Congregationis « habere *per se* ubivis locorum *vim directivam simul et obligatoriam « in omnes Christi fideles*..... Horum quidem decretorum rigorem « paulisper temperari in nonnullis regionibus, ob diuturnam praxim « et præsumptam tolerantiam S. Sedis, existimant plures doctores « non minimi nominis, etsi non eodem sensu singuli suam mentem « aperiant ; *sed communiter cæteri theologi stant pro vi obligatoria « decretorum Sacræ Congregationis*..... In hoc sensu responderunt « recentioris ævi SS. Pontifices, nempe ut serventur, quantum mora-« liter fieri potest, regulæ indicis et prohibitiones S. Congregationis, « non obstante consuetudine in contrarium invecta : adeo ut, etiamsi « non prematur ubique executio decretorum *ad litteram*, sed aliquid « toleretur in ea parte, ob conditionem temporum, nec urgeantur « pœnæ canonicæ, vim nihilominus retineat legislatio canonica, quæ « est tanti momenti ad fovendam integritatem fidei et morum (1). Ideo « concilia provincialia recens in Galliis habita plura statuerunt aut de-« claraverunt eodem sensu..... » (*Compendiosæ institut. theologicæ ad usum seminarii Tolos.*, tract. de Decalogo, t. V, p. 490. Edit. 8, 1862.)

8° Enfin, il nous paraît inutile de transcrire M. l'abbé Bouix.

(1) Nous prions le lecteur de donner une attention spéciale aux paroles de la Théologie de Toulouse. Rien de plus vrai que la distinction faite entre l'exécution de la loi *ad litteram*, et l'application des règles moyennant quelques adoucissements exigés par la force des circonstances présentes. Il faudra s'en souvenir dans l'application des régles de l'*Index*.

Chacun devine dans quel sens il traite la question si l'*Index* est obligatoire en France. Le lecteur pourra consulter son traité *de Curia Romana.*

Quant à Scavini, auteur italien, il parle de l'*Index* comme d'une loi générale qui atteint les fidèles de tous pays, et ne fait aucune exception. Toutefois, afin d'éviter toute méprise, les éditeurs français de Scavini ont, à l'endroit où se pose la question des mauvais livres, ajouté de longues notes pour établir que l'*Index* est obligatoire chez nous. C'est précisément cette édition qui a cours dans les séminaires où l'on étudie l'ouvrage du savant théologien piémontais. (Paris, 4 vol., chez Lecoffre.)

IV. Le lecteur a donc sous les yeux le tableau fidèle de l'enseignement actuel de nos écoles. Il sait maintenant ce que nos évêques permettent ou ordonnent d'enseigner à leurs clercs touchant l'*Index.* Il a entendu les décrets de l'épiscopat réuni en conciles provinciaux. Il a pris connaissance de la manière pratique de procéder des Prélats et de leurs prêtres. A lui de prononcer et de dire si l'*Index* jouit actuellement parmi nous d'une force obligatoire. Le doute à cet égard est-il seulement possible ?

Quoi ! les laïques, même les moins coupables d'ultramontanisme, n'attestent-ils pas hautement la valeur obligatoire de l'*Index* ? Nous citions tout-à-l'heure une sentence du tribunal de commerce de la Seine. Citons des faits d'un autre genre. Qui ne sait les vives préoccupations qui ont tourmenté plus d'un auteur célèbre, lorsque la condamnation de l'*Index* a frappé ou menacé de frapper leurs ouvrages ? Or, que ces Messieurs aient ou non sincèrement respecté les décisions de l'*Index* ; il importe peu. Toujours est-il qu'ils ont cru la popularité de leurs livres sérieusement compromise auprès des fidèles. Et comment cela ? si ce n'est qu'ils croyaient à une prohibition réputée sérieuse et obligatoire par les lecteurs de leur pays.

V. Mais, dira-t-on, puisque l'*Index* est aujourd'hui réputé obligatoire chez nous, pourquoi tant d'hésitations, d'incertitudes et même de transgressions, à ce sujet ? Pourquoi tant de livres prohibés occupent-ils encore leur place dans la bibliothèque de plus d'un fidèle chrétien ?

Hélas ! il n'est que trop vrai. Les règles de l'*Index* ne sont pas encore observées chez nous avec l'exactitude qu'elles réclament. Un trop grand nombre de mauvais chrétiens les foulent ouvertement aux pieds, et parmi les hommes craignant Dieu il en est encore qui oublient trop souvent de leur donner toute l'extension qu'elles comportent. Faut-il pour cela dénier la valeur obligatoire de l'*Index* ? Assurément non. Reconnaître la force d'une règle, et en connaître toute l'étendue, surtout en faire la parfaite application pratique, sont en effet choses tout-à-fait différentes. L'Église de France, c'est-à-dire les évêques et le clergé français, admettent l'*Index* : les fidèles eux-mêmes, quoique d'une manière moins explicite, l'admettent aussi : c'en est assez pour affirmer notre thèse. Mais on hésite sur la portée d'une règle ; on retient encore un livre que l'on croit exempt de toute condamnation, tandis qu'il est sous le coup de la censure ecclésiastique : quoi d'étonnant ? De pareilles erreurs arrivent tous les jours par rapport aux lois dont la force obligatoire est la moins contestée. S'il nous est permis de l'avouer en toute simplicité, nous trouvons merveilleux que l'*Index*, qui a fait sa réapparition chez nous depuis à peine vingt ans, ne soit pas plus mal compris et observé. Encore un peu de temps, et cette salutaire législation sera aussi populaire dans notre pays qu'elle y était jadis décriée. Que les professeurs dans les séminaires, que les auteurs dans leurs livres, que les membres du clergé dans leurs conférences s'occupent fréquemment de l'*Index* et de ses règles ; bientôt, on peut le croire, s'évanouiront toutes les incertitudes qui étonnent nos contradicteurs (1).

VI. Mais voici une objection d'un autre genre, et d'une toute autre gravité. En fait, dit-on, l'*Index* avait perdu chez nous sa valeur obligatoire. La coutume l'avait abrogé. Dès lors plus de censures encourues par suite des violations des règles de l'*Index* ; par là même plus de réserve au Souverain Pontife pour l'absolution des dites censures.

(1) L'application des règles de l'*Index* est une œuvre qui demande de la dextérité et de la prudence. On consultera avec fruit le dispositif qui termine la remarquable instruction pastorale de Mgr l'Évêque de Luçon, citée plus haut. Rien de plus sage que les prescriptions du savant Prélat.

Or, ni les conciles provinciaux ni les évêques n'ont eu le droit de ressusciter une *loi générale* que la coutume avait abolie. Libre à eux de faire une législation calquée sur celle de l'*Index*, à la bonne heure ; mais ils n'ont jamais pu vouloir ériger leurs décrets en *loi papale*. En sorte que les décrets ainsi promulgués ont tout au plus consacré un *Index* diocésain ou provincial, nullement l'*Index* romain, qui est celui dont il est question. Dès lors plus de censures réservées au Pape ; dès lors aussi nulle autorité reconnue aux décrets de la Sacrée Congrégation.

Telle est l'objection que nous avons entendu formuler à peu près de la sorte, et que nous croyons devoir discuter avec un soin particulier.

II.

Oui, sans doute, la coutume légitime abroge la loi, qui dès lors ne peut revenir à l'existence qu'en vertu d'une force égale à celle qui l'avait produite. S'il était démontré que l'Index avait réellement perdu chez nous sa valeur obligatoire par suite d'une coutume légitime, nous serions les premiers à reconnaître l'impuissance des conciles provinciaux à la lui restituer, et nous exigerions l'intervention directe du Chef suprême de l'Église pour le constituer de nouveau en loi.

Mais en est-il ainsi?

I. Remarquons tout d'abord qu'il faut écarter l'assertion fort gratuite de certains auteurs soutenant que l'*Index n'a jamais été reçu en France*. L'on a trop souvent démontré le contraire pour que nous n'ayons pas le droit de passer outre. Toutefois, nous croyons opportun de rappeler sommairement les preuves de ce fait ; plus d'un lecteur nous en saura gré.

L'Index fut reçu en France par tous les Conciles provinciaux qui suivirent la clôture du Concile de Trente. Que l'on parcoure les actes des Conciles de Rouen (1581), Tours (1583), Bordeaux (1583), Bourges (1584), Aix (1585), Toulouse (1590), Avignon (1594), Narbonne (1609), Bordeaux (1624). Impossible, à coup sûr de trouver nulle part une promulgation moins équivoque de l'Index romain(1).

(1) Consulter à ce sujet l'*Instruction pastorale de Mgr l'évêque de Luçon*, ou bien encore l'ouvrage de M. Bouix *de Curia Romana*.

Bien plus, les décrets des conciles français ne restèrent pas à l'état de lettre-morte. Ils furent scrupuleusement observés pendant une grande partie du XVIIe siècle, comme le prouve le mouvement que se donnent parfois les évêques de France pour faire mettre à l'*Index romain* certains ouvrages, et les démarches quotidiennes d'un grand nombre de fidèles pour obtenir en Cour de Rome des permissions et dispenses relatives aux livres prohibés. Le cardinal Albizzi, qui fut si longtemps la lumière du Saint-Office, écrivait vers le milieu du XVIIe siècle : « *Et certe* Galli, Germani et Angli timoratæ conscientiæ *quo-* « *tidie a SS. D. N. in Congregatione S. Officii quæ habetur coram* « *Sanctitate Sua petunt et obtinent licentiam legendi* prædictos libros « etc... » (*de Inconstantia in fide*, c. 30.)

Ce qui ne veut pas dire que la loi de l'Index n'éprouvait jamais ni fausse interprétation, ni violation : quelle loi échappe à de pareils dangers? et de fait, le cardinal constate des transgressions. Mais enfin le principe était admis, et suffisamment consacré par la pratique; si bien que nous pouvons et devons affirmer le fait *que l'Index a été jadis reçu en France.*

II. Quant à la *coutume*, nous ne croyons pas qu'il soit plus facile de la constater. A-t-elle jamais existé? A-t-elle jamais eu les conditions requises pour une coutume *véritable* et *légitime*? — Questions difficiles, auxquelles il faut cependant donner une réponse nette et satisfaisante, avant d'argumenter contre la loi au moyen de la coutume contraire.

III. 1° *A quelle époque s'est formée la coutume contraire à l'Index.*

Elle n'existait pas au commencement du XVIIIe siècle (1). Le cardinal de Bissy invoquait à l'appui de la bulle *Unigenitus* contre Quesnel,

(1) Il faut bien convenir que depuis la fin du XVIIe siècle, la violation des règles de l'Index en France est allée toujours croissant. Cependant ces déplorables transgressions n'avaient point encore amené dans l'esprit des prélats et du clergé la persuasion arrêtée que l'*Index* était désormais aboli chez nous. Tout autrement arrêtée était cette conviction à l'égard de plusieurs points de discipline, par exemple *l'absolution de l'hérésie occulte.* On avait tort sans doute : mais enfin voilà qui accuse une différence notable dans la conduite du clergé par rapport à l'*Index.*

les décrets des conciles provinciaux de la fin XVIe siècle. (*Traité théologique* etc., t. 2, p. 514 et suiv. Paris 1722.)

Le concile d'Embrun, assemblée en 1727 contre le malheureux évêque de Senez, Soanen, rappelle, et au besoin renouvelle les antiques prescriptions: « Priorum conciliorum vestigiis inhærens declarat hæc sancta « synodus, omnes qui prohibitos libros seu libellos, et præsertim adversus « præfatas constitutiones Apostolicas recens vulgatos, tam scriptos « quam typis editos, legere, describere aut apud se retinere ausi fuerint, « excommunicationis vinculo esse innodatos. » Si le concile d'Embrun marche sur les traces des conciles précédents, il invoque donc comme eux les règles et les censures de l'Index romain.

Enfin, Noël Alexandre affirme positivement que l'*Index* n'avait point encore perdu sa force au commencement du XVIIe siècle. Dans sa *Theologia dogmatica et moralis* (2 vol.-in fol. Paris, 1703), ouvrage qui, à plus d'un titre, doit plaire aux rigoristes et aux gallicans, Noël Alexandre pose la règle suivante relativement aux mauvaises lectures :

« REGULA XXV. *Qui libros hæreticorum de Religione tractantes,* « *atque hæretica dogmata continentes et propugnantes legunt* ABSQUE « LICENTIA AUCTORITATE SEDIS APOSTOLICÆ CONCESSA, *in lethale* « *peccatum et excommunicationem incurrunt.* » (T. II, lib. IV, *de Decalogo*, pag. 589.)

Mais, du moins, la coutume contraire à l'Index ne s'est-elle pas établie à la fin du XVIIIe siècle ?

Collet l'affirme. (*Institutiones theolog.*, tract. de Decalogo, c. 1, art. 1 *de Fide.*)

D'un autre côté, le rédacteur des *Conférences d'Angers*, qui est d'ordinaire si exact à relever les points de droit commun en contradiction avec nos usages, ne mentionne point l'*Index*. Dans la conférence onzième sur les *censures*, il énumère les excommunications papales désormais abrogées en France ; et cependant les censures de l'*Index* ne figurent pas parmi les douze cas tombés en désuétude.

Nous nous demandons, à notre tour, quelle est la portée des expressions si souvent employées par nos évêques, même dans les derniers temps, lorsqu'il s'est agi de prohiber les mauvais livres : *sous les peines*

de droit. A quel droit peut-on renvoyer, sinon au droit commun ; et le droit commun, en fait de livres, qu'est-ce autre chose que l'*Index* et la Bulle *in Cœna Domini*?

Restent les prévarications des premières années du siècle présent. Or, qui pourrait, qui voudrait, sur ce seul fondement, asseoir la réalité de la coutume en question?

Donc, concluraient certaines gens, il est faux que l'*Index* ait au siècle dernier été aboli en France, par l'usage contraire. Nous serons plus modeste et nous dirons : le fait d'un usage contraire qui au siècle dernier aurait prescrit contre l'*Index* est au moins fort douteux. On ne peut donc élever là-dessus aucune argumentation solide.

IV. Au surplus, consterait-il du fait de l'usage contraire, il resterait encore à examiner

2° *Si la coutume qui est en cause a été raisonnable et revêtue des conditions nécessaires à sa légitimité.*

Grosse question, en vérité. Les canonistes, même ultramontains, ont beaucoup disputé là-dessus, et quelques-uns d'entr'eux ont prononcé en faveur de la coutume contre l'Index, sans que néanmoins leur bénigne décision puisse profiter aux gallicans. Il nous semble impossible, en effet, de la concilier avec les principes que les auteurs gallicans professent sur la coutume.

« Quod si princeps, dit Collet, legem statuendo prohibuisset ne ulla « contra eam unquam prævaleret consuetudo, lex non abrogaretur sola « consuetudine, quia princeps perpetuo resistere censetur. »(Op. cit., *de Legibus*, c. 7.)

« Si cependant, dit l'auteur du *Rituel de Toulon*, si cependant les « termes de la loi proscrivaient d'avance toute coutume à venir, une « coutume qui s'introduirait n'aurait point de prise sur la loi, parce « que cette coutume manquerait d'une des conditions de sa validité, « qui est le consentement du législateur. » (Instruct. sur le *Rituel de Toulon*, 1778.)

« Au fond, ajoutent les rédacteurs des *Conférences d'Angers*, il est « très-rare, surtout en matière ecclésiastique, qu'une coutume con- « traire aux lois soit appuyée sur des motifs assez solides et assez con-

« sidérables pour pouvoir les abroger. » (*Des Lois*, confér. XIe.)

Or, sans obliger les gallicans à déduire ici la haute gravité des motifs qu'ils peuvent avoir de légitimer une coutume contraire à l'*Index*, ne sont-ils pas forcés de convenir que le législateur a protégé son œuvre par une déclaration qui défie d'avance toute coutume à venir?

Mais n'entrons pas dans la discussion. Il reste toujours vrai que la question de *droit*, à savoir, *si la coutume peut raisonnablement prescrire contre l'Index*, demeure douteuse et non définie.

Donc, ici encore, absence de fondement solide pour élever une objection.

V. Or, en présence de pareilles incertitudes, à qui appartenait-il de prendre un parti et de rendre une décision? Les évêques n'avaient-ils pas autorité pour examiner si la coutume alléguée était suffisamment fondée *en fait* et *en droit?* Ils l'avaient sans doute, et moins que personne, les gallicans peuvent le leur contester. Nos évêques en ont usé dans leurs conciles; ils ont déclaré que les faits contraires n'étaient ni assez constants, ni assez significatifs; ils ont cru qu'à raison même de son importance la matière échappait à toute coutume opposée; et ils ont solennellement proclamé que pour avoir été mal obéie la loi n'avait nullement perdu de son autorité. Voilà le sens et la portée de nos Conciles provinciaux. En quoi donc ont-ils excédé ?

III.

Pourquoi l'épiscopat français n'a-t-il pas eu plus tôt la facilité de faire cette déclaration solennelle! Si nos évêques n'eussent été au siècle dernier entravés par les usurpations anticatholiques et toujours croissantes des Parlements; si leur voix eût pu se faire entendre en toute liberté par les instructions pastorales et dans les conciles, l'irréligion et l'impiété auraient-elles pu causer les tristes ravages que l'histoire raconte et que nos yeux désolés contemplent tous les jours? Un grand prélat, Mgr George, évêque de Périgueux, le disait dans son instruction pastorale du 29 juin 1854.

« La religion et la société eussent trouvé dans l'*Index* une digue à

« ce torrent dévastateur : mais dès qu'elle fut rompue, il y eut liberté « de tout penser et de tout écrire, liberté de tout lire et de tout con- « server dans ces arsenaux de poisons héréditaires que l'on nomme « *bibliothèques*. Aussi que de catastrophes religieuses, que de sociétés « et de familles bouleversées, souillées. Hélas !.... »

Le Souverain-Pontife avait déjà déploré amèrement les malheurs qui fondirent sur la France par suite de l'oubli des règles de l'Index. « Pauvre France, s'écriait-il en apprenant la mort de Louis XVI ; pauvre France ! pourquoi donc avez-vous oublié nos pressantes exhortations touchant l'extirpation des mauvais livres ! *Quæ hortationes ac monita nostra si successissent, minime nunc adeo progressam esse regum regnorumque perniciem doleremus.* » (Allocution du 17 juin 1793.)

Saluons donc avec transport la réapparition de l'*Index* parmi nous, et remercions nos premiers Pasteurs d'avoir affirmé comme ils l'ont fait l'existence d'une législation si éminemment conservatrice de la foi e de la morale. Quoi qu'en disent les impies, et quelques fidèles ignorants ou trompés, la S. Congrégation de l'Index, est, pour parler avec Mgr Plantier, évêque ce Nîmes, « le trône du bon sens, la magistrature de la vérité, et un tribunal dont chaque sentence constitue autant de services rendus à la vraie philosophie. » (Mandement de carême de l'an 1857.) C'est surtout dans un temps où l'homme ennemi cherche à infecter les esprits et les cœurs, à confondre tous les droits divins et humains, et à renverser de fond en combie, s'il était possible, les fondements de notre très-sainte religion et de la société, c'est dans un pareil moment que nous devons accepter avec bonheur le remède envoyé du Ciel. L'Église parle par les lois de l'Index : à nous de les écouter et de les observer le plus religieusement possible : *Ut Nostræ Congregationis... regulas atque decreta præ occulis semper habeant, ac studiosissime observent.* (Bref de Sa Sainteté le pape Pie IX à Mgr George, évêque de Périgueux, 1er mai 1854.)

H. MONTROUZIER. S. J.

QUESTIONS DE THÉOLOGIE MORALE

ET DE DROIT CANONIQUE.

I.

Les témoins requis par le Concile de Trente, sous peine de nullité, dans la célébration du mariage, doivent-ils être avertis avant cette célébration?

On sait que, d'après le Concile de Trente, le mariage, pour être valide dans les lieux où le décret de ce Concile a été promulgué, doit être célébré en présence du curé de l'un des contractants, ou devant un prêtre délégué à cette fin par lui ou par l'ordinaire, et en outre devant deux ou trois témoins. Voici les paroles du Concile : *Qui aliter quam præsente parocho vel alio sacerdote, de ipsius parochi seu ordinarii licentia, et* DUOBUS VEL TRIBUS TESTIBUS. *matrimonium contrahere attentabunt, eos S. Synodus ad sic contrahendum omnino inhabiles reddit, et hujusmodi contractus irritos et nullos esse decernit, prout eos præsenti decreto irritos facit et annullat.* » (Sess. 24, c. I, *de Ref. Mat.*)

Il est manifeste, d'après les termes du susdit décret, que la présence au mariage de deux témoins est à la rigueur suffisante, et que trois témoins ne sont pas absolument nécessaires. De plus, les auteurs conviennent qu'aucune qualité n'est requise dans ces témoins pour la validité du contrat ; c'est assez qu'ils puissent rendre témoignage, et par conséquent, qu'ils aient l'âge de raison, soit qu'ils appartiennent au sexe féminin ou au sexe masculin, qu'ils soient jeunes ou avancés en âge, parents ou non parents, domestiques ou étrangers, bien ou mal famés, fidèles ou infidèles, hérétiques ou excommuniés. — Il n'y a pas à

douter néanmoins qu'il ne soit au moins convenable, dans une action aussi sainte, d'avoir des témoins d'une religion et d'une probité reconnues.

Le 7 mars de l'an 1700, parlant de la présence du curé, la Sacrée Congrégation du Concile, après un sérieux examen et sur l'ordre d'Innocent XII, condamna l'opinion de ceux qui prétendaient qu'il suffit d'une présence purement matérielle; et déjà, en 1581, au rapport de Benoît XIV (*de Synod.* lib. XIII, c. 23, n. 1), à cette question : « Si « sacerdos adfuerit (matrimonio), nihil tamen eorum quæ agebantur « vidit neque audivit, utrum tale matrimonium valide contrahatur, vel « potius, tanquam sine sacerdote, nullius sit ponderis et momenti »,— la même Congrégation répondit : *Non valere, si sacerdos non intellexit, nisi tamen affectasset non intelligere.*

La raison en est, d'après Benoît XIV (*ib.* n. VI), que « parochus in- « terest matrimonio tanquam testis auctorisabilis pro Ecclesia; quæ « cum in aliis duobus aut tribus testibus ad matrimonium rite contra- « hendum necessariis, non eas qualitates requirat, quæ illos omni « exceptione majores constituant;.... idcirco parochi præsentiam vo- « luit, ut in illius probitate maximum veritatis fundamentum statueret; « uti colligitur ex Historia dicti Concilii scripta a card. Pallavicino, « lib. 22, c. 4, n. 3 et n. 12. Parochus autem non potest testem « agere tantæ in Ecclesia auctoritatis, nisi et videat contrahentes et « vel eorum audiat verba vel, ea non percipiens, signa saltem videat « et intelligat quæ mutuum significent utriusque partis consensum, « juxta textum in cit. l. *Coram*, § *de Verb. signif.*, cujus verba « sunt hæc : *Coram Titio aliquid facere jussus, non videtur eo præ- « sente fecisse, nisi is intelligat. Itaque si furiosus, aut infans sit, « aut dormiat, non videtur coram fecisse.* Cui conformis est can. « *Testes* 3, q. 9, ubi *Glossa* in verb. *Præsentia*, inquit: *Dum tamen « intelligant: nam aliter non dicuntur præsentes;* et can. *In primis* « 2, q. 1, ubi eadem *Glossa* verb. *præsente*, subdit : *Et intelligente, « alias non diceretur præsens.* »

En outre, le décret de 1581, cité tout à l'heure, parlant toujours de la présence du curé, à la question 3e : « Si invitus et compulsus per

« vim adsit sacerdos, dum contrahitur matrimonium, præcedente vel « non præcedente dicta prohibitione (ordinarii ne parochus interve- « niat), utrum tale matrimonium subsistat? » Ce décret répondit : *Subsistere.* La même décision fut donnée le 29 août 1591, d'après Ferraris (V. *Matrimonium*, art. 6, n. 102). Ainsi la présence *forcée* du curé n'est pas un obstacle à la validité du mariage, d'après la Sacrée Congrégation du Concile ; et l'enseignement commun des auteurs, à l'exception de *Segura,* est conforme à ces décisions, d'après Benoît XIV (*Ibid.*, n. IV).

Il nous paraît manifeste que ce que nous venons de dire du curé doit être appliqué aux témoins, et qu'ils peuvent être validement témoins d'un mariage, quand même leur présence ne serait pas spontanée, pourvu qu'elle ne soit pas purement matérielle, puisqu'alors ils ne pourraient rendre aucun témoignage, n'ayant ni vu ni entendu.

Il est requis, pour la validité du mariage, que la présence du curé et des témoins soit simultanée, et il ne suffirait pas qu'elle fût successive : « Debent enim, dit Ferraris (*Ibid.*, n. 101), ita esse præsentes, « ut de uno eodemque contractu testari valeant. *Communis*, arg. « Concil. Trident., *loc. cit.*, ubi expresse videtur requirere simulta- « neam eorum præsentiam, per illam copulativam dictionem, *et præ- « sente parocho et testibus.*

Ces préliminaires établis, nous devons en venir maintenant à la solution de la question proposée. Or,

1° Il nous a été assuré que dans beaucoup de localités, les curés ne se mettent pas en peine d'avertir les témoins avant la célébration du mariage. Nous avons pu même constater dans une circonstance, qu'un acte de mariage, fait par un vicaire, ne mentionnant pas les témoins requis, le curé crut pouvoir ordonner qu'on fît signer cet acte par certaines personnes qui avaient dû être présentes lors de la célébration ; et, sur mon observation que ces personnes auraient dû être averties préalablement qu'elles étaient témoins du mariage, il me fut répondu que cela n'était pas nécessaire, vu que généralement on ne prenait pas cette précaution dans le diocèse.

2° Cette conduite a pour se justifier un assez grand nombre de défenseurs et des raisons qui ne sont pas sans quelque valeur :

Sanchez de *Matrimonio* (lib. 3, disp. 41, n. 7) semble de cet avis: « Infertur, dit-il, minus verum esse quod docet Gl. c. *Testes*, v° *Au-* « *diverunt*... exigi in Matrimonio testes esse *rogatos*, quia id nullo « jure probatur ; immo l. *ad Fidem*, § *de Testibus*, habetur testes non « rogatos sufficere ad rei gestæ fidem faciendam. »

Le même auteur, parlant du curé, dit : « Si matrimonium celebretur « coram parocho et testibus casu transeuntibus, est validum; quia « cum advertant, vere dicuntur præsentes; cum præsentia, ad valo- « rem matrimonii petita, contenta sit sola intellectus advertentia, qua « rite testimonium contracti matrimonii perhiberi possit..., cum trans- « euntes ita testificari possint, si advertant, ac si, data opera, inter- « essent. Et de testibus sic casu transeuntibus docet satis esse ad « matrimonium Segura... »

Le rédacteur des *Analecta juris pontifii* paraît du même avis (12e livr. col. 1891, etc.). « Il n'est pas nécessaire, dit-il, que le curé ait « été *prévenu du mariage*, ni qu'il ait été appelé expressément : la « validité du contrat n'exige que la présence du curé et des témoins « comprenant par paroles ou signes que les contractants expriment « leur consentement mutuel au mariage *de præsenti*. » Puis, il cite en preuve une décision de la Sacrée Congrégation du Concile, qu'on lit dans *Zamboni* (v° *Matrimonium*, § XVII, n. 10), et qui y est rapportée dans les termes suivants: « Denique si adsit sacerdos, dum « contrahitur matrimonium, casu quo, non cogitans se esse ad id vo- « catum, sed aliud agens, audit duos inter se contrahentes matrimo- « nium ; utrum sit validum tale matrimonium in quo fuit præsens, non « tamen certior factus, nec ad id expresse vocatus, neque interponens « suam auctoritatem dicto vel facto; vel potius sit nullum, quasi assi- « stentia auctoritativa per Concilium requiratur, et non nuda vel ca- « sualis præsentia? — Valere, etiamsi parochus aliam ob causam adhi- « bitus sit ad illum actum, est definitum. »

Benoît XIV (*ibid.* n° 5) fait mention de ce sentiment en ces termes : « Aliqui tamen sunt qui ad matrimonii validitatem satis esse putent « ejusmodi præsentiam parochi qua contrahentium verba ita audiat, « intelligatque, ut testimonium certum de matrimonio coram se inito

« ferre possit, cujus sententiæ patroni videri possunt relati a Giribaldo, « *de Sacramento matrimonii* tr. 20, c. 7, dab. 12, n° 98, etc. »

D'après Ferraris (*ibid.*, n° 104) un grand nombre d'auteurs paraîtraient avoir embrassé cette opinion, non-seulement à cause de la décision de la S. C. du Concile que nous avons relatée tout à l'heure, d'après Zamboni, mais encore pour cette raison, qui paraît assez spécieuse, savoir que, de quelque manière que le curé et les témoins aient été présents, ils satisfont, en étant priés ou non, aux exigences du Concile, puisqu'ils peuvent, dans les deux cas, attester au besoin que le mariage a été contracté, et empêcher par leur témoignage que ceux qui sont ainsi unis s'engagent avec d'autres par de nouveaux liens. Ces auteurs appuient ce raisonnement sur la loi *Ad fidem* 11, *de Testibus*, où il est dit : *Ad fidem rei gestæ faciendam, etiam non rogatus, testis intelligitur*. On le voit, l'argument n'est pas sans quelque apparence de solidité, et les défenseurs de ce sentiment sont, en effet, en assez grand nombre.

3° Néanmoins, Benoît XIV (*ibid.* n° 5) regarde comme plus probable qu'il ne suffit pas que le curé (et on en doit dire de même des témoins) soit présent au mariage, quand même, autant lui que les témoins, auraient vu et entendu les époux se donner mutuellement leur consentement, s'ils ne sont convoqués *ad hoc*, ou si, étant appelés sous un autre prétexte, ils ne sont avertis de quelque manière, que c'est à l'effet d'assister au mariage qu'on les a fait appeler. Voici les paroles de Benoît XIV : « Alii vero probabilius opinantes, admittunt quidem vali- « dum fore matrimonium celebratum coram parocho, qui alio quam « matrimonii obtentu vocatus fuerit ; sed nihilominus necessarium « putant, eumdem parochum antea moneri accersitum eum quidem « fuisse diverso nomine, revera autem ut matrimonii celebrationi in- « teresset. » Il cite pour ce sentiment Pontius, Cabassut, Schmalzgrueber, Noël Alexandre, etc., et la décision de la Sacrée Congrégation qu'on lit dans Zamboni (*ibid.* n° 3) : « An sit matrimonium si « duo contrahant per verba *de præsenti*, proprio parocho præsente, « et aliis requisitis non omissis, cui contractui parochus formaliter « adhibitus non fuit ; sed dum forsan convivii vel fabulandi causa, au

« aliud agendi adest, audit hujusmodi contractum fieri ; et postea alter « contrahentium velit ab hujusmodi contractu, ratione hujus defectus, « resilire? Respondetur posse, nisi alia intervenerint quæ parochum a « contrahentibus adhibitum fuisse arguant. »

Il est évident que la Sacrée Congrégation n'a pu autoriser à résilier un mariage où le curé s'était trouvé présent sans avoir été appelé à cet effet, ni avoir été averti, qu'autant qu'elle a regardé comme une chose entièrement certaine qu'il était nécessaire, pour la validité du lien conjugal, que le curé présent fût averti. Et, en effet, s'il y avait mariage dans le cas proposé, il s'en suivrait que ceux qui veulent s'unir sans tenir aucun compte des prescriptions du concile de Trente seraient vraiment mariés, si le hasard faisait que leur curé et deux témoins fussent présents, sans même que les parties eussent pensé à eux, pourvu qu'ils fussent à même d'attester ce qui s'est passé.

Ferraris (*ibid.* n° 105) rapporte une autre décision dans le même sens : « Parochus præsens matrimonio debet esse, ut appareat a con- « trahentibus adhibitum fuisse. Secus, si præsens casu fuisset. » Il cite ensuite en faveur de ce second sentiment Gonzalez, Fagnan, Bonacina, et plusieurs autres. C'est aussi l'opinion de M. Carrière, *de Matrimonio* (tom. 2, n° 1263, 1265 et 1351), du P. Gury (tom. 2, n°s 851), de Mgr Bouvier, *de Matrimonio, de Præsentia parochi* (§ 3, 6, etc.). Nous avions embrassé ce sentiment dans notre *Manuale totius juris canonici* (n° 4353, 4384).

Mais, dira-t-on, comment concilier ce sentiment et les décisions sur lesquelles il s'appuie, avec les décisions rapportées ci-dessus en faveur de l'opinion opposée, qui affirme la validité du mariage lorsque le curé et les témoins sont vraiment présents, quand même ils n'auraient pas été avertis? — Cette difficulté ne paraît pas insoluble, et ces diverses décisions peuvent se concilier sans beaucoup de difficultés. Il est à remarquer, en effet, que, dans la décision rapportée au n° 10 de Zamboni, la Sacrée Congrégation se contente de dire que le mariage est valide, quand même le curé eût été appelé sous un prétexte autre que le mariage ; mais cela n'est pas dire qu'il est valide si le curé n'est averti d'aucune manière : ainsi, les décisions rapportées à l'appui du second

sentiment, conservent toute leur force. On pourrait dire encore que le curé et les témoins pourraient être censés suffisamment avertis quand même l'avertissement n'aurait été qu'implicite : par exemple, si les contractants, sans rien dire de spécial, manifestaient leur consentement devant le curé et les témoins, de manière à faire comprendre qu'ils en agissent ainsi pour satisfaire aux prescriptions du concile de Trente. « Hinc parochus et testes, dit Ferraris (*ibid.* 105), licet solum acci- « dentaliter et casualiter præsentes, adhuc dici possunt sufficienter ad « eum actum adhibiti, ex eo quod contrahentes coram illis consensum « adhibuerint ad finem servandi ea quæ a Trident... præscribuntur, « dummodo contrahentium consensum intellexerint et perceperint. »

4° D'après tout ce qui vient d'être dit, on doit conclure, ce nous semble, qu'il est au moins fort douteux que le mariage soit valide, quand les contractants n'ont pas amené deux témoins avec eux, et que le curé n'a requis, à cette fin, aucun des assistants. Il y aurait même en cela d'autant plus d'imprudence que ceux qui peuvent être présents à cette cérémonie, ne s'attendant pas à être requis pour signer le contrat, auraient pu ne pas prêter leur attention à ce qui s'est passé, et, dans ce cas, d'après tous les sentiments, leur témoignage serait absolument nul, et par là même le mariage également.

Nous avons dit : *Quand les contractants n'ont pas amené avec eux deux témoins,* car nous croyons que les invités amenés à l'église, sont par là même suffisamment requis comme témoins, pourvu bien entendu qu'ils aient été attentifs à ce qui s'est fait, et pour cela ce sera toujours une bonne précaution de les avertir qu'ils seront témoins.

II.

Décision concernant la bénédiction in articulo mortis.

On sait que les évêques obtiennent généralement du Saint-Siége la faculté de déléguer le pouvoir d'appliquer l'indulgence plénière *in articulo mortis,* conformément à la bulle *Pia Mater* de Benoît XIV, datée du 3 février 1741. Dans certains diocèses, ce pouvoir est délégué d'une manière générale à tous les prêtres approuvés pour la

confession. N'y a t-il pas à craindre qu'une pareille délégation ne soit pas toujours suffisante pour assurer la validité de l'indulgence en question? Nous le craignons, et non sans fondement, ce nous semble, vu la décision suivante de la Congrégation des Indulgences que nous extrayons du recueil authentique publié en 1862, par Mgr Prinzivalli, substitut de ladite Congrégation.

« Vindana in Britannia Minori....

« Dub. 8. Episcopus ad supradictam benedictionem impertiendam « delegatus cum facultate subdelegandi : 1° Debetne perpaucos sub- « delegare sacerdotes, ut majus sit benedictionis istius et indulgentiæ « huic annexæ desiderium, simul et major utrique concilietur reve- « rentia? 2° Potestne omnes suæ diœcesis subdelegare confessarios, « ne etiam una, si fieri possit, ex suis ovibus tanta privetur gratia? « 3° Potestne subdelegare omnes directe et speciatim parochos sive « plurimos sacerdotes in dignitate constitutos, et indirecte et confuse « confessarios hisce verbis : *Dilecto nobis in Christo, etc... te delega-* « *mus, eligimus et deputamus, quatenus valeas, etc. Insuper quem-* « *cumque confessarium a te ad tui libitum, semel vel vluries, et* « *quandocumque opus fuerit, eligendum pariter eligimus et deputamus* « *ad eamdem gratiam conferendam.* Hic subdelegandi modus estne « validus?...

« Sacra Congregatio, audito quoque Sanctissimo Domino Nostro, « respondit :

« Ad 8 affirmative ad primam partem ; negative ad secundam ; « affirmative ad tertiam partem, quoad parochos speciatim ruri degen- « tes.

« Ita S. Congregatio diei 20 sept. 1775.

« J. C. De Sommalia, secret. »

CRAISSON,
Ancien vicaire général.

LITURGIE.

—

Examen d'un livre intitulé : *Introduction aux cérémonies Romaines*, ou *Notions sur le matériel, le personnel et les actions liturgiques, le chant, la musique et la sonnerie*, par A. Bourbon, chanoine et maître des cérémonies de la cathédrale de Luçon.

—

Septième article.

—

§. 9. — *Continuation de l'examen du deuxième chapitre* (part. I, tit. 1, ch. 11) *intitulé :* De la Décoration de l'autel.

I. *Rapport liturgique entre l'usage de l'orgue, celui de la dalmatique et de la tunique pour le diacre et le sous-diacre, et la décoration des autels.* — II. *Raisons de limiter, en tout ou en partie, ces caractères de solennité, même aux messes et offices des Saints pendant le temps de l'Avent et du Carême.*

I.

Que l'usage de l'orgue dans la célébration des fonctions sacrées soit une solennité ; qu'il en soit de même de la dalmatique et de la tunique pour le diacre et le sous-diacre, et de la décoration des autels, ces points ont été plus que prouvés dans notre précédent article. Sauf quelques exceptions particulières relatives à la messe solennelle des morts, il y a une corrélation parfaite entre ces trois caractères de solennité. Ainsi : 1° toutes les fois que le diacre et le sous-diacre doivent servir à l'autel sans dalmatique ni tunique, on ne touche pas l'orgue, et on ne met sur l'autel ni fleurs, ni reliques, ni statues de saints. 2° Toutes les fois que le diacre et le sous-diacre portent la dalmatique et la tunique, on peut toucher l'orgue, et rien ne paraît s'opposer à ce que l'autel soit décoré. 3° Il y a exception à cette dernière règle

pour la messe des morts : on y porte la dalmatique et la tunique, mais on n'y touche pas l'orgue, au moins en règle générale, et l'on ne met aucun ornement sur l'autel, sauf la croix et les chandeliers.

Quant à notre première assertion, nous avons cité dans notre précédent article les documents qui l'appuient, au moins en ce qui concerne la corrélation de la suppression de la dalmatique et de la tunique pour les ministres sacrés, et celle des décorations dont il s'agit : c'est aux jours où la rubrique prescrit aux ministres sacrés de servir à l'autel sans être revêtus de ces ornements, que les auteurs défendent l'usage des fleurs, des reliques et des statues sur les autels. C'est encore à ces mêmes jours que, suivant la rubrique du Cérémonial des évêques (l. 1, c. XXVIII, n. 1 et 2), on doit s'abstenir de toucher l'orgue. « In omnibus dominicis... decet in ecclesia organum... adhiberi. « Inter eas non connumerantur dominicæ adventus et quadrage- « simæ, excepta dominica tertia adventus...et quarta quadrage- « simæ. »

Quant au second point, la première partie repose sur le decret suivant : « Organa non silent, quando ministri altaris, diaconus scilicet « et subdiaconus, utuntur in missa dalmatica et tunicella, licet color « sit violaceus. » (Décret du 2 sept. 1741, n° 4119, q. 9.) La seconde partie semble être une conséquence de la première, comme nous l'avons déjà dit dans notre précédent article.

Le troisième point a été prouvé au même lieu, pour ce qui concerne les décorations de l'autel, et nous avons cité le texte y relatif du Cérémonial des évêques. Aux messes des morts, dont les prières sont des suffrages pour le repos de l'âme des fidèles trépassés, on laisse subsister l'usage des ornements qui ne conviennent pas aux temps de pénitence, où l'Église prépare ses enfants aux solennités prochaines. Mais, à cet office, l'usage de l'orgue est prohibé par cette rubrique du Cérémonial (*ibid.* n. 13) : In missis et officiis defunctorum nec or- « gano... utimur. » Nous avons ajouté cependant une restriction et nous avons dit : *en règle générale* ; car, une coutume bien établie peut autoriser l'usage de l'orgue aux messes des morts, comme on le voit par le décret suivant : « Lectæ fuerunt litteræ archiepiscopi Januen.

« respondentis in sua metropoli ab immemorabili tempore solitum « esse in missis mortuorum adhiberi etiam organum, sed tono quodam « mœsto et lugubri ; quibus stantibus S. R. C. respondit id etiam « posse permitti in ecclesia Savonen., non obstante prohibitione ordi- « narii. » (Décret du 31 mars 1629, n° 807).

II.

Des trois caractères de solennité qui nous occupent, il en est un, savoir le port de la dalmatique et de la tunique, dont l'usage est déterminé par des règles positives, d'après ce que nous venons de dire, et en s'appuyant sur le décret de la S. C. des Rites du 2 sept. 1741, rapporté ci-dessus, on peut regarder l'usage de l'orgue et celui des fleurs, reliques et statues à l'autel comme corrélatif au premier. De là il résulte que pendant le temps de l'Avent et du Carême, on emploie dans les saints offices ces marques de solennité, aux jours de fêtes des saints, comme pendant tout autre temps de l'année.

Il serait difficile, en effet, de donner des preuves à l'appui de l'opinion contraire à celle que nous venons d'énoncer. Les règles relatives aux points dont il s'agit ont rapport, comme il résulte des textes cités, à l'office et aux messes du temps. Cependant, pour ce qui concerne l'usage de l'orgue, pendant le temps de l'Avent et du Carême, la rubrique du Cérémonial des évêques le concède seulement aux fêtes célébrées avec une certaine solennité (*ibid.* n. 2) : « Item exceptis festis « et feriis infra adventum aut quadragesimam occurrentibus, quæ « cum solemnitate ab Ecclesia celebrantur, ut die SS. Mathiæ, Thomæ « Aquinatis, Gregorii Magni, Josephi, Annuntiationis, et similibus, « infra adventum et quadragesimam occurrentibus ; item feria quinta « in Cœna Domini ad missam tantum, et sabbato sancto ad missam et « ad vesperas ; et quandocumque occurreret celebrare solemniter et « cum lætitia, pro aliqua re gravi. » Il conviendrait donc, ce semble, de supprimer l'orgue et les décorations à l'autel aux fêtes qui n'ont aucun caractère de solennité, ni en elles-mêmes, ni à raison du dimanche ; car on peut mettre au nombre des offices célébrés avec solennité les Vêpres du dimanche, et, par conséquent, toucher l'orgue

et décorer l'autel si l'office est celui d'une fête. Notre auteur interprète cette rubrique en faveur des fêtes doubles. De plus, ajoute-t-il, il n'est pas à propos de décorer les autels quand les messes de *Requiem* sont permises, pour que cette messe ne soit pas célébrée à un autel orné. La rubrique du Cérémonial des évêques qui prescrit les décorations à l'autel où l'on dit la messe des morts n'a en vue que les messes chantées ; mais il est toujours à propos de s'y conformer, même à la messe basse, et si ces décorations ne sont pas interdites aux fêtes semi-doubles des saints, il y a une raison pour ne pas les employer. Quoi qu'il en soit, il est au moins dans l'esprit de la liturgie de diminuer quelque chose dans les marques de solennité, même aux fêtes, pendant le temps de l'Avent et du Carême. P. R.

ENCORE UN MOT

SUR L'OBLIGATION POUR LES FIDÈLES DE FAIRE LA GÉNUFLEXION DEVANT LE SAINT SACREMENT.

En donnant la solution de quelques questions relatives à l'obligation pour tous les fidèles de saluer le Saint-Sacrement par une génuflexion, nous avons dit (t. XI, p. 498) que nous ne trouvions cette loi formulée dans aucun texte des Rubriques, ni dans aucune décision de la S. C. des Rites, quoiqu'elle nous parût certaine. Un de nos abonnés vient de nous faire remarquer un décret de la S. C. dans lequel cette loi est positivement exprimée. Nous nous empressons de compléter et de rectifier notre assertion, en donnant le texte du décret indiqué :

QUESTION. « Petrus Mèxia, ecclesiæ Pacen. canonicus, S. R. C. « exposuit quod, cum canonici et capitulum soleant... processiones « quasdam intra ecclesiam facere, dum ante altare SS. Sacramenti « transeunt, ex inveterata consuetudine, seu potius abusu, non genu- « flectunt, sed tantum caput inclinant ; ipse vero orator, ob reverentiam « tanti Sacramenti usque ad terram genuflectit ; cæteri canonici id « ægre ferentes, ipsum, ob hoc, tanquam inveteratas ecclesiæ con- « suetudines servare nolentem, mulctare prætendunt. Quare petiit, an « id licite facere possint ? »

RÉPONSE. — « Non solum non licere canonicis, qui non genu- « flectunt ante SS. Sacramentum, mulctare eos qui genuflectunt, quin « potius ipsi non genuflectentes ab illis qui genuflectunt mulctandi « essent, *cum omnes fideles ante SS. Sacramentum transeuntes genu- « flectere teneantur.* » (Décret du 14 déc. 1602, n° 179.) P. R.

DE L'ANNÉE ECCLÉSIASTIQUE.

Deuxième article.

Temps Pascal.

Tempus Pascale... lætitiæ deputatur, dit Tétamo (III, p. 8) ; ce temps est rempli de l'allégresse que nous cause la résurrection du Sauveur. Ayant compati à ses souffrances, il est juste que nous prenions part à sa joie, d'autant plus que nous y participerons dans la gloire du Paradis. La nature en ce temps-ci semble vouloir, elle aussi, nous rappeler la pensée de la résurrection. La vie renaît de toutes parts, et sous l'influence du printemps la terre s'émaille de fleurs : sorte d'image de tous ces *alleluia* qui parsèment et embaument, en ce temps, la divine Psalmodie.

La fête de Pâques est le *culmen dierum*, le jour du Seigneur par excellence, le cœur et le centre de l'année ecclésiastique, le jour de la joie, le jour de la gloire, la solennité des solennités. L'allégresse de cette fête commence à se faire sentir dès la veille. Au samedi saint, on a vu tantôt la couleur *violette*, tantôt la *blanche* : ce mélange indique bien le caractère de la joie qui, sur la terre est mêlée de tristesse, *fortasse per hæc gaudia mixta mœroribus indicantur*.

L'office de ce jour à matines est plus court que d'ordinaire à cause des cérémonies prolongées du samedi saint. *Propter sacramenta baptismalia*, comme parle un vieil auteur, *numero trium psalmorum complemus nocturnalia officia per octo dies*. La fête de Pâques est la grande fête baptismale. De même qu'à vêpres l'*In exitu* rappelle le baptême : *Mare rubrum significat baptismum*, dit Saint Augustin dans son *traité* XLV in Joan., n. 9 ; de même, à matines, le nombre des psaumes rappelle symboliquement la Trinité en la foi de laquelle tous les chrétiens sont baptisés. *Trinitas bene notatur in trino numero antiphonarum, psalmorum, lectionum et responsoriorum. Unitas vero Deitatis bene significatur in uno solo nocturno hac die et per octavam*

recitando, dit Ferraris (V° *Matutin.*). L'octave de Pâques représentant plus spécialement l'état des Bienheureux proposé aux nouveaux baptisés qui, durant ces huit jours, étaient constamment revêtus d'habits blancs, il n'y a pas de *capitule* à l'office : les leçons qu'il renferme sont peu nécessaires à ce point de vue. Pareillement, l'excitation qui est propre au *verset* et les *répons* qui signifient la docilité à la loi ne conviennent pas à une solennité si parfaite. L'hymne disparaît aussi, car l'hymne du ciel, c'est le mystérieux *alleluia*, selon ce beau passage de l'Apocalypse : *Audivi quasi vocem turbarum multarum in cœlo dicentium : Alleluia... Et iterum dixerunt : Alleluia... Et ceciderunt dicentes : Alleluia... Et audivi quasi... vocem tonitruorum magnorum, dicentium : Alleluia.* (Ap. c. XIX.) Toutes ces parties symboliquement et justement supprimées sont heureusement remplacées par cette antienne qui dit tout et qui prête aux plus beaux commentaires : *Hæc dies quam fecit Dominus*, etc. : *dies naturæ*, *dies gratiæ*, *dies gloriæ*. Il n'y a de versets et de répons qu'au nocturne, pour nous exciter et nous instruire, nous qui sommes encore voyageurs dans les obscurités et les terreurs de la vie présente. Enfin, comme les vêpres et les laudes représentent la double immolation de l'Agneau de Dieu, qui se faisait symboliquement chaque jour, matin et soir, dans l'ancienne loi, et comme c'est cette immolation qui a été la cause de la double gloire qui, dans la résurrection, clarifiera l'âme et le corps du fidèle, on a avec raison ajouté deux *alleluia* au *Benedicamus Domino* des vêpres et des laudes, ce qui rend ce verset encore plus laudatif. C'est pour une cause pareille que ce rite se pratique à l'*Ite Missa est*, et au verset *alléluiatique* qui suit l'épître. *Propter baptizatos*, dit un vieil auteur, *graduale per hanc hebdomadam in officiis additur*. Par toutes les considérations qui précèdent se trouvent justifiées ces paroles fort exactes du même écrivain : *Totum diei præsentis officium cunctis partibus suis in illum æternitatis diem intendit cujus nobis aditum Deus per Unigenitum reseravit*. Et parce que l'octave n'est que la même fête se prolongeant huit jours, tous ces rites se répètent quotidiennement jusqu'au dimanche *in albis*.

Le *blanc* est la couleur du jour de Pâques et du Temps pascal. *Candor etenim vestis, splendorem nostræ denuntiat solemnitatis*, dit

le pape saint Grégoire. Pour rappeler le souvenir de la fête baptismale par excellence, on fait, à l'ouverture de la réunion des fidèles, l'aspersion avec l'eau bénite la veille et prélevée à cette fin avant l'infusion des saintes huiles; on chante la magnifique prophétie qui annonçait les effets de salut que produirait le baptême : *Vidi aquam*, etc. Ce rite se reproduira tous les dimanches qui sont comme l'extension et la copie du jour de Pâques. *Pascalis solemnitas et dies dominicæ resurrectionis est tanquam exemplar et prototypus omnium dominicarum anni quæ ideo potissimum Dominicæ dictæ sunt* (Tét. III, 149). Seulement, le splendide *Vidi aquam* sera remplacé par l'*Asperges*, aussitôt le Temps pascal fini. En ces jours-ci on ne fléchit pas les genoux : *Stantes oramus*, écrivait saint Augustin à Janvier, *quod est signum resurrectionis*. On dirait que le corps lui-même sent une vertu qui le fait se dresser vers le ciel. C'est cette raison qui fait prier debout le dimanche. Saint Basile l'explique admirablement : *Erecti perficimus deprecationes in una sabbati, sed rationem non omnes novimus; non enim solum quod veluti cum Christo ressuscitati quæ sursum quærere debeamus..., sed quod is dies videatur aliquo modo imago venturi sæculi... Unus est idem et octavus, unum illum singularem ac verum octavum... per se significans, statum videlicet hoc tempus sequuturum, diem non desiturum, vesperæ nescium, successoris expertem, ævum illud nunquam finiendum, nec unquam senescens.* » (*De Sp. Sancto*, l. I, c. 27.)

Selon la pensée de saint Augustin, formulée dans sa belle lettre à Janvier, la fête de Pâques est basée sur le cours de la lune, pour donner à réfléchir sur le caractère variable et triste de la vie présente. Elle est placée à la lune de mars ou du printemps, parce que, dans ces azymes de pureté, tout doit être renouvelé, ainsi que l'Apôtre l'inculque avec tant de force; après la pleine lune, pour indiquer que la rédemption ne connaît pas d'affaiblissement et d'éclipse, mais qu'elle mérite qu'on lui applique cette parole du psaume : *Sicut luna perfecta in æternum*. Car elle influe sur la terre jusqu'à ce que nous arrivions au jour éternel et fécond de l'éternité, que le Soleil de justice embrase de tout l'éclat de ses feux.

Le saint Docteur calcule encore au même endroit que le Temps

pascal est une octave de semaines. En se multipliant, sept semaines donnent quarante neuf jours et on revient ainsi au cinquantième, qui est comme le premier, ou la Pentecôte qui amène sa propre octave, comme toutes les solennités. *Septies septem quadraginta novem fiunt et cum reditur ad initium qui est octavus et primus dies, quinquaginta complentur.* Nous l'avons déjà dit : dans la pensée de l'Église, ces sept semaines, cette joyeuse septuagésime est l'antithèse de la septuagésime de tristesse qui précède le temps de la Passion, et une image de la septuagésime glorieuse et éternelle.

A l'office, l'*alleluia* se multiplie avec une profusion expressive, tout en restant indéclinable et hébreu comme un étranger sur la terre, écho affaibli quoique joyeux de la psalmodie de la Jérusalem d'en-haut. Dans l'office du temps, à chaque nocturne des matines et aux vêpres ; aux nocturnes des Saints, les psaumes se chantent sous une seule et même antienne, et partant sur le même ton. *Nos vero dicimus*, dit le savant Tétamo, *significari posse per illud, in divinis laudibus Beatorum cantum invariabilem et indefectibilem. Porro tempus Pascale... significat statum cœlestis beatitudinis. Antiphonas vero institutas tantummodo esse ad dandum Psalmis modum vocis, tradunt alii... Si ergo Pascali tempore unica antiphona psalmis omnibus datur cujusque nocturni, ergo sub unica voce seu sub eodem tono singuli cantandi sunt... Chorus igitur clericorum sub uno et eodem tono decantans unius et ejusdem nocturni psalmos omnes, Beatorum chorum poterit indicare invariabilem et indefectibilem in divinis laudibus, qui nunquam deficiat vel variet in intuitiva Dei visione et amore, sed semper in eodem tono manebit* (III, p. 212). Il est à remarquer que cette sainte et très expressive monotonie prescrite par la rubrique, n'affecte que les deux heures qui sentent le déclin et la nuit : les nocturnes et les vêpres, qui par leur antithèse font plus énergiquement penser au jour heureux qui ne connaît ni ombres ni déclin. Quant aux Laudes, l'heure laudative par excellence, elles participent un peu de ce rite et un peu de la multiplicité des antiennes, puisque leur cinq psaumes se disent sous trois antiennes. On continue à omettre les suffrages des Saints : on ne fait mémoire que *de la Croix* qui, après avoir été un

instrument d'ignominie, est devenue la cause de la joie pascale. Les Apôtres et les saints Martyrs ont un office propre et plus céleste encore que d'habitude. Le Christ ayant dû sa gloire à ses souffrances, il est juste de glorifier davantage aussi ceux qui participèrent à ses tourments par le martyre. Quant aux divines et admirables formules du saint office, nous ne pouvons les commenter ici. C'est à chacun à le faire en les goûtant au fond de l'âme dans toute leur suavité. A l'Office férial, on dit toujours les Laudes du dimanche, pour faire entendre que le temps Pascal n'est que la prolongation quotidienne du jour du Seigneur. Les petites heures, qui indiquent la marche quotidienne et rapide de l'âme vers le ciel et forment sa pâque quotidienne, pour ainsi dire, ont toujours leurs psaumes sous une seule et même antienne. Ce rite s'altère à l'Ascension, et les psaumes reprennent leurs antiennes particulières à l'office du temps, parce que J.-C. nous quitte et que nous ne devons plus dès lors nous regarder comme dans le chœur des Bienheureux qui jouissent de sa société : *Atque ideo saltem ex parte pro nunc, oportet nos considerare extra tempus Paschale.* — Les trois jours qui précèdent l'Ascension, on fait les processions des Rogations dont il sera parlé au chapitre des processions.

Aux matines, à l'Ecriture occurrente, on lit les *Actes des Apôtres, l'Apocalypse* et les *Épîtres canoniques*. Tout le monde saisit l'à-propos de cette lecture, et son harmonie avec cette période de l'année liturgique.

Durant le Temps pascal, le cierge pascal que l'on portait le samedi saint à la procession des fonts, comme cette colonne miraculeuse qui conduisait les Israélites à la Terre promise, *instar columnæ ignis*, reste dans le sanctuaire, du côté droit de l'autel. *Notandum vero nobis est quidnam sit, quod in dextris sedere angelus cernitur,* dit saint Grégoire pape. *Quid namque per sinistram, nisi vita præsens ; quid vero per dexteram nisi perpetua vita designatur ?* Ce cierge s'éteint après l'Évangile du jour de l'Ascension et disparaît de l'Église, pour n'y reparaître qu'à la bénédiction des fonts, le samedi avant la Pentecôte.

Les dix jours qui vont de l'Ascension à la Pentecôte forment une sorte d'octave en liturgie : *Hos decem dies pro una reputari, nec id*

mirum esse, nam et totum tempus pascale pro una reputatur octava.

La Pentecôte est à Pâques ce que jour de l'octave est au jour de la fête. Aussi il existe de grandes analogies entre ces deux solennités. A la veille de la Pentecôte, il est prescrit de faire la bénédiction des fonts (S. R. C. 7 déc. 1844). On double les Litanies des Saints, on sonne les cloches au *Gloria* de la messe. Cette fête était baptismale : *Baptismi regeneratio est propria ut Spiritus Sancti;* l'office de la nuit n'a qu'un nocturne composé de trois psaumes. Le *rouge*, couleur symbolique du feu de la charité, est la couleur de la fête de la Pentecôte et de l'octave.

Le samedi après la Pentecôte, la messe dite, expire le temps Pascal, cette grande et magnifique octave. *Octava in scripturis pro æternitate poni consuevit*, dit saint Yves de Chartres, serm. IX, p. 572. *Sicut enim septenarii numeri circuitu rerum temporalium volubilitas, ita per octavam quæ septenario succedet, congrue designatur æternitas.* C'est là l'octave splendide qui succède à la septuagésime de la vie présente.

L'oraison, la lecture spirituelle, les examens doivent être conformes à l'esprit de ce temps magnifique. C'est Jésus-Christ qui vit d'une vie nouvelle : son corps est glorieux, il réside au-dessus de la terre ; il est élevé et n'apparaît que dans des circonstances remarquables et pour le bien des âmes. A l'Ascension, il achève sa course et rentre au ciel, et, comme gage de son arrivée, il nous envoie le Saint-Esprit inspirateur, consolateur. *In novitate vitæ ambulemus.* Il *faut chercher, il faut goûter les choses qui sont en haut : Ipsi quoque mente in cœlestibus habitemus.* L'amour et la pensée du ciel doivent nous occuper sans relâche, surtout dans l'octave de l'Ascension. Nous devons nous retremper dans une grande dévotion au Saint-Esprit et dans un grand amour pour la sainte Église et surtout pour notre Saint-Père le Pape, qui en est le Chef visible.

Puisque l'esprit du Temps pascal est un esprit d'élévation, l'examen particulier roulera sur cette question : Qu'y a-t-il en moi qui me tienne *attaché* à la terre? Ne fût-ce qu'un fil, ce fil m'empêcherait de monter. Détachement complet de tout ce qui n'est pas Dieu. Pureté, car tout

ce qui est pur s'élève et vient dominer au-dessus de ce qui est grossier et pesant. S'examiner aussi sur la pureté d'intention qui, seule, dirige notre vie et ses actes vers l'éternité. Beaucoup prier pour l'Église et pour ceux qui doivent recevoir les Ordres aux quatre-temps de la Pentecôte. En un mot, nous détacher de la terre pour voler vers le ciel le plus possible : là est la patrie. Nous rappeler les ascensions que faisait sainte Marie-Madeleine.

L'esprit du Temps Pascal est l'esprit propre de la vie chrétienne. Que N.-S. daigne nous l'accorder ! « Chaque fête que nous célébrons a une vertu propre qui lui est attachée et qu'elle produit dans les âmes par forme de grâce analogue à celle qui fut opérée autrefois par J.-C., dans le mystère dont on honore la mémoire, » dit le C. de Bérulle en son *Apôtre du Verbe incarné*, XXIIIe élévation. Que le Temps Pascal opère en nous ces heureux effets ! *Sed inter mundanas varietates ibi nostra fixa sint corda, ubi vera sunt gaudia.*

Temps qui suit la Pentecôte.

Voici la dernière saison de l'année ecclésiastique. C'est la plus longue. La fête de Pâques pouvant faire avancer ou retarder la solennité de la Pentecôte, il en résulte que la saison dont nous allons parler renferme plus ou moins de dimanches. Dans sa plus grande brièveté, elle en contient 23; dans sa plus grande étendue, 28 : c'est entre ces deux extrêmes que varie sa durée.

Cette époque est le temps où l'Église, animée et assistée de l'Esprit divin, composée de pasteurs et de docteurs, se livre à l'œuvre du ministère, *in opus ministerii*, c'est-à-dire, à la consommation des Saints, *ad consummationem Sanctorum* ; c'est-à-dire encore, à l'édification complète du corps mystique de Jésus-Christ, *in ædificationem corporis Christi*, comme l'indique si admirablement saint Paul au chap. IV de l'épître aux Ephésiens. Les dimanches, dans les belles instructions qu'ils donnent successivement au peuple chrétien, représentent la prédication incessante et universelle de l'Évangile, prédication qui enfante les Saints comme le prouvent ces bienheureux qui, de temps à autre,

l'emportant sur le dimanche, se montrent comme une prédication concrète aux fidèles, et qui tous ensemble se montrent à la fois réunis dans la gloire du Seigneur vers la fin de cette saison liturgique, que clôt si bien le récit du Jugement dernier.

C'est là ce sixième âge dont parle saint Augustin en son beau livre *de Diversis Quæstionibus*, q. LVIII, éd. Gaume, t. VI, c. 64 : « *Sexta, ab Adventu Domini usque in finem sæculi...* » Le même Père résume en ces termes la pensée ecclésiastique qui est l'âme de cette période dernière et sacrée : *Qua exterior homo tanquam senectute corrumpitur, qui etiam vetus dicitur et interior renovatur de die in diem.* Après ce double travail du jour de l'exil, viendront le repos éternel et la joie de la patrie : « *Inde requies sempiterna est quæ significatur sabbato* ». Dans les saisons précédentes, Jésus-Christ était né pour nous : *Nobis natus;* il nous a été donné comme Rédempteur : *Nobis datus;* il faut à présent qu'il s'applique à nous et nous transforme en lui. C'est donc maintenant le temps du travail, de l'épreuve et de l'exil. Ce qu'est le soir dans le jour, l'automne dans l'année, cette saison l'est dans le cycle liturgique : c'est le terme, c'est la fin, c'est la maturité, c'est la vigile de l'éternité ! « *Ad te clamamus, exsules*, s'écrie à chaque instant du jour le *Salve Regina* dans la divine psalmodie; *ad te suspiramus, gementes et flentes, in hac lacrymarum valle! Et Jesum... nobis post hoc exsilium ostende!* Voilà bien le temps du pèlerinage pour l'Église et pour l'âme fidèle.

La couleur *verte*, qui est le vêtement ordinaire de la nature durant l'année naturelle, est aussi la couleur dont se sert l'Eglise durant cette grande partie de l'année ecclésiastique. Selon plusieurs auteurs, cette nuance signifie l'espérance du repos de la vie à venir ; selon d'autres, teinte moyenne qui n'a rien de particulièrement saillant, elle est très-propre pour célébrer les jours ordinaires de la vie présente que ne consacre aucun jour particulier et remarquable.

L'Ecriture occurrente est distribuée d'après la pensée que nous venons d'indiquer, et avec une variété qui est une source d'instructions pour l'âme attentive. *Post Pentecosten Regum liber exit in hostem.* Les combats du peuple Juif furent une image des luttes que le fidèle doit soutenir contre l'ennemi de son salut. La chaleur qui règne au mois

d'août n'est qu'une image affaiblie de la ferveur dont la sagesse divine doit embraser le cœur du chrétien. Aussi on y lit le livre de la Sagesse : *Inde per augustum retinet sapientia scutum ; Per totum mensem sapiens Salomon tenet ensem.* C'est ce feu sacré qui neutralise le feu du dehors : *Ignem ignis superat.* Poursuivant un mouvement si parfaitement commencé, le mois de septembre rappelle quatre vertus fondamentales personnifiées dans quatre saints personnages, deux hommes et deux femmes : *Cantat september Job, Tobiam, Judith, Esther.* Octobre rappelle les admirables et symboliques combats des Machabées : *Octobri mense Machabæa trophæa recense.* Et enfin, dans le mois qui suit, la lumière prophétique se répand à flots riches et variés sur la tête des fils de l'Eglise. *Isti Ezechiel, Daniel, durabunt mense novembri. Postea tu repetes bis sex in fine prophetas.* Telle est l'heureuse et féconde variété que la liturgie a su établir dans le fond monotone de cette dernière saison.

A laudes et à vêpres, on reprend avec beaucoup d'à-propos les suffrages de *la sainte Vierge, des saints apôtres Pierre et Paul, du titulaire* ou du *patron, et de la paix.*

Durant ce temps les oraisons peuvent rouler soit sur le texte des Évangiles de chaque dimanche ; soit sur le sens également fécond indiqué par l'Ecriture occurrente ; soit sur le règne de Jésus-Christ dans l'âme par la sainteté. La vie de Jésus dans le chrétien ou le chrétien vivant en Jésus, l'*Adveniat regnum tuum*, voilà la grande pensée qu'il faut méditer sans relâche en ces jours : le principe, les moyens, les obstacles, les effets et le but du royaume de Dieu en nous, quel sujet profond de saintes considérations ! *Donec formetur Christus in nobis.*

Jusqu'au mois d'août le sujet d'examen peut être cette question : quels sont les péchés, les manquements et les habitudes qui ont empêché aujourd'hui en moi le repos de Jésus-Christ? Ai-je produit fréquemment des actes d'amour de Dieu? ai-je ponctuellement accompli mes devoirs d'état? Au mois d'août, la question pourra être celle-ci tous les jours : Quels sont les péchés véniels et les imperfections volontaires qui constituent en moi l'état de tiédeur ? En septembre : En quoi ai-je blessé durant ce jour la vertu de patience, surtout en ce qui

regarde la douceur et la charité fraternelles? En octobre : Ai-je bien lutté contre tous les ennemis de ma perfection? Ai-je été scrupuleusement fidèle à mes *exercices* spirituels, à l'oraison, à l'examen particulier et aux oraisons jaculatoires? En novembre : Pour avoir en moi la lumière prophétique, ai-je été bien appliqué à toutes les prières orales ou mentales que j'avais à faire aujourd'hui? ai-je étudié? qu'ai je étudié? comment et pourquoi ai-je étudié?.

Dans l'époque dont nous traitons en ce moment, se trouve la fête de la Très-sainte Trinité, dont Tétamo a dit avec raison : « *Non tam esse festum tanti mysterii quam veluti recapitulationem et cultus divinæ Triadi toto anno in Ecclesia exhibiti in omnibus Dominicis* »(p. 295). Et comme l'octave du saint jour de Pâques est un dimanche du rit double, mais un dimanche qui a l'office des dimanches ordinaires, pour faire entendre que tous les autres dimanches ne sont qu'une octave prolongée de cette grande fête; ainsi, comme octave de la Pentecôte, quand les œuvres des trois Personnes ont toutes été rappelées dans le cycle liturgique, on a mis la fête de la Très-sainte Trinité, pour donner à comprendre que le dimanche est par excellence le jour du Seigneur.

Le cycle des fêtes étant parcouru et les cœurs se trouvant enflammés et préparés par le Saint-Esprit, la sainte Église célèbre la fête de l'adorable Eucharistie, dont elle n'avait pu s'occuper suffisamment le jeudi saint, parce que les mystères douloureux de la passion du Sauveur, réclamaient alors toute l'attention des fidèles.

H. GIRARD.

BIBLIOGRAPHIE.

Introductio in Sacram Scripturam, auctore T.-J. Lamy, S., Theol. doctore, etc. — Pars 1ª, *Introductionem generalem* complectens. Mechliniæ, H. Dessain, 1866. Un volume in-8° de VI-268 pp.

Faire connaître la Bible comme un livre inspiré et canonique, exposer l'histoire des textes originaux et des versions de l'Écriture, déterminer enfin quelles sont les lois d'après lesquelles on doit l'interpréter : tel est le but que s'est proposé l'auteur de cet ouvrage. Je suis heureux d'ajouter qu'il l'a très-convenablement rempli et que nous possédons désormais, en latin, un manuel bien fait d'Introduction générale.

Les questions traitées par M. Lamy ont une importance que nul ne saurait méconnaître. Jamais, on peut le dire, elles ne furent plus actuelles que de nos jours : jamais aussi elles ne furent plus embrouillées par le rationalisme, le criticisme, et il faut en convenir, parfois aussi par la science catholique. Et cependant, grâce au travaux nombreux et consciencieux des écrivains allemands et des écrivains anglais, jamais on n'a pu réunir autant de documents sur ces questions qu'il est possible d'en réunir en ce moment.

L'ouvrage de M. Lamy résume ces travaux inaccessibles au grand nombre : il se distingue, non-seulement par l'étendue des recherches et la sûreté de la doctrine, mais aussi par l'ordre, la méthode, un style clair et correct.

Peut-être en traitant de l'inspiration, M. Lamy aurait-il pu condenser moins de choses en une même proposition, et mieux dégager la série d'idées et de documents qui établissent le fait primordial. Il est vrai qu'il supplée à cet inconvénient par la solution des difficultés principales, l'exposition des erreurs les plus communes, et des réponses claires aux questions qui touchent à l'inspiration verbale et aux paroles *citées*

par les écrivains inspirés. Mais rien ne vaut, croyons-nous, dans un ouvrage élémentaire, l'exposition nette de propositions qui s'enchaînent les unes aux autres et desquelles la proposition principale est déduite sous forme de conséquence logique.

L'existence du sens littéral et du sens spirituel de l'Écriture est bien établie. Cependant, ici encore, nous pensons que l'auteur aurait pu se laisser influencer un peu plus, en ce qui concerne la méthode, par l'ouvrage de M. Ranolder, qu'il cite d'ailleurs avec éloge, et qui est certainement l'un des meilleurs de ce genre.

Nous attendons avec impatience la seconde partie qui doit traiter de l'introduction particulière à l'Écriture sainte.

A. Gilly.

La Doctrine de l'Encyclique, par M. l'abbé Peltier. Paris, Ve Poussielgue, rue Cassette; Reims, rue de l'Equerre, 10, chez l'auteur. In-8° de 340 pp.

M. Peltier, avantageusement connu par d'autres publications, s'attache dans ce nouveau livre à justifier l'Encyclique *Quanta cura, au double point de vue de la Foi et de la Raison.* Si on est catholique, on croit que le Pontife romain a plein pouvoir de paître, de régir et de gouverner la sainte Église; qu'il est le docteur de tous les chrétiens, et que l'Église de la ville de Rome ne peut errer : ce sont là des vérités clairement définies. A ce point de vue qui est le seul véritable, il n'y a aucune difficulté, aucun embarras. Au lieu de s'en prendre aux détails, il faut aller aux principes. Une seule question est à poser : Faut-il être catholique, oui ou non ?

Que si l'on n'a pas le bonheur d'être catholique, l'Église est assez ancienne, assez nombreuse, elle compte des membres assez éclairés, assez vénérables, pour qu'on respecte ce qui se pratique chez elle : ses règles, son enseignement et sa manière de dire ou de faire. A ce point de vue encore, tout acte doctrinal des pasteurs de cette Église aurait droit au moins au silence respectueux de ceux surtout qui, en matière religieuse, proclament si haut la liberté de penser.

M. Peltier donne d'abord le texte de l'Encyclique, l'un des actes les

plus féconds et les plus mémorables émanés du Saint-Siége. Cela fait, il commente chaque proposition en particulier et d'après l'ordre où elle se trouve dans l'acte célèbre que nous venons d'indiquer.

Il cite l'Écriture, les anciens Pères, les conciles soit généraux soit particuliers, les actes précédents du saint Pontife qui gouverne aujourd'hui l'Église universelle, et il se trouve que l'Encyclique *Quanta cura* n'est que l'expression parfois rajeunie et actualisée selon les besoins et les erreurs du jour, de l'enseignement traditionnel et constant qui n'a cessé d'être admis dans la société que Jésus-Christ a fondée, avec qui il est *tous les jours jusqu'à la consommation des siècles* et *à qui le Saint-Esprit suggère toute vérité.* L'encyclique ne dit rien de nouveau, rien qu'on ne retrouve dans des actes détachés du Pontife aujourd'hui régnant. Elle présente réunies en un faisceau, disposées dans un ensemble harmonique, les sentences précédemment et successivement, rendues contre des erreurs qui, bien examinées, ne sont qu'une confirmation nouvelle du célèbre *Nil sub sole novum.*

Nous ne pouvons suivre le respectable auteur dans les développements qu'il donne. Contentons-nous de signaler ce livre à l'attention de tous ceux qui s'intéressent à des problèmes aujourd'hui fort débattus et d'une importance capitale. C'est certainement un des meilleurs et des plus complets qui aient paru.

N. C. Le Roy.

Petit Rituel ou Guide pratique des paroissiens dans les principales circonstances de la vie chrétienne, par M. l'abbé Réaume, chanoine de l'église de Meaux. — 2me édition. — Meaux, Le Blondel; Paris, Douniol. 1 fr.

L'ouvrage dont nons venons de transcrire le titre se recommande par le succès qu'il a obtenu dès son apparition. La première édition s'est vendue à dix mille exemplaires.

L'auteur a pratiqué le saint ministère à la ville et à la campagne ; il a eu l'occasion de remarquer que les personnes qui ont besoin de recourir au clergé paroissial, dans les principales circonstances de la vie

chrétienne, sont trop souvent dépourvues des notions les plus élémentaires, et que, de là, naissent parfois des embarras, des retards et même de graves inconvenances.

Le *Guide pratique des paroissiens* n'est point un livre de piété proprement dit ; c'est un recueil d'avis, de renseignements, de détails techniques concernant les sacrements, les cérémonies et les choses en usage dans l'Église catholique ; c'est une espèce de manuel que les familles consulteront toujours avec fruit. S'agit-il d'un baptême, de la première communion d'un enfant? tout ce qu'il faut prévoir est indiqué. Il en est de même de l'administration des malades, des convois et pompes funèbres, du mariage. Quantité de renseignements utiles sont donnés touchant les empêchements soit dirimants, soit prohibants, touchant les dispenses et les pièces à fournir avant la célébration.

La plume de M. l'abbé Réaume n'est point une plume ordinaire. Il y a dans son style ce qu'on appelle du trait. D'un seul mot il dit beaucoup. Il a su répandre de l'intérêt et du charme sur des matières assez arides de leur nature. Chemin faisant, il résout les objections que des esprits peu éclairés dirigent contre les droits des fabriques, le casuel et les offrandes, contre les frais et aumônes qui incombent aux parties à l'occasion des dispenses, etc. D'autre part, il a des lignes excellentes contre la superstition qui semble, dans certaines localités, s'attacher comme une rouille funeste à la plupart de nos pieuses cérémonies.

Les ecclésiastiques, ceux qui sont préposés à l'éducation de la jeunesse, en parcourant le livre de M. Réaume, ne pourront s'empêcher de reconnaître que le *Petit Rituel ou Guide pratique des paroissiens*, justifie pleinement son titre, et qu'il vient très-opportunément combler une lacune.

La seconde édition n'aura donc pas moins de succès que la première. Le volume porte en tête les approbations de Son Em. le Cardinal Archevêques de Reims, et de NN. SS. les évêques de Meaux et de Poitiers.

VICTOR PELLETIER,

Chanoine de l'Eglise d'Orléans.

Arras. — Typ. Rousseau-Leroy.

PLAN DE LA PHILOSOPHIE.

On peut dire de l'ordre proposé pour les études philosophiques qu'il varie selon les systèmes sur l'origine des idées. Sans entrer au fond de la question, indiquons quelques-unes de ces divisions.

Il en est une d'abord que personne ne contestera. Les diverses parties de la philosophie sont ou spéculatives ou pratiques. A la spéculation revient la Métaphysique avec ses trois branches, la Cosmologie, la Psychologie, et la Théologie naturelle.

La Logique et la Morale appartiennent à la pratique.

Mais cette classification ne décide pas de l'ordre à suivre dans la recherche de la vérité et dans l'étude de la sagesse. Venons donc aux partis qui divisent les philosophes. On distingue de nos jours les positivistes et les spiritualistes, les rationalistes et les traditionalistes, les ontologistes et les psychologistes. Ces appellations existent, elles ne sont pas de notre invention. Mais quand il s'agit de formuler la doctrine que professent les partisans de ces divers systèmes, il est rare qu'on ne les entende pas se plaindre de n'avoir pas été compris. Disons donc ce que nous entendons, nous, sous ces désignations diverses.

Par *positivistes* nous prétendons indiquer ceux qui, reléguant Dieu et l'ordre spirituel en général dans les sphères de l'idéal et de l'abstraction, ne tiennent pour *positif* et pour réel que ce qui tombe sous les sens.

Ceux-là font consister toute la philosophie dans l'étude des corps. La cosmologie dans ses applications les plus matérielles, la physique et la chimie avec les mathématiques, constituent à leurs yeux toute la sagesse et toute la science. Ils méprisent la logique, ils dédaignent la métaphysique, ils ne connaissent pas la morale. L'âme n'étant pour eux qu'une modification du cerveau, une résultante des forces corporelles, la psychologie demeure supprimée ; et Dieu étant encore *in fieri*, Dieu se faisant, Dieu n'étant qu'un perpétuel *devenir*, on ne peut avoir et jamais on n'aura de théologie.

Les spiritualistes s'identifient communément avec les rationalistes et avec les psychologistes. Ils se sont donné le nom assez ambitieux de *spiritualistes* par opposition à ceux qui devraient avoir du moins le courage de leur opinion et s'avouer *matérialistes*. Le spiritualiste donc admet l'existence des esprits, et se déclare psychologiste, par opposition peut-être à l'ontologiste. Selon lui, le point de départ de toute connaissance est l'âme elle-même se repliant sur soi et s'écriant : Je pense, donc je suis. Les partisans de ce principe ouvrent la philosophie par l'étude de l'âme, c'est-à-dire par la psychologie.

Les rationalistes soutenant que l'homme ne doit admettre que ce qu'il peut démontrer par la raison, devraient commencer par étudier cette faculté dans ses opérations et par conséquent leur cours devrait débuter par la logique. C'est toutefois ce qu'il ne font pas. Ils sont généralement psychologistes.

Les traditionalistes prétendent que nous ne pouvons connaître qu'à la condition de recevoir par l'enseignement, par la parole, les notions et les vérités premières. Pour eux la philosophie devrait s'ouvrir par un exposé historique des vérités que transmet la tradition universelle.

Enfin les ontologistes se sont donné ce nom, parce que,

selon eux, l'Être divin immédiatement et premièrement perçu est la première et même la seule idée par laquelle et dans laquelle nous percevons et entendons tout ce qu'il nous est donné d'entendre et de percevoir. La philosophie, d'après ce système, doit se résumer tout entière dans l'étude de l'*Être* simplement dit. Car c'est en cet Être même, ou plutôt en Dieu même connu simplement comme être, que nous percevons et connaissons tout que nous percevons. D'après ce système, c'est par l'ontologie, immédiatement suivie de la théologie naturelle, que doit débuter le philosophe.

Autrefois (nous avons sous les yeux un cours de philosophie, du P. Oviedo, imprimé en 1640) on commençait par la logique. Puis venait sous le nom de *physica* une série de questions sur la nature matérielle. On étudiait les principes de l'être corporel, la matière première, la forme substantielle, l'union entre la nature et la forme, enfin le tout substantiel. On passait ensuite à l'étude de la nature et des causes. On examinait le lieu et le temps, l'action mutuelle des corps et leurs qualités. Alors venait l'étude de l'âme et de ses facultés. Le cours se terminait par la métaphysique où l'on traitait de l'être, de ses attributs et des catégories ou prédicaments. Dieu est comme supposé dans ce cours. Il en est question souvent, mais jamais directement ou *ex professo*. C'est que la philosophie n'était que le préambule de la théologie surnaturelle, et qu'on réservait le traité de Dieu pour l'ouverture et le fondement de cette science supérieure. En effet, dans sa *Somme*, S. Thomas considère Dieu au point de vue purement rationnel, aussi bien que d'après les notions révélées. Du reste, la Somme du Docteur angélique ne contient pas moins de philosophie que de théologie.

Le plan le plus généralement suivi depuis près de deux cents ans est au fond celui d'Aristote et de l'École. Mais la

philosophie n'est plus un simple commentaire des livres d'Aristote, et l'ordre communément adopté est plus net et plus précis : on divise l'enseignement en trois parties principales : Logique, Métaphysique et Morale.

I. La logique est, suivant les uns, l'art de raisonner, suivant les autres, la science de la certitude. Ces deux définitions peuvent s'accorder.

La logique est un art, car elle enseigne les règles et la pratique du raisonnement.

Mais elle est une science aussi, surtout depuis que, par suite des attaques du scepticisme, on s'est vu contraint de démontrer les principes mêmes de la certitude.

II. La métaphysique est la science des choses en tant que purement intelligibles.

Elle est universelle ou spéciale.

La métaphysique universelle considère l'être en général. Aussi se nomme-t-elle l'ontologie : — Raison de l'être, science de l'être : (ὄν, λόγος)

La métaphysique spéciale considère les êtres pris sépament. — Nous dirions qu'elle se divise selon les diverses espèces d'êtres, si Dieu n'était pas au-dessus et en dehors de toute espèce et de tout genre.

Tout ce que la simple raison peut connaître sans le secours de la révélation, se trouve compris dans l'un de ces trois mots : les corps, les âmes, Dieu.

De là trois parties de la métaphysique spéciale : Cosmologie, science du monde corporel ; Psychologie, science de l'âme ; Théologie, science de Dieu.

III. La morale est la science des mœurs, ou encore l'art de bien vivre.

La question est maintenant de savoir par où l'on doit commencer l'étude de la philosophie,

Il en est qui placent au début l'étude du premier être, la considération de Dieu, en un mot, la théologie naturelle.

D'autres imposent à la jeunesse un programme qui s'ouvre par la psychologie.

Les uns et les autres semblent oublier que, pour démontrer une proposition et pour résoudre les objections, il est besoin de posséder l'art du raisonnement et qu'il faut avoir appris le maniement du syllogisme. Comment prouverez-vous par la raison les thèses relatives à l'existence de Dieu et à ses attributs; comment établirez-vous les fondements de la psychologie, tels que la spiritualité de l'âme, sa liberté, son immortalité, si vous n'êtes pas habitué à la méthode syllogistique, si vous n'êtes pas exercé à cette forme précise et rigoureuse qui constitue le nerf de la démonstration?

Comment résoudrez-vous les objections nombreuses qui vous seront présentées sous la forme syllogistique, si vous ne connaissez pas les règles du raisonnement et si vous n'êtes pas initié aux secrets du sophisme?

Commençons donc l'étude de la philosophie par la logique. Examinons l'instrument, apprenons à nous en servir, exerçons-nous à le manier avant de l'appliquer. La philosophie est la science de la vérité par la raison.

La raison procède par l'idée, par le jugement, par le raisonnement. Sachons ce que sont l'idée, le jugement et le raisonnement, avant de raisonner sur nos jugements, et de juger nos idées. Or, la logique, son nom l'indique assez (λόγος, raison), consiste précisément à étudier la raison et l'acte principal de la raison, c'est-à-dire le raisonnement et surtout le syllogisme.

Êtes-vous exercé au maniement de cette arme qui fait toute la force du philosophe, il se présente encore une question que vous devez résoudre avant d'aborder directement la vérité : Puis-je savoir? et comment? En d'autres termes : La certitude existe-t-elle, pour l'homme, et quels sont les moyens de l'obtenir?

Ce n'est qu'après m'être assuré de ma puissance de connaître avec certitude la vérité, que je puis enfin — logiquement — entreprendre l'étude de la vérité même. Arrivé à ce point, dès que j'ai dit : je connais, j'en suis certain, une seconde question se présente : qu'est-ce que je connais ?

L'ontologie se charge de la réponse : Vous connaissez ce qui est. L'être, tel est l'objet de la science considérée dans son acception la plus haute et la plus universelle. La première chose à faire, après avoir établi la certitude, est donc de reconnaître l'objet le plus général de la pensée, d'en remarquer les propriétés les plus universelles, et de se rendre raison de l'Être considéré en général, abstraction faite des individus en qui l'être existe réellement. Après la logique, l'ontologie. Tel est l'ordre que suit naturellement l'esprit humain. Écoutons sur ce point le Docteur angélique. « Dans les choses qui tombent sous l'appréhen-« sion des hommes, on trouve un certain ordre. Car ce qui « tombe d'abord dans l'appréhension, ce que l'esprit sai-« sit avant tout, c'est l'être dont l'intelligence se trouve « en tout ce que chacun de nous saisit », l'être, qui est la première chose que nous percevions en tout ce que nous percevons. « Aussi le premier principe indémontrable est-« il qu'on ne peut pas en même temps affirmer et nier, « principe fondé sur le rapport de l'être et du non-être » ou sur cette évidente vérité que la même chose ne peut pas en même temps être et n'être pas : « C'est sur ce principe que tous les autres sont fondés. » *In his autem quæ in apprehensione hominum cadunt quid ut ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione est* ENS ; *cujus intellectus includitur in omnibus quæcumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod non est* SIMUL AFFIRMARE ET NEGARE, *quod fundatur supra rationem* ENTIS ET NON ENTIS ; *et super hoc principio omnia alia fundantur.* (*Sum.* 1ᵃ 2ᵃᵉ, q. 94, art. 2. C.)

L'Être, étant le premier objet qui s'offre à l'esprit, doit donc fixer le premier l'attention du philosophe. On conçoit d'après cela quelle est l'importance de l'ontologie. Cette partie de la philosophie est réellement la métaphysique universelle ; elle comprend toutes les vérités en principe, elle domine, elle éclaire toutes les connaissances humaines. Car, selon saint Thomas, tout ce qui est connu en vertu d'un principe s'enchaîne en ce principe et en dépend. « Aussi celui qui connaîtrait parfaitement un principe se-« lon toute son étendue, connaîtrait par là même tout ce « qui peut être connu par ce principe. » *Omnia quæ per aliquod principium cognoscuntur, connectuntur in illo principio, et ab illo dependent. Et ideo qui cognoscit perfecte principium secundum totam ejus virtutem, simul cognoscit omnia quæ per illud principium cognoscuntur.* (*Sum.* 2ᵉ-2ᵉ, q. 171, art. 4. C.)

Venons à la métaphysique spéciale. Parmi les êtres il en est un qui est seul, qui est en dehors et au-dessus de tout genre : c'est l'Être premier et unique, l'Être par soi, l'Être souverain, Dieu. Au-dessous de lui viennent se ranger deux classes d'êtres : les esprits et les corps.

On demande par où doit commencer l'application des principes universels que l'ontologie vient de déduire de la considération de l'être en général. Devons-nous d'abord contempler Dieu pour redescendre, par l'étude de l'âme, à l'examen du monde matériel? ou bien, nous appuyant sur le *Nosce teipsum* de Socrate, prendrons-nous pour point de départ l'âme elle-même pour aller de nous à Dieu, ou de nous au monde sensible? Nous serons plus modeste encore. Partant de ce qu'il y a de plus humble, nous essaierons de nous élever de là à ce qu'il y a de plus haut. La marche de la philosophie est l'inverse de celle de la théologie surnaturelle. Celle-ci ayant la parole même de Dieu pour point de départ et pour base, descend de la contem-

plation du Créateur à la considération des choses créées. Son plan est aussi simple qu'universel. Le voici en trois mots : Dieu, l'homme, l'Homme-Dieu. Élevée par la foi jusqu'à l'essence même de Dieu, elle débute par la considération du mystère de la Trinité. Ce n'est qu'après avoir médité ce que la révélation nous enseigne sur Dieu tel qu'il est en lui-même, qu'elle passe à l'étude du Dieu créateur.

La cosmologie, pour le théologien, ne constitue pas une branche à part. N'ayant à s'occuper de l'ordre matériel qu'au point de vue surnaturel, la foi considère les œuvres divines en traitant du Créateur. C'est là toute sa cosmologie. Puis, vient l'étude de l'homme, considéré dans ses relations avec Dieu, et, enfin, le Dieu fait homme se montre pour nous relever, et pour nous rendre à l'ordre surnaturel par l'Église et par les sacrements. Tel est le plan du symbole, bien que l'homme n'y soit qu'implicitement indiqué. Tel est le plan de la *Somme* de saint Thomas, qu'on peut bien regarder comme le chef-d'œuvre du génie humain.

Le philosophe suit une marche opposée. Son point de départ est la raison humaine. Or l'intelligence créée, même angélique, ne peut, par sa propre force, s'élever jusqu'à la vue de l'Être divin : c'est donc par la considération des créatures qu'elle pourra parvenir à la connaissance de Dieu. Nous ne faisons ici que répéter la doctrine si sûre de saint Thomas qui, dans sa *Somme* contre les Gentils, s'exprime en ces termes : « L'enseignement de la philosophie et celui de la théologie ne procèdent pas selon le même ordre. Car dans l'enseignement de la philosophie, qui considère les créatures en elles-mêmes et qui conduit par elles à la connaissance de Dieu, la première considération a pour objet les créatures, celle de Dieu ne vient qu'en dernier lieu ; mais dans l'enseignement de la foi, qui ne considère les

créatures que par rapport à Dieu, la première considération a Dieu même pour objet, celle des créatures ne vient qu'ensuite. Et ainsi la science théologique est plus parfaite, parce qu'elle ressemble plus à la connaissance que Dieu a de lui-même, acte par lequel, en se voyant, il voit tout le reste. Et, en effet, ce n'est que par la considération de l'être visible et créé que je parviens à reconnaître l'existence de Celui qui manifeste si évidemment dans ses œuvres son invisible essence, sa puissance éternelle et sa divinité ; mais aussi, pour peu que j'use de ma raison, je ne puis m'empêcher de remonter jusque-là : car l'effet accuse la cause, la créature déclare le Créateur. C'est ce qui rend inexcusables ceux des philosophes anciens et modernes qui ont méconnu Dieu : *Quia quod notum est Dei, manifestum est in illis ; Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur ; sempiterna quoque ejus virtus, et divinitas : ita ut sint inexcusabiles.* (Rom. I, 19, 20.)

Le Sage, avant saint Paul, nous avait indiqué le même plan Ils sont insensés, écrivait-il, tous les hommes qui ne connaissent pas Dieu, et qui de la vue des biens apparents n'ont pu remonter jusqu'à l'intelligence de Celui qui est, et qui, en considérant les œuvres, n'ont pas reconnu l'Ouvrier. *Vani autem sunt homines in quibus non subest scientia Dei ; et de his quæ videntur bona non potuerunt intelligere Eum qui est, neque operibus attendentes agnoverunt quis esset Artifex.* (Sap. XIII.) La créature est comme un vaste miroir où l'on peut contempler le Créateur, non par une vision directe et intuitive, mais par une connaissance réfléchie et déductive : *A magnitudine enim speciei et creaturæ cognoscibiliter poterit Creator horum videri.* (Ibid.)

Il est donc bien entendu que, pour le philosophe, c'est-à-dire dans l'ordre purement naturel, l'étude de l'être créé précèdera la considération du premier Être. Mais il y a deux

sortes d'êtres créés, les corps et les esprits. Entre le monde corporel et Dieu se rencontre l'homme. Pourquoi l'homme ne commencerait-il pas par s'étudier lui-même ? Ne suis-je pas le premier objet qui me frappe et que je connaisse. Qu'il en soit ainsi dans l'intime profondeur de la conscience, je n'oserais pas plus le contester que je ne prétendrais l'affirmer. Le fait est toutefois que, dans l'ordre du développement naturel de la raison, c'est la vue et la connaissance du monde extérieur et sensible qui provoquent en moi ce retour sur moi-même et cette réflexion à la suite de laquelle je m'aperçois que je connais et que, par conséquent, j'existe. L'enfant de deux ans sait-il qu'il existe ? Sait-il qu'il est quelque chose de distinct des êtres qui l'entourent? je l'ignore, et vous aussi, probablement. Je veux bien au reste vous accorder qu'il le sait. Convenez du moins qu'il n'a pas la conscience de le savoir, que cette idée ou ce sens de lui-même est comme à l'état latent et que, pour devenir réflexe, pour être connu de celui-là même qui le possède, ce sens intime ou cette idée ont besoin d'être éveillés. Comment s'opère cet éveil de l'intelligence? Comment le petit enfant s'aperçoit-il enfin qu'il sent, qu'il voit, qu'il entend, qu'il connaît, qu'il pense, qu'il veut, qu'il aime, que par conséquent il est quelque chose et qu'il existe?

Le monde extérieur frappe les sens, l'impression reçue d dehors par les organes passe jusqu'à l'âme, et ainsi, la représentation du monde sensible, qui se fait en l'âme au moyen des sens et de la sensation, lui annonce à elle-même la puissance qu'elle a de connaître et de sentir, et en même temps lui fait sentir et connaître le fait de sa propre existence.

Nous ne disons pas que le sens soit le principe par lequel l'âme connaît, mais seulement que la sensation reçue provoque l'application et l'activité de ce principe qui n'est

autre que l'intelligence. Telle est la doctrine de saint Thomas. La connaissance de l'âme, dit le Docteur angélique, s'accomplit d'après ce *premier procédé par lequel l'âme passe des objets extérieurs à elle-même*. Car l'opération intellectuelle de l'âme se rapporte naturellement aux choses qui lui sont extrinsèques. Et ainsi, c'est par la connaissance de ces objets que nous pourrons connaître parfaitement notre opération intellectuelle, comme on connaît l'acte par son objet ; et par l'opération intellectuelle on peut connaître parfaitement l'entendement humain, comme on connaît une puissance par l'acte qui lui est propre.

Secundum igitur PRIMUM *processum animæ, qui est* A REBUS EXTERIORIBUS AD SEIPSAM, *perficitur animæ cognitio ; quia scilicet intellectualis operatio animæ naturalem ordinem habet ad ea quæ sunt extra. Et ita per eorum cognitionem perfecte cognosci potest nostra intellectualis operatio sicut actus per objectum. Et per ipsam intellectualem operationem perfecte potest cognosci humanus intellectus, sicut potentia per proprium actum.* (*Sum.* 1^a^, q. 94, art. 2. C.)

Essayons d'expliquer ce procédé par une comparaison. Je suppose que Dieu vous ait créé dans un océan de lumière. Je suppose, en outre, que votre œil soit dirigé de manière que pas un membre de votre corps ne puisse tomber sous votre regard. Il vous semblera que vous ne voyez rien, que vous ne voyez pas. Que vous manque-t-il donc ? Dans votre œil vous possédez la puissance de voir, et la lumière qui le baigne est l'objet premier et même unique de toute votre vision. Que faut-il donc pour vous révéler la puissance que vous avez de voir par votre œil ? que faut-il pour vous faire distinguer la lumière qui vous entoure et qui vous pénètre ?

Survienne un objet distinct de votre œil et de la lumière ; cet objet réfléchissant dans votre prunelle le rayon de l'élément lumineux, y sera représenté par son image, et

cette image, résultant à la fois de l'objet présent et de l'onde lumineuse qui modifie votre œil, vous fera reconnaître en même temps et la puissance de voir que vous possédez en votre œil, et l'existence de cette lumière par laquelle vous voyez et que vous voyez, même quand il vous semble que vous ne voyez rien.

Ainsi, Dieu a créé mon âme douée de la puissance de connaître; il m'a placé dans un océan de lumière qui n'est autre que son être immense et infini qui m'environne et me pénètre de son essence, de sa présence et de sa puissance. C'est de Lui, par Lui et en Lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être? *In Ipso vivimus, movemur et sumus.*

Que me manque-t-il pour connaître? La puissance? Je l'ai en moi-même, dans mon intelligence. Un objet intelligible et présent, qui provoque la force naturelle de mon intelligence? L'Être infini, l'Être intelligible par excellence, est présent autour de moi, devant moi, au dedans de moi. Il me pénètre et je suis plongé en lui. Et cependant je ne le vois pas. Il est pour moi le Dieu caché: *Vere tu es Deus absconditus.*

Je ne le connais pas, pas plus que je ne me connais moi-même, jusqu'à ce qu'un objet distinct et de Lui et de moi vienne à provoquer mon attention. Cet objet n'est autre que le monde matériel au milieu duquel je me trouve situé. Les êtres corporels m'environnent, ils s'offrent à mes sens; mes sens me les représentent par une image; mon intelligence se représente cette image par une idée. Cette idée, cet acte par lequel je me représente un être distinct de moi, me manifeste la puissance que j'ai de connaître; l'image qui est résultée de la sensation me déclare la faculté que j'ai de sentir. La raison alors s'éveille et je me dis à moi-même : Je pense, je sens ; donc j'existe. — Je reconnais que partout où je vais je me retrouve moi-même, tandis qu'au contraire je ne retrouve point partout les objets

qui successivement frappent mes sens, j'en conclus que je suis distinct de ces objets. J'existe; il existe hors de moi d'autres êtres, tout un monde : tels sont mes premiers pas dans la carrière de la connaissance. Mais je ne connais pas encore Dieu.

Il m'environne de son être. Il me pénètre par sa présence et par son action conservatrice, mais je ne le vois pas, car il ne se montre pas. Je ne tarderai pas toutefois à le connaître, bien que sans le voir et sans le saisir. Il m'a donné la raison, c'est-à-dire le besoin et la faculté de remonter de l'effet à la cause.

J'ai reconnu que j'existais :

Mais je n'ai pas toujours existé ; cet être que j'ai, ce n'est pas moi qui me le suis donné. D'où vient donc que je suis, et qui m'a fait?

Et ce monde, qui n'est pas moi, existe-t-il par lui-même? a-t-il toujours été? S'il n'a pas toujours été, il n'existe point par lui-même. Qui donc l'a fait?

C'est ainsi qu'en cherchant la raison et la cause de l'existence du monde et de la mienne, j'arrive à reconnaître la nécessité d'un premier Être existant par lui-même, principe de tout ce qui est et de tout ce qui peut être, possédant par lui-même et en lui-même tout l'être, et toute la perfection possible, et par conséquent infini, éternel, le seul qui est : QUI EST. —*Ipse solus* EST ; le seul qui puisse dire avec toute vérité : Je suis celui qui est : EGO SUM QUI SUM.

En un mot, Dieu, comme créateur, est, sans aucun doute, le premier principe de tout ce qui existe, et par conséquent aussi de notre intelligence. Comme premier principe et première cause, il est la première vérité ; il est le premier être, le premier intelligible, le premier objet présent à l'intelligence, de même que la lumière est le premier visible, le premier objet présent à l'œil. Et toutefois ce n'est

que par la connaissance réfléchie du monde et de nous-mêmes que nous arrivons à reconnaître l'existence de ce premier Être : *Invisibilia enim ipsius per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur — Videmus enim per speculum.* Nous ne le voyons pas directement, nous le voyons par un miroir, et ce miroir, c'est le monde créé, c'est nous-même.

Saint Thomas résume admirablement cette doctrine. C'est, dit-il, dans la lumière de la première vérité que nous entendons et que nous jugeons tout, en tant que la lumière même de notre entendement, soit naturelle, soit gratuite, n'est pas autre chose qu'une certaine impression de la vérité première. Mais comme la lumière même de notre entendement n'est pas, pour l'entendement, ce qui est entendu, mais ce par quoi quelque chose est entendu, bien moins encore peut-on dire que Dieu est ce qui est d'abord entendu par notre entendement.

In luce primæ veritatis omnia intelligimus et judicamus, in quantum ipsum lumen intellectus nostri sive naturale, sive gratuitum, nihil aliud est quam quædam impressio veritatis primæ. Unde cum ipsum lumen intellectus nostri non se habeat ad intellectum nostrum sicut QUOD INTELLIGITUR, *sed sicut* QUO INTELLIGITUR, *multo minus Deus est id, quod primo a nostro intellectu intelligitur.* (S. Thomæ, *Sum.* 1ᵃ, q. 88, art. 3 ad 1).

Ce coup d'œil anticipé sur l'origine des idées et sur la marche du développement intellectuel nous a semblé nécessaire pour expliquer et justifier le plan qui, en philosophie, nous paraît le plus conforme à la raison et à la nature.

Le philosophe ne prendra donc pas son point de départ en Dieu, comme le doit faire le théologien, qui s'appuie immédiatement sur la révélation ; mais, procédant de la seule raison naturelle, il commencera l'étude de la sagesse par l'étude de la raison même et de son acte principal qui

est le raisonnement : c'est ce qu'on appelle la LOGIQUE.

Si la raison est le sujet qui connaît, ou le principe subjectif de toute connaissance, l'être est l'objet connu ou le principe objectif de toute connaissance. L'ordre naturel exige donc que l'étude de la raison soit immédiatement suivie de la considération de l'être en général et de ses propriétés les plus universelles. Encore un coup, après la Logique, l'Ontologie.

L'Ontologie, qu'on nomme aussi métaphysique générale, est l'étude de l'être en général.

Le mot métaphysique, quelle qu'en soit l'origine historique, désigne maintenant les choses considérées dans leur essence et dans leur propriétés universelles, abstraction faite de leur existence individuelle et des accidents qui les modifient.

Après ce coup d'œil général sur l'être, l'esprit se replie sur les êtres spéciaux en qui se réalisent les principes généraux de l'ontologie.

Tout ce que je puis connaître par ma seule raison se présente dans l'ordre suivant : Ce sont d'abord les objets qui frappent mes sens, ou les corps, dont l'ensemble constitue le monde ; puis, ce qu'il y a en moi de distinct du monde matériel, ou mon âme ; et enfin le premier Être, ou Dieu, Et ainsi dans la métaphysique spéciale je considère trois objets : 1° le monde, 2° moi, 3° Dieu. D'où trois parties : la Cosmologie, la Psychologie, la Théologie.

La Cosmologie étudie la nature, les relations et l'ordre des êtres corporels et du monde visible. Mais le métaphysicien se tient dans les principes, il se borne à considérer la nature des corps et les lois qui les régissent au point de vue le plus universel. Du moment qu'une propriété ou une loi ne conviendrait pas à tous les corps, ce ne serait plus l'objet de la cosmologie métaphysique. L'étude particulière des diverses classes du monde matériel appartient

à un autre ordre de sciences. Comme, toutefois, ces sciences spéciales se rattachent à la cosmologie, nous les indiquerons ici.

S'agit-il d'étudier en détail les propriétés des corps, deux sortes de sciences s'offrent à nous. Ce sont d'abord les mathématiques, dont le nom un peu fier semble réclamer le monopole exclusif de la science. Car mathématique vient de μανθανω, j'apprends, d'où μαθημα, science. Leur objet ne laisse pas d'être plus modeste que ne l'indique l'étymologie. Le mathématicien se borne à considérer le nombre et la mesure. De là deux parties principales des mathématiques : l'arithmétique, science des nombres; la géométrie, science des mesures. Les autres parties des mathématiques se rapportent toutes à l'une de ces deux branches ou bien à la combinaison des deux ensemble. Souvent aussi elles ne sont qu'une application des mathématiques à certaines parties de la physique.

Les sciences physiques ont pour but de rechercher, au moyen de l'expérience, les lois des éléments et des corps qui constituent le monde matériel. La physique ne rentre dans la cosmologie qu'à la condition de remonter à la cause première du mouvement et de l'ordre des êtres visibles. Tant qu'elle demeure dans la sphère de l'observation et qu'elle se borne à décrire les phénomènes observés, loin d'appartenir à la philosophie, c'est à peine si elle mérite le nom de science proprement dite. Le dix-huitième siècle peut revendiquer l'honneur d'avoir inauguré la séparation de la physique et de la philosophie. Mais il est juste de constater aujourd'hui chez les physiciens et les naturalistes les plus éminents une tendance et un effort à ramener les diverses branches des sciences naturelles sous le sceptre de l'esprit philosophique. Espérons donc qu'il nous sera donné de revoir les observateurs de la nature se découvrir comme le grand Newton, toutes les fois qu'ils entendront

prononcer le nom de Celui qui ordonna ce monde dont ils étudient et admirent les lois avec une si noble persévérance.

En attendant, le vulgaire des physiciens et des chimistes ne songe guère qu'à s'enfoncer de plus en plus dans la matière. Pour eux la science des lois du monde est une spéculation. Ils n'étudient les corps et leurs éléments que dans l'intérêt des arts industriels. Entre leurs mains, la physique et la chimie ne sont plus une science, mais un métier.

La cosmologie ou l'étude du *monde* n'est qu'une échelle préparée pour aider l'*âme* à remonter jusqu'à *Dieu*. Mais avant de s'élancer vers Celui qui est son principe et sa fin, l'âme doit se connaître elle-même, et constater la nécessité que sa nature et toutes ses puissances lui imposent de chercher son Dieu et de l'atteindre. Tel est l'objet et le but de la psychologie.

Nous disons la *psychologie* et non l'*anthropologie*, l'étude de l'*âme* et non l'étude de l'*homme*. Des deux substances dont se compose la nature humaine, le corps rentre en partie dans la sphère et sous les lois du monde matériel. Après la cosmologie, le philosophe n'a donc à s'occuper du corps humain que dans ses rapports et dans son union avec l'âme.

Par son âme, l'homme touche la matière et il atteint Dieu même. Il touche la matière : car une des fonctions de l'âme est de vivifier le corps, de l'animer et de le mouvoir; il atteint Dieu : car par l'intelligence, il le connaît, et par la volonté il peut l'aimer et s'attacher à lui.

Placée aux confins des deux mondes, de celui des corps et de celui des esprits, l'âme est comme le point de transition entre la sphère des choses visibles et l'invisible Divinité. C'est donc par ce qui le distingue du monde physique, par ce qui le fait homme, que le philosophe se considère lui-même. Aussi ce n'est pas sans une raison profondément

philosophique que cette partie de la métaphysique emprunte son nom à la portion la plus noble de notre nature et s'appelle *psychologie*.

On a encore essayé de substituer à ce nom celui de *pneumatologie*, étude des esprits. On prétendait ainsi mieux marquer la distinction entre la partie de la métaphysique qui traite du monde corporel et celle qui s'occupe des êtres spirituels. Mais on oubliait que la philosophie purement naturelle ne s'étend pas à tous les esprits. Les anges, en effet, ne sont pas connus par la raison; ils rentrent donc dans le domaine de la théologie surnaturelle. Observons, en outre, que Dieu étant esprit se trouverait compris sous ce titre de pneumatologie et serait mis au même rang que les esprits créés. Or, Dieu demande une place à part et en dehors de toute créature : car il n'a rien de commun avec l'être fini.

Vient enfin la théologie naturelle, qui couronne l'édifice métaphysique. Son objet est de considérer Dieu autant qu'il peut être connu par la seule raison. Naturellement, nous ne pouvons connaître Dieu que comme dans un miroir. L'œil de l'intelligence créée ne saurait, par lui-même et par sa puissance naturelle, découvrir et contempler directement et immédiatement l'être même de Dieu, sa substance et son essence. Dieu ne se montre pas à l'âme, il ne se manifeste pas lui-même, mais il se fait reconnaître par ses œuvres, qui déclarent son existence, sa puissance, sa bonté, sa sagesse et en un mot sa divinité, avec une évidence dont la splendeur ne permet pas le doute. Le monde visible, et surtout notre âme, sont un miroir où se reflètent avec un merveilleux éclat la trace et l'image de Créateur. Mais là s'arrête la raison. Je ne puis savoir ce qu'est Dieu en lui-même, je ne puis sonder le mystère de son essence, s'il ne daigne se révéler, soit en se déclarant par sa parole, soit en se montrant lui-même par la vision intuitive.

Dans le premier cas, je connaîtrai l'essence divine par la foi et en énigme ; dans le second, je la contemplerai face à face et je verrai Dieu tel qu'il est, non plus seulement dans le miroir de ses œuvres, ou dans l'énigme du mystère révélé, mais tel qu'il est en lui-même et dans la lumière de gloire. *Videmus nunc per speculum* (vue rationnelle, théologie naturelle) *in ænigmate* (foi, théologie surnaturelle) ; *tunc autem facie ad faciem* (vision intuitive).

On désigne souvent cette partie de la métaphysique spéciale sous le nom de *théodicée*. Ce mot, inventé par Leibnitz, veut dire simplement justice de Dieu (*Académie*). Ce fut avec raison que le grand philosophe allemand donna ce titre aux essais qu'il publia dans le dessein de justifier la Providence divine contre les sophismes de Bayle. Mais ce nom ne peut indiquer l'étude complète de tout ce que la raison peut reconnaître sur Dieu. Conservons donc à la science, même purement rationnelle, des choses divines le beau nom de théologie. Ce mot, il est vrai, est plus ordinairement consacré à indiquer la science de Dieu d'après les notions révélées. Mais il est permis à la philosophie d'aboutir à la théologie proprement dite, et même, sans se confondre avec elle, de se joindre et de s'unir à cette science suprême : l'ordre naturel se rapporte si bien à l'ordre surnaturel ! La raison est heureuse, lorsqu'elle arrive, au bout d'elle-même, de rencontrer la révélation qui, par la foi, ne cesse de l'élever jusqu'à ce qu'il lui soit enfin donné de l'introduire dans les splendeurs de la vision intuitive.

Avant de passer outre, rappelons que la marche que nous avons indiquée jusqu'ici pour l'étude de la philosophie, est conforme au procédé suivi par tous les grands philosophes.

Platon, il est vrai, suppose que l'âme existant avant d'être unie au corps, a contemplé d'abord en Dieu même l'idéal de toutes choses ; mais il suppose aussi qu'une fois

jointe à un corps, elle a tout oublié et qu'elle a besoin de la vue et de la considération des objets sensibles pour revenir à la conscience d'elle-même et pour y retrouver l'idéal ou les idées que jadis elle a vues dans l'Être par excellence. Donc, d'après Platon lui-même, telle doit être pour l'homme, dans l'état présent, la marche progressive de l'esprit : Étude des choses sensibles, étude de l'âme, étude de Dieu.

Aristote recherche avant tout la manière de bien user de la raison, puis il examine les êtres matériels. De là il s'élève à la considération de l'âme, dont il constate la supériorité sur le corps, sur les organes et sur les sens. Et enfin il remonte jusqu'à la cause première, jusqu'à Dieu, être éternel, vivant, souverainement bon et heureux, qui seul meut et gouverne le monde. (Cf. *Métaphysique*, passim.)

Saint Augustin a traité toutes les questions qui appartiennent à la simple philosophie, surtout dans ses *Confessions* et dans ses quinze livres sur la Trinité. Son procédé est constamment le même. Il n'arrive à Dieu qu'après avoir étudié la créature, le monde sensible d'abord, puis et principalement son âme dans laquelle il retrouve l'image de tous les traits divins.

Saint Anselme, dans son *Monologium*, suit exactement le même ordre, ainsi que Bonaventure dans son *Itinéraire de l'âme vers Dieu*.

Telle est aussi la marche prescrite à la philosophie par le Docteur angélique, comme on peut le voir en relisant le texte rapporté ci-dessus.

Bossuet, dans son *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, Fénelon, dans son ouvrage sur *l'existence de Dieu*, commencent l'un et l'autre par la considération du monde sensible ; de là ils passent à l'étude de l'âme, pour remonter peu à peu jusqu'à Dieu, premier principe de tout, et

pour s'arrêter et se reposer en Celui qui est le terme final et du monde et de l'homme. Seul, Descartes s'éloigne de la voie commune à tous les philosophes, et commençant immédiatement par la considération de lui-même, il remonte de l'âme à Dieu, sans passer par le monde matériel. — En ce point il a du moins cela de commun avec ses devanciers et avec ses successeurs que, à leur exemple, il s'élève du créé à l'incréé, de son âme à Dieu. S'il reporte au dernier plan, et après l'étude de la divinité, la considération des êtres matériels, c'est que, d'après lui, l'âme, pour constater l'existence des corps, doit s'être assurée de la véracité et par conséquent de l'existence de Dieu. Sans cette opinion erronée, Descartes eût suivi le même ordre que tous les autres philosophes.

Cependant, pour mériter le nom de sagesse, la science ne doit pas s'arrêter à la spéculation stérile de la vérité. Le philosophe n'a pu étudier le monde, son âme et Dieu, sans reconnaître qu'entre Dieu et l'homme, entre les hommes eux-mêmes, entre l'homme et le monde, il existe des rapports essentiels, fondés, du côté de Dieu, sur la Providence, et du côté de l'homme, sur la liberté, qui le rend arbitre de son bonheur ou de son malheur éternel. C'est le désir du bonheur qui provoque en nous le besoin de remonter au premier principe par la considération successive du monde et de notre âme. Arrivés à la connaissance de Dieu, nous avons reconnu qu'il est la fin dernière de toute créature ; nous avons compris que tout ce qui n'est ni Dieu, ni l'âme, est pour elle un moyen de s'élever au premier principe et d'atteindre le bien suprême, c'est-à-dire Dieu. Mais, que me servirait d'avoir entrevu le terme où doit tendre ma vie entière, si je ne prenais pas la voie qui seule peut m'y conduire? Cette voie, il s'agit de la reconnaître. Il me reste donc à déterminer les rapports que je dois avoir avec Dieu, avec les autres hommes et avec le monde phy-

sique. La vraie sagesse consiste à régler ses mœurs, d'après ces relations diverses, conformément aux prescriptions de la droite raison. Tel est l'objet de la Morale.

Partant des dernières conclusions de la Métaphysique, la Morale commence par signaler la fin de l'homme. C'est par ses *actes* que l'homme doit tendre à cette fin, et les actes humains doivent être dirigés par la *loi*. De la loi naît le *devoir* et au devoir correspond le *droit*. La philosophie morale considère donc : 1° la fin de l'homme ; 2° les actes humains ; 3° les lois ; 4° les devoirs ; 5° les droits.

Mais l'homme n'est pas seulement individu ; il est social, et comme tel, il est membre d'une triple société, société domestique, société civile, société religieuse. Le philosophe moraliste aura donc à étudier la famille, l'état, la religion et les rapports qui unissent ces trois sociétés.

Concluons et résumons. La philosophie comprend trois parties distinctes et étroitement liées entre elles.

La *Logique* enseigne l'art d'arriver au vrai. Elle étudie le principe immédiat de la sagesse naturelle. Ce principe est la RAISON même que Dieu a donnée à l'homme pour atteindre la fin dernière.

Aidée de la logique, la *Métaphysique* considère et démontre toutes les vérités spéculatives de l'ordre naturel, et s'appuyant sur l'idée de l'ÊTRE en général, elle arrive par le spectacle du MONDE extérieur à la connaissance réfléchie de l'AME, d'où elle s'élève jusqu'à la démonstration de l'existence de DIEU et des attributs divins.

La *Morale* déduit la conséquence finale et pose la conclusion pratique. La sagesse aboutit à la vertu.

MARIN DE BOYLESVE, S. J.

LA DÉCLARATION

DE

L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DU CLERGÉ DE 1626.

Est-ce la première ou la seconde moitié du XVIIe siècle qu'il faut interroger pour saisir le véritable sens du Clergé de France? M. de Maistre va répondre :

« On ne peut se dispenser de l'observer, ces prélats « complaisants (de 1682) débutent par l'assertion la plus « étrange qu'il soit possible d'imaginer. *Ils défendent*, « disent-ils, *l'antique tradition de l'Église gallicane*. Ils se « figuraient apparemment que l'univers ne savait pas lire; « car, s'il y a quelque chose de généralement connu, c'est « que l'Église gallicane, si l'on excepte quelques opposi- « tions accidentelles et passagères, a toujours marché dans « le sens du Saint-Siége. On vit les évêques français, en « 1580, demander l'exécution de la bulle *in Cœna Domini*. « Le parlement, pour les arrêter, en vint jusqu'à la saisie « du temporel. Ces mêmes évêques n'ont rien oublié de- « puis pour faire accepter le Concile de Trente purement « et simplement. *Quant à l'infaillibilité du Pontife, nous « avons entendu le Clergé de France la professer de la manière « la plus solennelle dans son assemblée de* 1626. M. de « Barral, après avoir fait de vains efforts pour se tirer de « cette difficulté, juge à propos d'ajouter : « *Quand il serait « possible de donner à quelques phrases des évêques un sens « favorable à l'infaillibilité du Pape, etc.*, » et ailleurs : « *Mais quand il serait vrai que, dans le cours de quinze siècles, « une seule parole eût échappé au Clergé de France, en con-*

« *tradiction avec lui-même, etc.* » Avec la permission de « l'auteur, les déclarations solennelles et les actes publics « ne s'appellent pas des *phrases*, et ces phrases *n'échappent* « point. Quand on les écrit, on est censé y penser et savoir « ce qu'on fait. D'ailleurs, est-ce la déclaration de « 1682 ou celle de 1626 qui *échappa* au Clergé? » (*De l'Église gallicane*, liv. II, ch. 4.)

Le lecteur souscrira sans peine à cet arrêt du comte de Maistre. Pour qui sait l'histoire de la célèbre assemblée de 1682 (et aujourd'hui qui ne la connaît pas?), l'hésitation est impossible. Les prélats de 1682 ne furent ni assez libres ni assez sérieux pour mériter de représenter le Clergé et l'Église de France. Les lumières, les vertus et la courageuse indépendance des évêques de 1626, leur assurent un pareil honneur.

Or, écoutons la déclaration solennelle de leurs sentiments touchant le Saint-Siége et le Pape.

I.

Elle se trouve à l'article 137 des *Avis de l'assemblée générale du Clergé de France à Messieurs les Archevêques et Évêques du royaume* (1).

« C'est un des grands témoignages de l'amour qu'on « porte à Dieu, quand on respecte et honore ceux qu'il a « constitués en ce monde pour être son image, y tenir sa « place, et en son lieu suppléer visiblement aux nécessités « des hommes pour le salut de leurs âmes. Ce qu'ayant « été donné prérogativement aux Souverains-Pontifes par- « dessus tous les évêques, il est bien raisonnable que se « reconnaissant ses inférieurs, ils leur portent tel hon-

(1) *Collection des Procès-Verbaux des Assemblées générales du Clergé de France, depuis* 1560 *jusqu'à présent*, t. II. *Pièces justificatives*, n° XIV. (Paris, 1768.)

« neur, respect et révérence qu'à leur exemple tout le « reste des hommes fasse la même chose. *Les évêques donc « seront exhortés d'honorer le Saint-Siége Apostolique et « l'Église romaine, fondée dans la promesse ineffable de Dieu,* « dans le sang des Apôtres et des Martyrs, la mère des « Églises; et laquelle, pour parler avec saint Athanase, est « comme la tête sacrée par laquelle les autres Églises *qui « ne sont que ses membres*, se relèvent, maintiennent et con- « servent : *respecteront aussi Notre Saint-Père le Pape, chef « visible de l'Église universelle, Vicaire de Dieu sur terre, « Évêque des évêques et patriarches; en un mot, successeur de « saint Pierre, auquel l'apostolat et l'épiscopat ont eu com- « mencement, et sur lequel Jésus-Christ a fondé son Église, en « lui laissant les clefs du ciel avec* L'INFAILLIBILITÉ DE LA FOI, « *que l'on a vue miraculeusement durer immuable en ses suc- « cesseurs jusqu'aujourd'hui.* Ce qu'ayant obligé les fidèles « orthodoxes à leur rendre toute sorte d'obéissance, et de « vivre en déférence à leurs saints décrets et ordonnances; « les évêques seront exhortés de faire continuer la même « chose, et réprimer tant qu'il leur sera possible les esprits « libertins qui veulent révoquer en doute et mettre en « compromis cette sainte et sacrée autorité, confirmée par « tant de lois divines et positives; et pour montrer le « chemin aux autres, ils y défèreront les premiers. Or, « étant besoin d'une assistance particulière du Saint- « Esprit pour conduire un gouvernement si important, « tel qu'est celui de l'Église universelle, les évêques or- « donneront qu'en toutes les prières de leurs diocèses, il « en soit fait une particulière pour le Saint-Père qui sera « séant en la Chaire de Saint-Pierre; afin qu'aidé des « suffrages de tous les fidèles, tous ses soins et toutes ses « peines réussissent à la gloire de Dieu, au bien de son « Église et au salut des âmes. »

Tout commentaire est superflu. Il est impossible d'af-

firmer plus catégoriquement la *monarchie* et l'*infaillibilite* du Siége apostolique. Aussi les ultramontains n'ont pas manqué de se prévaloir contre leurs adversaires d'un document aussi explicite. Les gallicans, de leur côté, ont cherché à se défaire d'un argument qui paraît si décisif. Ont-ils été heureux dans leurs moyens de défense?

II.

Il faut rendre cette justice à l'auteur de la *Défense de la déclaration de* 1682, qu'il n'a pas l'air très-effrayé de l'objection. Il fait bonne contenance et attend l'ennemi de pied ferme. Laissons-le parler :

« At enim objiciunt, male hæc a nobis memorari tan-
« quam Ecclesiæ gallicanæ dogmata, cum a Cleri gallicani
« cœtu recente memoria rejecta sint. Atque hic referunt
« comitiorum generalium anni 1626 articulum 137, in
« quo hæc verba sunt : *Hortandos episcopos, uti Sedem*
« *observent Apostolicam, Ecclesiamque Romanam infallibili*
« *Dei promissione fundatam.* At quorsum nobis objiciunt
« hæc quæ tuemur. Certe enim Sedem Apostolicam, par-
« tem Ecclesiæ principalem, atque omnium caput, ea pro-
« missione, qua totum ipsum nititur fulciri diximus.
« Gravius illud putant quod sequitur : *Petro cum clavibus*
« *datam infallibilitatem fidei, quam videmus divinæ potentiæ*
« *miraculo in Petri successoribus ad hodiernum usque diem*
« *immobilem permanere.* Quis enim nostrum negat, Petro
« promissam eam, quæ nunquam deficiat, fidem, atque in
« ejus successoribus, divina Providentia, permansisse, ac
« porro permansuram fidem, *summa quidem ipsa, ita ut ipsa*
« *series atque successio nunquam a fide abrumpatur,* quem-
« admodum a Patribus intellectum esse vidimus. Miror
« hæc a viris gravibus..... venditari. » (*Defensio declar.*, lib. x, cap. 17.)

Toujours le même système. A l'*infaillibilité* de la personne on oppose l'*indéfectibilité* du Siége.

Les admirables éloges dont les saints Pères ne cessent de saluer le successeur de saint Pierre, on veut les entendre, non du Pape, mais de la Chaire qu'il occupe. Il ne répugne pas, dit-on, que les jugements du Pape soient erronés; mais à coup sûr il n'arrivera jamais que, tombé dans l'erreur, le successeur de Pierre s'y obstine au point de souiller son siége de la tache d'hérésie. Telle est la spéciale assistance dont Jésus-Christ favorise la seule Église romaine, et si un grand nombre d'Églises particulières ont été infectées d'erreurs contre la foi, c'est qu'elles n'ont pas reçu le privilége d'*indéfectibilité*, privilége exceptionnel et qui n'affecte que l'Église mère et maîtresse.

Cependant, n'en déplaise à Bossuet, nos étudiants en théologie savent aujourd'hui à quoi s'en tenir touchant la valeur d'une pareille réponse. En pleine Sorbonne, le savant Tournély estimait assez pauvre la distinction entre le *Pontife romain* et *l'Église romaine*, entre le *siége* et le *siégeant*. Comment, en effet, séparer le Pape de son Siége? *Romanam Sedem a qua Pontifex cum ex cathedra pronuntiat, sejungi ac separari non potest.* Aussi, n'est-il pas étonnant que des théologiens de renom aient infligé des notes sévères à la susdite distinction : *Distinctionem illam inter Sedem, ac sedentem in ea Pontificem, jam sua ætate natam* VELUT ABSURDAM *sugillat Melchior Canus.. ... Alter ejusdem familiæ theologus Contensonius. ... dictam distinctionem* NEC VERAM ESSE, NEC FERE INTELLIGIBILEM *pluribus momentis* SOLIDE DEMONSTRAT. Et toutefois, qui le croirait? malgré l'incohérence d'une telle doctrine, les théologiens français sont condamnés à la subir; car il ne leur est pas permis de s'éloigner de la fameuse déclaration : *Et longe difficilius est ea (SS. Patrum testimonia) conciliare cum declaratione*

Cleri gallicani a qua recedere nobis non permittitur. (*De Ecclesia*, t. II, p. 134 et 135. — Paris, 1727.)

Mais, beaucoup mieux que tout autre, Bossuet devait savoir la faiblesse de sa distinction favorite. Le trop célèbre Choiseul, évêque de Tournay, ne lui avait-il pas démontré que, sérieusement comprise, l'*indéfectibilité* des gallicans est une même chose avec l'*infaillibilité* des ultramontains (1) ?

III.

C'est pourquoi d'autres auteurs ont préféré recourir à une nouvelle solution. Ils ont dit avec M. de Barral, archevêque de Tours, que la déclaration de 1626 *avait échappé* au Clergé.

En vérité, une cause est bien près d'être perdue quand, pour la soutenir, il faut recourir à de telles pauvretés. M. de Maistre nous le disait tout à l'heure : *Les déclarations solennelles* N'ÉCHAPPENT PAS. *Quand on les écrit on est censé y penser et savoir ce qu'on fait.*

Nous n'insistons pas

Examinons plutôt une troisième réponse imaginée dans le but d'échapper à la déclaration de 1626.

(1) Fénelon nous a conservé le récit détaillé de cette dispute entre Choiseul et Bossuet. Voir au t. II de ses *Œuvres* (édit. de Versailles, 1820), la belle dissertation *de Romani Pontificis auctoritate*, cap. VII. Nous nous sommes souvent demandé pourquoi dans les controverses qui depuis deux siècles ont agité la France, l'on a complétement oublié Fénelon pour recourir sans cesse à la seule autorité de Bossuet. On serait tenté de croire que Fénelon n'a jamais rien écrit au sujet *de l'Église*. Et pourtant, il y a peu de théologiens qui aient plus écrit sur cette matière importante. Ses *Instructions pastorales*, ses *Lettres*, ses *Dissertations* jettent le plus grand jour sur le *silence respectueux*, sur les *faits dogmatiques*, et autres questions difficiles que l'Église a définies depuis dans le sens de ce grand homme. Il nous semble d'ailleurs que les talents supérieurs et les héroïques vertus de l'Archevêque de Cambrai lui méritaient l'honneur d'être entendu, même après l'Évêque de Meaux. Cette *conspiration du silence* est peu propre à recommander le parti qu'elle sert.

IV.

On a dit que l'argument tiré de l'article 137 des *Avis* envoyés par l'assemblée de 1626 ne prouve rien, puisque, le Clergé ayant refusé de ratifier cette déclaration, elle est par là même destituée de toute force.

La *Théologie de Bailly* adoptait ce système de défense et en trois mots se débarrassait ainsi de ses adversaires :

« Nedum hæc fuerint a Clero gallicano prolata, quin e « contra constat hæc eodem anno ab ipso fuisse improbata. » (*De Ecclesia*, cap. XIII, art. 3, obj. 5°.)

Mais soyons justes envers Bailly. Ce n'est pas lui qui a inventé cette réponse, il l'avait prise de Tournély. « Hæc « monita, dit le sorboniste, hæc monita quæ sub nomine « Cleri gallicani circumferebantur, a toto Clero improbata « fuisse, ac summa cura e medio sublata quotquot reperiri « potuerunt eorum exemplaria : ita expresse testatur « cardinalis Rupifucaldus in opusculo cui gallice titulum « fecit, *Désaveu*, etc., edito anno 1626. » (*De Ecclesia*, t. II, p. 271.)

Enfin, un témoignage plus imposant vient autoriser le dire de Bailly : c'est celui de l'éditeur même de la *Collection générale* des procès-verbaux des assemblées. Dans le court résumé qui sert de préambule aux actes de l'assemblée de 1625, il est dit : « Ayant été remontré qu'il se glissait « plusieurs abus dangereux en l'ordre ecclésiastique, dont « il fallait arrêter le cours, Mgr l'évêque de Chartres tra- « vailla, par ordre de l'assemblée, à un règlement qui « consistait en 158 articles, et qui fut présenté sous le « titre d'*Avis de l'assemblée générale du Clergé de France à « Messieurs les Archevêques et Evêques de ce royaume.* IL FUT « DEPUIS SUPPRIMÉ PAR L'ASSEMBLÉE. » (T. II, p. 386.)

Et un peu plus bas, au n° XIV des *Pièces justificatives*,

il est dit en note : « Après que ces *Avis* dressés par Mgr. « de Chartres, eurent été examinés et imprimés, ils furent « supprimés par l'ordre de l'assemblée. *Une des principales « causes de la suppression est l'infaillibilité du Pape, qui paraît « établie dans l'article* 137. » (*Ib.* p. 70.)

Ainsi, d'après ces témoignages, il faut nier que l'article 137 de la Déclaration de 1626 soit l'œuvre du Clergé de France ; si le fait est vrai, voilà bien à coup sûr le meilleur système de défense. Malheureusement pour les gallicans, ils ne sauraient prouver d'une manière péremptoire la vérité de leur assertion. C'est ce que nous allons établir.

V.

L'éditeur de la *Collection générale* affirme que les *Avis* ont été supprimés à cause de l'article 137. Comment le sait-il ? Probablement par le *procès-verbal* de l'assemblée. Or, le procès-verbal n'affirme nullement ce qu'on lui fait dire. Il atteste une seule chose, à savoir que, le 29 janvier 1625, on se plaignit dans l'assemblée que le travail de Mgr l'évêque de Chartres eût été livré à l'imprimeur avant l'examen des prélats. On demanda, en conséquence, que défense fût faite à l'imprimeur de continuer son travail, ou du moins de le délivrer, avant que l'assemblée ne l'eût examiné. La requête était trop juste pour que l'on n'y fît pas droit. L'examen des *Avis* fut confié à une Commission présidée par l'archevêque d'Auch, lequel déclara, le 7 février 1626, « avoir examiné avec attention ledit « avis et en avoir retranché quelques articles ; en sorte que « tout ce qui reste est très-digne d'être envoyé à tous les « seigneurs prélats du royaume. » (*Ib.*, p. 514).

Quels articles a-t-on retranchés ? Le procès-verbal se tait là-dessus. Pourquoi donc affirmer que c'est bien l'article 137 qui a motivé une rédaction nouvelle ? Pourquoi ne

pas supposer, ce qui est plus naturel, que la rédaction *définitive* est celle-là même qui se trouve jointe au procès-verbal, y compris l'art. 137? Il est certain, en effet, que l'assemblée adopta les conclusions de la Commission. Donc, il est plus que probable que les *nouveaux avis* furent imprimés et envoyés. Partant, il est alors au moins vraisemblable, pour ne pas dire davantage, que l'assemblée aura fait enregistrer dans ses cahiers le texte de la déclaration avouée par elle de préférence à celui qu'elle avait rejeté. La supposition contraire serait quelque peu bizarre.

Mais que répondre au témoignage du Cardinal de la Rochefoucaud, invoqué par Tournély?

Nous n'avons pas sous les yeux l'opuscule du Cardinal de la Rochefoucaud. Toutefois nous croyons ne pas nous risquer en disant que le Cardinal parle exclusivement de la première rédaction des *Avis*. Cette réponse est en parfait accord avec le procès-verbal, qui affirme, en effet, la suppression de tous les exemplaires que l'on put rencontrer. D'ailleurs est-il bien sûr que Tournély n'ait pas été dupe d'une méprise?

L'assemblée de 1625 protesta réellement contre une *déclaration* rédigée par l'évêque de Chartres, et que celui-ci voulait publier sous la responsabilité du clergé. Cette protestation fut même un des plus remarquables incidents de l'assemblée, ainsi que le remarque l'éditeur de la *Collection générale* (pag. 386). Voici le fait en quelques mots.

Deux Jésuites étrangers, André Eudamon et Jean-Jacques Keller, avaient publié sous le titre de *Admonitio ad Regem christianissimum* et de *Mysteria politica*, deux ouvrages qui parurent au Parlement mériter le feu, et à la Sorbonne d'infamantes censures. La vérité est qu'à part certaines expressions trop peu révérentieuses à l'égard de la personne de Louis XIII et surtout de son ministre le Cardinal de Ri-

chelieu, les ouvrages en question étaient d'une doctrine irréprochable. Cependant les gens du Roi voulaient à tout prix une condamnation doctrinale de ces livres. La censure de la Sorbonne ne leur suffisait pas ; ils provoquèrent celle du Clergé assemblé. Résister au Parlement était périlleux. L'assemblée promit donc d'examiner les livres incriminés, et ce fut à l'évêque de Chartres que l'on en commit le soin. Mais le prélat, outrepassant sa commission, publia en toute hâte une virulente censure sous le titre mensonger de : *Cardinalium, Archiepiscoporum, Episcoporum, cœterorumque qui ex universis Regni Provinciis, ecclesiasticis comitiis interfuerunt, de anonymis quibusdam et famosis libellis sententia.* Grand fut l'émoi au sein de l'assemblée, lorsqu'on y apprit la déloyale entreprise du prélat rapporteur. Le 12 janvier 1626, le Cardinal de La Valette proposa un projet de censure plus court, plus simple, et surtout plus orthodoxe que celui de l'évêque de Chartres. L'assemblée l'agréa ; et c'est celui-là seul qu'elle maintint avec une dignité et une fermeté dignes des plus beaux âges contre les jalouses colères du Parlement. (*Ib.* p. 516, et surtout *Pièces justificatives* n°. XV et XVI.)

Voilà ce qui fut réellement supprimé par l'assemblée : non pas des *Avis* adressés au Clergé pour la réforme de ses mœurs et la direction de sa conduite, mais un acte de servile adulation envers le roi et surtout envers Richelieu, dont l'évêque de Chartres était la créature.

Or, du fait on ne peut plus avéré que nous venons de citer, il s'échappe une conclusion favorable à l'authenticité de notre article 137. Car enfin, pourquoi les prélats ont-ils aussi énergiquement protesté contre la censure de l'évêque de Chartres ? Ce n'est pas uniquement à cause de la conduite déloyale de leur collègue : ils pouvaient la légaliser comme ils le firent pour les *Avis*. Ce n'est pas non plus parce que les prélats trouvèrent *trop longue* la rédac-

tion de leur collègue. D'Avrigny a très bien démontré contre Ellies du Pin que l'assemblée fut justement révoltée d'une trop grande part faite à l'autorité civile, et de l'oubli des principes chers aux Pontifes Romains, touchant l'accord des deux puissances. Le travail de l'évêque de Chartres, inséré au n° XV, et les éclaircissements placés au n° XVI des pièces justificatives, convaincront aisément le lecteur que les prélats de 1626 étaient, comme nous disons aujourd'hui, *bons ultramontains*. C'est ce qui ressort jusqu'à l'évidence de l'ouvrage du Cardinal de la Rochefoucaud, *Raisons pour le désaveu* etc., dont on a l'analyse au n°. XVI des pièces justificatives (*in fine*, p. 124), et dans les *Mémoires chronologiques* de D'Avrigny (an. 1626.) On peut juger maintenant s'il est vraisemblable qu'une trop franche profession de l'infaillibilité ait excité les scrupules des prélats.

Du reste, ils n'auraient pu écarter l'article 137 sans tomber dans une flagrante contradiction. Car, au même temps qu'ils auraient protesté contre cet article, trop clair à leur sens en faveur du Pape, ils approuvaient solennellement un livre composé contre la récente érection de l'Église de Paris en métropole, dans lequel l'auteur affirme hautement l'*infaillibilité* pontificale : *O Romanæ Pastor infallibilis Ecclesiæ!* y est-il dit. (Voir aux Pièces justific., n°. XVIII.) Et pourtant, «le 7 février 1626, Mgrs. d'Orléans, d'Auxerre, « de Chartres et de Soissons, commis pour examiner le li- « vre composé par le sieur de Marcq, official de Sens, sur « la désunion du diocèse de Paris, de la métropole de Sens, « firent rapport que *tout le contenu au dit livre était très-digne de l'approbation de la Compagnie, et d'être mis en lumière.* » (Collection etc., p. 520.)

En résumé, il nous paraît que nonobstant les dénégations de Tournély et de l'éditeur de la *Collection générale* des procès-verbaux, l'authenticité de l'article 137 de la déclaration de 1626 n'a pas encore été sérieusement ébran-

lée. — Nous allons plus loin, et nous osons soutenir que cette authenticité d'une certitude incontestable défie tous les efforts de la critique.

VI.

Il est nécessaire de se rappeler la position qu'à la fin du XVIIe siècle les gallicans occupaient vis-à-vis de leurs adversaires. Ils n'étaient considérés ni plus ni moins que comme des novateurs, des inventeurs d'opinions nouvelles, des champions d'un système théologique inconnu à l'École aussi bien qu'aux docteurs français. De Marca, Fleury, Tournély ont dit à ce sujet des paroles mille fois répétées depuis, et que l'on retrouve partout. Bossuet lui-même reconnaît si bien l'infériorité de sa situation, qu'il ouvre son apologie de la Déclaration de 1682, par une justification de l'orthodoxie des nouveaux docteurs, *Gallia orthodoxa.* En France et hors de France on les accablait par les témoignages de l'Église gallicane elle-même. En Italie, le Cardinal Sfondrate écrivait sa *Gallia vindicata* pour réfuter les quatre propositions contre les audaces de Maimbourg; en France, le docte Charlas publiait sous le voile de l'anonyme son grand ouvrage *de Libertatibus Ecclesiæ Gallicanæ.* L'un et l'autre maniaient une arme commune ; ils provoquaient les gallicans à l'examen des monuments ecclésiastiques de leur pays; les défiant également, soit qu'ils voulussent préférer les témoignages de l'antiquité, soit qu'il leur plût davantage de recourir aux temps plus rapprochés d'eux. Dans ses intéressants *Mémoires* publiés récemment par M. Aubineau, le P. Rapin exprime moins son opinion personnelle que l'opinion généralement reçue, quand il dit à propos des manœuvres redoublées des jansénistes contre l'*infaillibilité :* « On le croit infaillible en Italie et en Espagne ; « *on l'a cru en France;* le Cardinal de Richelieu, si habile « dans les controverses, en était persuadé: ..... *à l'assem-*

« *blée du clergé de l'année* 1625, *cela fut réglé comme con-* « *forme à la foi.* C'était le sentiment de Pierre de Marca, « archevêque de Toulouse, le plus savant du Clergé en « ces matières-là : ayant été consulté à l'occasion de cette « thèse, *il répondit que nier l'infaillibilité du Pape pour les* « *choses spirituelles, c'était se déclarer calviniste.* » (T. III, p. 143-4.)

Quelle dut être la tactique des gallicans en face de pareils adversaires ? Ils s'appliquèrent sans doute à infirmer la valeur des témoignages invoqués contre eux. Ils durent examiner soigneusement la provenance des témoignages. La question d'authenticité dut à coup sûr revenir plus d'une fois. Car enfin que vaut un texte, s'il n'est pas authentique?

Or, ni la déclaration de 1626, ni son article 137, ne furent l'objet de semblables interpellations. Sfondrate et Charlas l'opposaient aux gallicans, et ceux-ci, feignant de ne pas entendre, répondaient à leurs adversaires par d'autres textes. L'évêque de Tournay, Choiseul, affirmait devant l'assemblée de 1682 que l'Église gallicane n'avait jamais professé d'autre doctrine que celle des quatre articles ; mais en vain l'on chercherait dans son discours la moindre allusion à 1626. Des commentateurs de Pithou et de Dupuy amoncelaient, en faveur des nouvelles maximes, des arrêts de Parlements ; mais toujours même silence par rapport à la déclaration. D'Avrigny dans ses *Mémoires chronologiques*, Ellies du Pin dans son *Histoire ecclésiastique*, se taisent aussi sur une pièce qui n'est pas de nature à leur plaire. En vérité, ce silence n'est-il pas un aveu? Nous nous en rapportons au bon sens de nos lecteurs.

Enfin cependant le silence est rompu. Fatigué de l'objection toujours renouvelée, Bossuet prend le parti d'y répondre. Nous l'avons entendu plus haut. Il ne nie pas. Il s'irrite seulement du peu de logique de ses adversaires. Or, la mauvaise humeur de l'auteur de la *Défense* prouve

deux choses tout ensemble, à savoir que la déclaration de 1626 est authentique, et qu'il n'est point aisé d'échapper à l'argument qui en ressort.

Ainsi, appuyée sur des arguments négatifs et positifs tout à la fois, la déclaration de 1626 n'a pas cessé d'être regardée par les meilleurs critiques, comme un trait auquel le gallicanisme ne saurait résister. Même après les dénégations de Tournély, le savant P. Zaccaria l'invoquait contre Fébronius; et le gallican M. de Barral ne savait y échapper que par un misérable subterfuge.

Que si l'on nous demande comment il se fait que dans la *Collection* des procès-verbaux, l'on puisse lire des notes aussi contraires à la vérité des faits, nous prierons le lecteur de se reporter en 1768, date de l'impression. Qui ne sait que les Parlements se plaisaient alors à défigurer les meilleurs ouvrages par des suppressions notables, ou par l'insertion violente des maximes reçues au palais? Les œuvres de Thomassin, d'Héricourt, etc., disent assez ce que les gens du Roi savaient faire en ce genre. Nous soupçonnons que quelque main janséniste s'est glissée dans les travaux de compilation et de rédaction. La discussion rapportée au n°. XVI des pièces justificatives se termine par une phrase mal sonnante, et qui semble confirmer notre soupçon. « En 1628, y est-il dit, Richer fit imprimer une « réfutation du Cardinal de la Rochefoucaud, sous le titre « de *Considérations sur un livre intitulé Raisons pour le désaveu.* Il suit son adversaire pied à pied, *et répond à ses difficultés.* » Voilà des termes bien adoucis, et presqu'honorables. Nous ne pouvons admettre qu'en parlant de Richer, le clergé ait consenti à une aussi pusillanime modération. Donc, l'hypothèse d'altérations imposées et subies nous paraît admissible. Comment expliquer autrement que le doute sur l'authenticité de la déclaration de 1626 ne se montre pour la première fois qu'au XVIIIe siècle?

VII.

Qu'il nous soit permis d'ajouter une conclusion générale.

Depuis l'époque de 1682, il y a au sein de nos écoles, un travail continu d'obscurcissement sur les rapports de la France et de la Papauté, qui a bouleversé les notions fournies par l'histoire. A force de répéter que les Français ont dans tous les temps été gallicans comme Bossuet, on a fini par le persuader à la plupart des lecteurs. Or, Dieu sait ce qu'il en est de ce prétendu gallicanisme traditionnel. La déclaration de 1626 nous l'apprendrait au besoin.

C'est donc avec une extrême réserve qu'il faut accueillir les assertions et les récits de nos auteurs gallicans. Trop souvent ils sont dupes de leurs préjugés, s'ils ne succombent pas à l'entraînement de la passion. On ne peut pas espérer de trouver chez eux la vérité complète.

Non, la France des Charlemagne et des S. Louis ne voulut jamais accepter des opinions qui eussent refroidi son affection pour le Pape et le Saint-Siége. Ce n'était pas un vain titre que le nom de *fils aîné de l'Église*, si noblement porté par les plus grands de ses Rois.

H. Montrouzier, S. J.

L'ÉGLISE ET L'ANGLICANISME.

—

Quatrième article.

—

§ IV. *De l'Interprétation de l'Écriture d'après le* Theophilus anglicanus.

Nous disions plus haut qu'il n'y a que deux positions possibles dans le christianisme : celle des catholiques qui subordonnent l'Écriture à l'Église, celle des protestants qui subordonnent l'Église à l'Écriture. L'anglicanisme cependant prétend à une position différente. Il nous présente un mélange de catholicisme et de protestantisme. Il admet l'Église, mais autrement que les catholiques ; il admet l'Écriture, mais en prétendant s'éloigner et des catholiques et des protestants ; et, avec des efforts dignes d'une meilleure cause, il s'efforce d'échapper à la logique qui l'entraînerait ou à la première position ou à la deuxième. Mais comment faire pour se tenir entre les deux ? Il serait plus aisé de marcher sur une corde tendue au-dessus d'un abîme.

C'est à ce tour de force que nous pouvons comparer les efforts incroyables du Dr Wordsworth. Nous connaissons peu les théologiens de son école, mais nous devons croire qu'on y est très-habile à cette gymnastique. Il y réussit d'une manière si étonnante qu'il a dû nécessairement s'y exercer beaucoup et s'y être préparé de longue main. Nous le verrons marcher sur sa corde, penchant tantôt à droite, tantôt à gauche ; presque entraîné dans un sens et rejetant son balancier de l'autre ; inclinant tantôt vers

l'Église comme règle de foi, tantôt vers l'Écriture ; reconnaissant l'autorité de l'Église et déclarant du même coup qu'il ne faut s'en rapporter qu'à l'Écriture ; puis, proclamant que l'Écriture ne peut nous suffire et qu'il faut s'appuyer sur l'Église. Ensuite, se pressant lui-même de questions, il se demande s'il est pour l'Église, s'il est pour l'Écriture : il répond oui à la première question, oui à la seconde, puis rejette la première réponse sans être plus fidèle à la deuxième, et conclut enfin par une franche déclaration de scepticisme en matière de religion.

Et d'abord, il est pour l'Eglise.

Déjà nous l'avons vu proclamer que l'authenticité des Écritures nous est manifestée par l'Église, qui les reçut comme authentiques et collectivement dans les conciles généraux, et séparément dans différentes parties du monde éloignées les unes des autres. Il reconnaît également que « dès les premiers faits qui nous sont connus nous trouvons l'Église tenant la sainte Écriture entre ses mains, et établie par Dieu pour nous la transmettre et nous en expliquer le sens. » Et pourtant il admettra que l'Écriture est notre seule règle de foi !

Il professe que « la parole de Dieu n'étant pas facilement comprise de tous, en tous lieux et d'après sa propre nature et d'après la nature de l'homme », le catéchisme et la prédication publique sont nécessaires ; et que Jésus-Christ a pourvu à cette nécessité quand, pour enseigner et pour expliquer la parole de Dieu, il a donné à son Église des pasteurs et des docteurs permanents, héréditaires, et successifs, qui tirent leur mandat sans solution de continuité de Jésus-Christ lui-même par les apôtres et leur successeurs. Et cependant il nous dira que l'Écriture est notre seule règle de foi !

Il remonte à la loi ancienne où « non seulement Dieu donna une loi aux Juifs, mais où il nomma une succession

de personnes pour en être les interprètes et les ministres. Puis, descendant à la loi nouvelle, il rappelle et Ananias envoyé à saint Paul pour achever sa conversion, et l'Éthiopien converti par Philippe, et « Corneille qui reçut dans un rêve l'ordre de faire venir saint Pierre. » Après ces exemples de l'Écriture, il rappelle encore ces paroles formelles : « La foi vient de ce qu'on entend et l'on entend parce qu'on a prêché la parole de Dieu. Et comment les hommes en entendront-ils parler, s'il n'y a personne qui la leur prêche » (1)? Et cependant pour lui l'Écriture est la seule règle de foi!

Il justifie cette doctrine par diverses citations de saint Augustin, où cet illustre Docteur combat énergiquement l'orgueil de ceux qui refusent de s'adresser à l'Église. Il ajoute lui-même plusieurs raisons de cette divine économie, et, bien qu'il ne donne pas les principales, il énumère les suivantes : 1° « d'humilier l'orgueil de l'homme qui voudrait ne rien devoir à aucun autre qu'à lui-même; 2° de propager la charité d'homme à homme par un échange mutuel de bienfaits ; 3° de condescendre à notre faiblesse et d'éprouver notre obéissance ; 4° de prouver l'efficacité de l'Évangile, qui est confié à des vases de terre afin que tous puissent voir que sa grande puissance doit être attribuée à Dieu et non à nous ». Et après avoir cité tous ces exemples, préceptes et raisons, il persistera à croire que l'Écriture est notre seule règle de foi!

Enfin il ajoute cette dernière question : « L'Écriture renferme-t-elle quelque précepte direct qui nous ordonne de chercher et de recevoir l'instruction de ceux qui sont autorisés à exposer la parole de Dieu? » Et voici intégralement sa réponse : « Oui, Jésus-Christ leur enjoint de prêcher, et en leur enjoignant de prêcher, il nous enjoint de les écouter. Les lèvres du prêtre doivent garder la

(1) Traduction empruntée au *Theophilus*.

science et nous devons rechercher la loi de sa bouche, parce qu'il est le messager du Dieu des armées. D'un autre côté, la plus grande perversité est décrite en ces mots : « Ton peuple est comme ceux qui disputent avec le prêtre ; et Notre Seigneur dit à ses apôtres : Celui qui vous écoute m'écoute, et celui qui vous méprise, me méprise ; et celui qui me méprise, méprise Celui qui m'a envoyé, et celui qui reçoit un prophète en qualité de prophète recevra une récompense de prophète ».

Ne résulte-t-il pas de cette longue profession de foi et de cette accumulation de preuves que l'autorité doctrinale est dans l'Église ; que c'est elle qu'il faut écouter pour écouter Jésus-Christ ; que c'est en elle que nous devons chercher la source et la règle de notre foi ; que si enfin l'Église doit nous aider à appliquer la règle de foi qui est l'Écriture, nous ne devons entendre l'Écriture que dans le sens de l'Église. Il semble que la conclusion ne serait pas trop hasardée, qu'elle serait même confirmée par la citation que fait le *Theophilus* du canon de 1574, ainsi conçu : « Que les prédicateurs se gardent surtout de jamais rien proposer à la foi ou à la pratique du peuple que ce qui est conforme à la doctrine de l'ancien et du nouveau Testament, et ce que les Pères et les anciens Évêques catholiques ont recueilli de cette même doctrine ».

Mais si le *Theophilus anglicanus* s'en tenait là, il serait bien près d'être un *Theophilus catholicus*, non dans le sens que lui-même attache à ce mot quand il considère l'Église anglicane comme appartenant à l'Église catholique, mais dans le sens papiste. *Absit !* Il ne se laissera pas entraîner plus loin. Il se hâtera de renverser tout ce qu'il a dit, et d'appeler sur lui la malédiction qu'il rappelait tout à l'heure.

Il fera profession de ne croire ni à l'infaillibilité de

l'Église en général, ni en particulier à celle des « hommes autorisés », c'est-à-dire de l'Église enseignante, et il demandera si ces derniers venant à se tromper, il faut les suivre dans leurs erreurs. « Non, répond-il, non, lorsque nous savons qu'ils se trompent. » Mais, pour savoir qu'ils se trompent, il faut une règle de foi supérieure à leur enseignement, il faut puiser ailleurs qu'à leurs discours. Nous avons donc mieux à faire que de suivre le précepte que le Seigneur nous donne de les écouter; nous avons mieux à faire que de croire à leur parole, nous avons à « disputer avec eux ». Nous ne sommes plus les auditeurs humbles et dociles des pasteurs, ou, style anglican, des *hommes autorisés ;* nous sommes leurs juges. De même qu'un procureur a le droit de citer un coupable à la barre d'une cour, nous pourrons les citer au tribunal de l'Écriture ; il nous appartiendra de proclamer leur innocence s'ils entendent et interprètent l'Écriture à notre sens, comme aussi de les rejeter et de les condamner dans le cas opposé. Que deviennent alors tous les efforts que notre théologien faisait tout à l'heure pour échapper au jugement individuel et nous soumettre à l'Église ? Ce jugement individuel qu'il repoussait si soigneusement, il est maintenant obligé de l'admettre pour tous et pour chacun, et après avoir voulu l'écarter ou le restreindre pour échapper à toutes les conséquences qu'il entraîne chez les autres protestants, il est obligé de l'étendre plus loin qu'eux. En effet, dans les autres sectes, l'interprétation privée règle la croyance personnelle de chacun ; mais nul n'a le droit de juger les autres ; chacun est tenu de respecter la liberté d'autrui pour avoir droit au respect de la sienne propre. Mais, lui, il érige une autorité enseignante dans l'Église pour ensuite la soumettre au tribunal et au jugement de chacun, et ainsi, en voulant éviter deux écueils, il a le rare talent de heurter contre chacun.

Malgré la parfaite contradiction de cette théorie avec celle que nous avons examinée plus haut, l'auteur va consciencieusement jusqu'au bout de sa thèse du libre examen, et il détruit avec un soin minutieux ce qu'il a établi jusqu'ici.

D'abord, ce sont les « hommes autorisés » qui se trompent et nous devons les redresser, « non par notre raison seule, mais par l'Écriture telle qu'elle a été reçue, gardée et interprétée par l'Église depuis le commencement.

Le rempart de l'enseignement actuel de l'Église ainsi renversé, nous nous trouvons placés en face du rempart de l'Église primitive. Le *Theophilus* le supprime de même en déclarant que l'exposition de l'Écriture due aux Pères « ne possède de droit qu'à une révérence spéciale », et qu'ils étaient eux-mêmes sujets à errer. De crainte encore que cette révérence n'aille trop loin, il précise les titres qu'ils possèdent à cet égard et leur oppose ceux des interprètes modernes pour montrer : 1° que ces titres se valent ou à peu près, et que 2° il n'y a pas de raison de préférer, en cas de divergence, les anciens aux modernes. Il rejette donc et l'autorité de l'Église d'aujourd'hui, et l'autorité de l'Église d'autrefois, et il ne lui reste que l'Écriture, « l'Écriture seul juge infaillible et visible, l'Écriture qui seule ne peut ni tromper ni être trompée ».

Et il conclut qu' « il n'y a pas de juge vivant, que Jésus-Christ n'en a jamais nommé aucun ». Quand donc le Sauveur dit ces paroles que vous citiez vous-même tout à l'heure : « Celui qui vous écoute, m'écoute », il ne nous impose aucun devoir, il ne désigne aucun juge de controverse. Quand il dit qu'il faut regarder comme un païen quiconque n'écoute pas l'Église, il n'en désigne aucun. Quand il dit à Pierre de confirmer ses frères dans la foi, il n'en désigne aucun. Quand Jésus-Christ ordonnant aux

Apôtres et à leurs successeurs de prêcher, nous impose le devoir de les écouter, il ne nous en propose aucun ! Mais comment prouvera-t-il que Jésus-Christ n'en a établi aucun?

Il le prouve par ce qui devrait prouver le contraire, par la convocation du concile de Jérusalem. Le fait même de cette réunion nous montre que les Apôtres croyaient posséder une autorité souveraine en matière de religion, et, lorsque dans leur décision nous les entendons dire : Il a paru à l'Esprit-Saint et à nous, ils assignent à leur autorité un principe tellement élevé qu'ils ne la séparent pas de l'autorité même du Saint-Esprit. — « Ceux-ci n'auraient jamais convoqué un concile à Jérusalem, si un homme vivant avait possédé alors l'autorité nécessaire pour décider de la controverse qui avait été l'occasion de sa convocation. » Admettons-le pour un instant, mais que s'ensuivra-t-il ? c'est que l'autorité qu'un homme ne possédait pas, les Apôtres la possédaient quand ils étaient réunis. La convocation d'un concile est l'affirmation péremptoire de l'autorité de l'Église faite par l'Église elle-même. La conclusion légitime serait celle-ci :

L'Écriture risque d'être mal interprétée par les « hommes autorisés » quand ils sont isolés; elle ne sera garantie que si ces mêmes hommes se réunissent pour délibérer en commun. Mais pour le *Theophilus anglicanus*, les conciles ne sont pas plus infaillibles que ne l'est chaque évêque, chaque fidèle. L'erreur peut se retrouver toujours et partout, la certitude nulle part. Nous touchons ici à la question des *Erreurs dans l'Église*, qui forme un des chapitres les plus curieux et les plus tristes du livre que nous examinons.

§ V. — *Des Erreurs dans l'Église.*

Avec sa hiérarchie toute catholique, l'anglicanisme est trop éloigné du protestantisme radical pour ne pas en-

tourer la thèse de la faillibilité de l'Église de mille réserves et restrictions. En face des protestants vrais, logiques, qui veulent la théorie et la pratique de la libre interprétation, le *Theophilus* en appelle à l'autorité souveraine de l'Église. C'est contre eux qu'est écrit ce passage : « Les Églises particulières peuvent périr, mais l'Église catholique ne le peut point ; car elle est le corps de Jésus-Christ, et Il a promis que les portes de l'enfer ne prévaudront jamais contre elle, et qu'il sera toujours avec elle, même jusqu'à la fin du monde ». C'est contre eux encore qu'il ajoute : « L'Église possèdera toujours la vérité à cause de la présence perpétuelle de Jésus-Christ, et parce qu'elle est la colonne et le fondement de la vérité ». Mais, si ces doctrines sont bonnes à opposer aux entraînements du protestantisme antichrétien, elles sont trop gênantes quand elles sont répétées par une bouche catholique ou papiste. Donc, contre les papistes on acceptera l'argument des protestants vrais, de même que contre les protestants vrais on a accepté l'argument des papistes. Dans le chapitre intitulé : « Des Erreurs dans l'Église », nous lisons : « L'Église peut être tellement affectée par les doctrines corrompues, que la voix de Jésus-Christ puisse à peine s'y faire entendre dans certaines occasions », et encore : « L'Église représentative, c'est-à-dire l'Église représentée par des conciles, peut tomber dans l'erreur ».

Ces deux dernières assertions forment le fond de la question agitée entre les catholiques et les anglicans. C'est donc ici que nous nous attendions à trouver le plus grand luxe de ces citations de l'Écriture et des Pères dont l'auteur est si prodigue. Mais quoi ! il se contente de nous renvoyer au XIXe des XXXIX articles où il est dit que l'Église de Rome a erré, et à deux passages de Laud et de Beveridge où ces deux auteurs ont dit la même chose !

Cette doctrine est donc nouvelle. La théorie de l'Église

faillible, des conciles sujets à errer, lors même qu'ils représentent l'Église universelle, cette théorie a été révélée au monde par l'évangile des XXXIX articles, promulguée pour la première fois par Laud et Beveridge. Le reste du monde chrétien ne l'a point connue. Donc elle est fausse, et l'auteur qui a écrit contre les protestants conséquents les passages que nous avons reproduits tantôt, doit le comprendre mieux que personne.

Il ajoute cependant à ces propositions diverses considérations que nous examinerons encore.

Ainsi il dit « qu'une quelconque des églises particulières peut périr ou tomber dans l'erreur ». S'il avait le bonheur de comprendre la force des promesses faites à la papauté, il ne parlerait peut-être point ainsi. Mais encore la logique ne permet pas de confondre la voix d'une église particulière avec celle de l'Église universelle, l'erreur de quelques évêques avec celle de « l'Église représentative » tout entière.

Il rappelle la parole de saint Augustin que « les Conciles provinciaux peuvent être corrigés par les Conciles pléniers, et les Conciles pléniers eux-mêmes par d'autres qui les suivront ». On s'attendait peu à trouver en cette occurrence, saint Augustin, ce champion par excellence de l'autorité de l'Église ; saint Augustin qui déclarait qu'il ne croirait même pas à l'autorité des Évangiles, s'il n'y était déterminé par le témoignage de l'Église catholique. Oui, saint Augustin savait qu'une église particulière peut se tromper, et les luttes qu'il soutint contre les donatistes nous permettent de comprendre quelle eût été la puissance de sa dialectique contre l'anglicanisme, si Dieu l'eût fait naître à une époque plus voisine de la nôtre. Mais cet illustre Père ne parle en ce passage que de conciles particuliers, les uns plus nombreux et les autres moins. Le seul Concile vraiment œcuménique qui eût été célébré avant lui

était celui de Nicée. Or, comprend-on qu'un fils d'Arius fût venu lui dire : Mais, grand évêque, pourquoi nous opposez-vous le Concile de Nicée? Ne savez-vous pas que nous l'avons corrigé, ou que nous le corrigerons prochainement par un autre concile?

Le *Theophilus* cite encore le passage de l'Écriture où Jésus-Christ demande aux apôtres : « Pensez-vous que le Fils de l'homme, venant à la fin des temps, trouvera encore de la foi » ? Comme si Notre-Seigneur eût voulu parler ici de la vérité de la foi, et non de la vivacité de la foi, de cette vie que possède la foi quand elle est animée par la charité. Notre-Seigneur ne nous dit-il pas en même temps que l'iniquité abondera et que la charité se refroidira, comme pour nous montrer par où la foi aura faibli dans les esprits? *Peu de foi* signifie une foi affaiblie, tiède, trop peu animée par la confiance et la charité. Quand le Sauveur dit à saint Pierre : « Homme de peu de foi, pourquoi crains-tu », il ne lui reproche assurément pas d'avoir une foi erronée, mais une confiance trop faible.

Il distingue ensuite entre l'Église invisible qui est à l'abri de l'erreur, et l'Église visible qui ne se trompera jamais tout entière, mais où la vérité peut être quelquefois cachée « presque complétement ». Cet argument est le refuge suprême des protestants, mais il repose sur une équivoque facile à dissiper : oui, l'Église renferme un double élément, un élément mobile, sujet aux fluctuations de l'erreur, et un élément immuable que ni le temps, ni les hommes, ni l'enfer ne pourront endommager. L'élément mobile c'est chaque homme en particulier « qui devient paille légère et méprisable », quand il s'éloigne de l'élément fixe et immuable; c'est encore chaque église particulière qui subit le même sort quand elle se rend coupable du même crime. L'élément fixe, placé à des hauteurs inaccessibles à l'ennemi, c'est la constitution de

l'Église, la hiérarchie de l'Église, le Chef de l'Église, l'enseignement de l'Église, la grâce enfin dont l'Église est dépositaire. Mais l'un et l'autre éléments appartiennent à l'Église visible, et cette distinction est ici complétement oiseuse.

C'est à l'Église visible, aux Chefs de l'Église visible, que le Sauveur a promis son assistance jusqu'à la fin. C'est à l'Église enseignante, et par conséquent visible, qu'il a adressé cette parole : « Qui vous écoute m'écoute ». Quel sens aura cette promesse, si elle est adressée à l'Église invisible? Quoi ! c'est pour n'avoir pas écouté l'Église invisible que nous devrions être regardés comme des païens et des publicains, c'est-à-dire comme des hommes qui, à l'aveuglement de l'esprit sur les matières religieuses, joignent la pratique ouverte et inexcusable de l'injustice et du péché !

Il y a plus encore. Si l'Église « représentative » peut errer, il faut admettre nécessairement qu'elle a toujours erré ; car toujours elle s'est crue infaillible. Toujours elle a jugé les doctrines avec une confiance entière en la compétence de son autorité. Les apôtres représentaient sans doute l'Église, et ils ne croyaient pas errer en annonçant l'Évangile aux Juifs et aux Gentils. Les Pères de Nicée représentaient l'Église, et ils ne se croyaient pas sujets à erreur en anathématisant Arius et les ariens. Le Concile d'Éphèse parlait pour l'Église et au nom de l'Église, et il ne soupçonnait pas que Nestorius pourrait avoir raison contre les Pères. Que si, dans une de ces augustes et vénérables assemblées, quelqu'un eût voulu élever un doute sur l'autorité suprême des décisions qui y étaient prises, il serait tombé infailliblement sous le même anathème qui frappait les hérésiarques avec leurs disciples.

Cette idée d'une « Église représentative » sujette à se tromper, découle d'une erreur profonde sur la constitution

même de l'Église. Il ne faut pas apporter ici des idées empruntées aux comices d'une république où chaque citoyen est et demeure égal à tous les autres, où le président n'a de pouvoirs que ceux qu'il a plu à la société de lui attribuer. Les Chefs de l'Église peuvent bien sortir de l'élection, mais sans qu'il appartienne aux électeurs de déterminer la valeur et l'étendue de leurs pouvoirs, et si les évêques représentent leurs églises, ils représentent avant et par-dessus tout Jésus-Christ, le prince des Pasteurs. Ils ne tiennent pas leur autorité de l'élection, mais l'Église qui les a élus doit se soumettre à eux comme à Jésus-Christ lui-même dont ils sont les mandataires.

A quels tristes subterfuges n'a-t-on pas recours pour échapper à ces vérités fondamentales? Aujourd'hui encore, on cherche à rassurer les consciences inquiètes dans le sein de l'anglicanisme en appliquant à l'Église cette douloureuse parole : « Il y aura de faux prophètes qui séduiront un grand nombre... » Ces paroles sont vraies sans doute, mais elles sont destinées à avertir et non à désespérer ceux qui les lisent. Si les faux prophètes pouvaient nous entraîner dans l'erreur sans qu'il nous fût possible de dévoiler leurs mensonges, si les moyens de les discerner nous étaient véritablement refusés, nous pourrions, nous devrions faire remonter à Dieu lui-même la cause de notre perte. Dieu ferait ce que Satan lui-même ne fait pas : il se diviserait contre lui-même, il travaillerait à la victoire du grand adversaire. Et comment y travaillerait-il ? Il nous offrirait des séductions irrésistibles. Le faux prophète dans le système anglican, ne serait pas seulement un homme isolé venant élever sa voix contre les enseignements de Dieu, ce serait l'Église elle-même, l'Église qui, forte de son institution divine, forte de sa mission tant de fois inscrite dans les Livres saints, forte de dix-huit siècles et plus d'une glorieuse existence, forte de tous les miracles

qui ont accompagné sa naissance, forte de la confiance et de l'amour que Jésus-Christ lui a portés, de tous les trésors de grâce dont elle est la dépositaire, de tous les trésors de lumière dont les saints docteurs l'ont illustrée, resplendissante de l'auréole de ses saints, teinte du sang de ses martyrs, parlant au nom de Jésus-Christ son époux, son chef, sa pierre fondamentale, au nom de l'Esprit-Saint dont elle se dirait l'oracle, oui, ce serait cette Église qui viendrait élever au milieu des hommes une chaire de mensonge!

Tout ce qui nous attire à Dieu nous inviterait cependant à écouter ces oracles. La condition de notre nature en vertu de laquelle nous sommes des êtres enseignés, le désir impérissable de nos âmes de connaître les choses du ciel, le besoin qui nous tourmente d'entendre la voix de Dieu, l'amour qui nous unit à Jésus-Christ, les œuvres de sa mission divine que nous voyons continuées par l'Église, l'attrait de la sainteté que nous voyons briller sur le front de cette même Église, l'autorité morale la plus haute sur la terre, et par-dessus tout, les oracles mêmes de Jésus-Christ, tout, oui, absolument tout nous inviterait à nous soumettre à elle, et cette soumission même par laquelle nous croirions remplir le plus impérieux de nos devoirs, deviendrait la source de nos erreurs, nous détournerait de Jésus-Christ que nous chercherions cependant dans toute la simplicité de notre cœur! Mais c'est une théorie monstrueuse, et nous sentons qu'en la qualifiant ainsi nous n'exprimons que faiblement la répulsion qu'elle nous inspire.

On a beau dire que la vérité trouverait toujours à s'abriter dans quelque coin du monde. Ce qui disparaîtrait absolument dans un pareil système, ce serait la certitude pour nous de posséder la vérité. L'Église serait composée de sectes diverses, et nul ne pourrait dire laquelle de ces sectes resterait dépositaire de la pure doctrine de Jésus-

Christ. Nous aurions beau avoir la foi de la majorité des fidèles et des pasteurs; « l'Église peut errer presque tout entière », et tant qu'il y aura même un petit nombre de voix dissidentes, nous devrions nous demander si ce n'est pas au milieu d'elles qu'existe l'oasis bienheureuse où nous pourrions nous abreuver d'une eau pure et vivifiante. En arriver là, c'est ébranler et détruire tous les dogmes à la fois. Tous, en effet, ont été successivement attaqués et niés. A chaque négation nouvelle, à la naissance de chaque secte, nous aurions à nous poser de nouveau la même question, et nous serions plongés dans des perplexités douloureuses dont rien ne saurait nous tirer. Prenons pour exemple les ariens. Comment eussent-ils pu, dans le système du *Theophilus*, reconnaître leur erreur? Ils se voyaient condamnés par les Conciles ; mais, bien qu'ils ne pussent élever de doutes sur leur légitimité, ils ne pouvaient leur reconnaître une autorité infaillible ! L'Écriture n'était pas moins impuissante à les convaincre ; ils appuyaient précisément leur doctrine sur l'Écriture. Le consentement que l'Église donna plus tard aux décisions de ses représentants et de ses chefs, n'avait pas plus d'autorité. Ce consentement ne pouvait exister aux yeux des ariens. Ils prétendaient, par leur résistance, frapper de nullité les anathèmes dont ils étaient l'objet. Leur nombre déjà semblait les autoriser ; mais eussent-ils été beaucoup moins nombreux, cela n'y changeait rien : « La vérité peut quelquefois être cachée presque complétement », dit le *Theophilus anglicanus*.

Que deviendra donc la foi? Une logique rigoureuse nous la fera concevoir comme une manière de voir propre à chacun, variable comme seront variables nos interprétations de l'Écriture, mais si peu solide que chaque négation qui surgira n'importe où pourra l'ébranler. Nous ne pourrons plus dire : Voix de l'hérésie, voix du schisme ! En l'absence de règle fixe, immuable, il ne peut y avoir ni hérésie, ni

schisme. Tous les efforts du Dr Wordsworth pour faire abhorrer ces crimes aux membres de la haute Église sont donc stériles, et s'appuient sur un fondement ruineux.

« L'hérésie, dit-il, est une adoption arbitraire, en matière de foi, d'opinions en désaccord avec les doctrines enseignées par Jésus-Christ et ses apôtres, et reçues d'eux par l'Église catholique. » Définition catholique, définition antiprotestante de l'hérésie. Oui, l'hérésie consiste à professer des doctrines différentes de celles de l'Église. Si le *Theophilus* adoptait simplement, sans restriction, cette définition qu'il donne lui-même, il serait catholique, il serait romain, il serait papiste. Mais comme il ne laisse pas de tenir à l'Écriture, seule règle, juge unique de la foi, il ne pourra jamais appliquer cette note d'hérétique. Jamais on n'a vu d'hérétique se poser comme choisissant arbitrairement entre les dogmes chrétiens. Luther en est peut-être l'unique exemple. Seul, il a osé dire à la face du monde qu'il ajoutait des articles à son symbole et qu'il en retranchait simplement en dépit de ses adversaires. En dehors de lui, on ne verra nulle part cette affectation d'arbitraire, on ne trouvera plus ni une hérésie ni un hérétique. Tous les autres hérétiques prétendaient admettre tout ce qui était révélé de Dieu, et ne rejeter que les inventions et fausses interprétations des hommes. Tous se défendaient de suivre une règle de foi arbitraire, et d'opposer les pensées humaines aux pensées divines. Comment donc pouvaient-ils être hérétiques? Arius s'appuyait sur l'Écriture, Macédonius sur l'Écriture, Nestorius, Eutychès sur l'Écriture ; les Iconoclastes reprochaient à l'Église de fouler aux pieds les prohibitions faites par Dieu d'adorer les images. Les Albigeois eux-mêmes n'étaient pas étrangers à tout usage de l'Écriture. Nous, catholiques, nous les appelons hérétiques, parce qu'ils choisissaient arbitrairement entre des vérités qui toutes reposent sur un même fondement :

l'enseignement de l'Église. Mais lorsque vous ne voulez baser votre croyance que sur l'Écriture, de quel droit reprocherez-vous à un autre de choisir arbitrairement, parce qu'il comprendra le texte sacré autrement que vous ?

L'hérésie consiste encore à défendre « obstinément » ce que l'on a choisi arbitrairement. Mais ici encore il vous est impossible de trouver l'hérésie quelque part. Contre qui accuserez-vous l'hérétique de défendre ses erreurs ? contre l'Écriture ? Nullement. C'est l'Écriture qui lui a révélé des doctrines différentes des vôtres ; c'est l'Écriture qui lui fournit les armes pour les défendre, qui est le principe de son obstination. Ou sera-t-il obstiné parce qu'il les défendra contre l'Église ? Eh quoi ! ne peut-il avoir raison contre une société faillible, contre une réunion d'hommes sujette à se tromper ? Et s'il est dans le vrai en croyant autrement que l'Église, devra-t-il obéir plutôt aux hommes qu'à Dieu ?

A cette question il ne peut y avoir, d'après l'Écriture, qu'une seule réponse : Il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes. Toute autre réponse est une réponse hérétique, et le *Theophilus* étale bien ce caractère quand il nous dit qu'un tel homme « devrait se soumettre pour le bien de la paix ». Oui, c'est un caractère de l'hérésie d'étouffer la voix qui gêne, la voix qui réclame, la voix qui nous annonce que nous avons erré. Mais la paix achetée par le sacrifice n'est pas la paix, elle n'est pas un bien, elle est une calamité et un crime. La paix de Jésus-Christ est dans la vérité ; elle ne peut être que le fruit de la vérité. La vérité est *une*, et elle ne peut être le résultat d'un compromis. Ou bien saint Pierre et saint Jean auraient-ils dû se taire devant le conseil des Juifs, et subordonner les droits de la vérité au bien de la paix ? Les martyrs auraient-ils dû taire le nom de Jésus-Christ devant leurs juges et leurs bourreaux, ou au moins le mêler à quelques noms de divi-

nités païennes pour le bien de la paix? Longtemps avant la conversion de Constantin, les empereurs romains avaient songé à composer avec l'Église, à honorer Jésus-Christ conjointement avec leurs dieux; ils lui eussent même volontiers cédé la première place. Par amour pour la paix, l'Église aurait-elle dû admettre cette transaction?

Jésus-Christ nous a dit : « La paix que je vous laisse n'est pas comme la paix du monde ». La paix que le monde aime est la paix des compromis entre la vérité et l'erreur, la paix qui intercepte la lumière quand elle est importune et qui permet de dormir tranquille dans les ténèbres. Mais la paix de Jésus-Christ est accompagnée du glaive. Elle ne résulte pas d'un amalgame d'éléments hétérogènes; elle vit dans l'amour, mais elle ne permet pas à ses heureux possesseurs de sacrifier même une parcelle de vérité au *bien de la paix* : « Celui qui dédaignera même le moindre de mes commandements, sera appelé le dernier dans le royaume des cieux ».

Et de fait les anglicans n'adaptent leur conduite que partiellement à ces principes. Ils tiennent pour hérétiques les anciens ariens, pour hérétiques les nestoriens et les eutychiens. Ils défendent comme nous ce qu'ils appellent leur orthodoxie, réprouvent et condamnent comme nous ceux qu'ils appellent, eux aussi, des hérétiques. Mais quand il s'est agi, non plus d'hérésies mortes et enterrées depuis des siècles, mais des difficultés de l'heure présente, alors le bien de la paix l'a emporté chez eux sur d'autres considérations. Ils ont su distinguer entre la paix avec Dieu et la paix avec les hommes, et ils ont préféré cette dernière. Le bien de la paix eût demandé qu'ils restassent unis à l'Église catholique, ils se sont séparés. Le bien de la paix exigeait leur soumission au Concile de Trente; ils l'ont refusé. Le bien de la paix demanderait qu'aujourd'hui du moins ils reviennent à l'Église; bien petit est le nombre

de ceux qui savent le comprendre. Ainsi ont-ils sacrifié le bien de la paix avec Dieu pour sauver la paix avec les hommes, en retournant la maxime de saint Pierre et en aimant mieux obéir aux hommes qu'à Dieu.

C'est ainsi encore qu'à force de s'égarer dans d'interminables tergiversations entre la vérité et l'erreur, le *Theophilus* arrive à une conclusion où le désespoir s'étale dans la forme du scepticisme. Après avoir parlé du Concile de Jérusalem, comme nous l'avons vu, il pose la question : « Dans les cas où l'on ne peut convoquer de Conciles généraux, comment doit-on décider les questions controversées, et faire les réformes nécessaires dans l'Église, puisque ce ne peut être par un juge vivant ». Et il répond : « Que chaque « église nationale se tienne le plus près possible de la loi de « Dieu ; et en quelque ce point qu'elle ait pu s'égarer, quoi « que puissent faire d'autres églises, qu'elle s'amende elle-« même. Et si, après tout, des controverses s'élevaient, si « des défauts existaient dans son sein, ce qui sans aucun « doute, arrivera toujours plus ou moins dans chaque « partie de l'Église visible jusqu'au grand jour dans lequel « le Fils de l'homme enverra ses anges qui arracheront de « son royaume tous les scandales et ceux qui font l'iniquité, « de telles choses doivent être considérées par ses membres « comme ayant leur utilité spéciale pour les faire croître « eux-mêmes en grâce. *Il faut qu'il y ait des hérésies, afin « que ceux qui sont dignes d'être approuvés, soient reconnus.* « Elles doivent être considérées comme propres à éprouver « notre foi, à nous exciter à la vigilance, au jeûne et à la « prière, etc. »

Voilà donc le dernier mot de l'anglicanisme sincère ! Le désespoir ! On a commencé par se séparer de l'Église universelle sous prétexte d'épurer la doctrine et de restaurer la discipline. La séparation faite, on s'aperçoit des ravages de l'erreur, de la puissance de dissolution qui se

fait jour dans le membre détaché. On reconnaît que, pour arrêter les progrès croissants de la décadence, il faudrait un principe d'union et de force désormais perdu, et ce principe on voudrait le trouver dans un simulacre d'unité, dans l'unité d'une église nationale. L'église nationale devra trouver en elle-même le moyen d'empêcher sa décomposition intérieure, et de combler l'abîme creusé par le schisme.

Cependant l'on voit la foi s'épanouir, brillante et pure, pleine de vigueur et de grâce dans l'Église même dont on s'est séparé; on y contemple l'épuration des mœurs activement procurée par les moyens que le Sauveur a institués, on y admire la discipline puissante et efficace, et en même temps on sent s'ébranler et chanceler la base sur laquelle on s'est établi, on entend gronder sourdement au-dessous de soi comme le bruit d'un volcan. Que faire? Revenir à la grande unité catholique? Ce serait là le salut, on le comprend par un secret instinct. Le cœur y invite, la conscience en fait un devoir · on voudrait, et cependant l'on craint de faire le grand pas.

On lutte comme luttait le père de la réforme, Luther, lorsque, se promenant par une belle nuit sous le regard des étoiles qui l'invitaient à s'élever au-dessus de son abîme de péché pour se jeter dans l'abîme de la miséricorde de Dieu : « Que ce ciel est beau, lui disait la malheureuse compagne de son apostasie et de ses vœux violés! — Oui, répondait-il, il est beau, mais il n'est pas pour nous! — Et pourquoi ne pourrions-nous pas y arriver? reprit-elle d'une voix plaintive. — Il est trop tard! » répondit l'infortuné dans un affreux désespoir.

Il est trop tard! Ah! tel est le cri que nous retrouvons dans ce malheureux livre. Il est trop tard, répond-on aux élèves du sanctuaire qui demandent à se désaltérer dans la plénitude de la foi et de la vie catholiques. Il est trop tard!

nous sommes une église nationale! — Mais cette église nationale est-elle dans la loi de Dieu? — Si elle n'y est pas, qu'elle s'en tienne le plus près possible! — Mais ne se serait-elle pas égarée loin de la source de la lumière? — Si elle s'est égarée, qu'elle s'amende elle-même. — Mais l'Église catholique, celle que vous appelez l'Église romaine est si belle; elle a un culte si consolant; elle professe une doctrine si pure; elle a de si grands saints et produit de si beaux fruits de sainteté même chez les simples fidèles. — « Quoi que puissent faire d'autres églises, que l'Église d'Angleterre s'amende elle-même! »

Encore une fois, doctrine désolante, doctrine de désespoir! Non ce n'est pas là la doctrine de la véritable Église, ce n'est pas là la voix de Jésus-Christ. Non, il ne faut pas se tenir le plus près possible de la loi de Dieu! Il faut y entrer en plein. Quand la brebis est sortie du bercail, peu importe qu'elle s'en tienne près ou qu'elle s'en éloigne grandement, elle est sur le chemin de la perdition. *Erravi sicut ovis quæ periit*. Nous ne devons pas nous tenir près de la loi de Dieu; cette loi doit être notre chemin, notre vie: *Legem pone mihi, Domine, viam justificationum tuarum*. C'est en vain que vous corrigeriez une erreur par une autre erreur, une doctrine douteuse par une autre doctrine douteuse. C'est en vain que vous feriez telle réforme ou telle autre réforme. La grande erreur c'est de ne plus avoir aucun principe de vérité ou de certitude, c'est d'être en dehors de la vérité fondamentale qui est la soumission à l'Église catholique. La grande réforme consistera à vous dépouiller de cette robe d'ignominie qui vous couvre, à vous débarrasser de ces chaînes par lesquelles Henri VIII et ses trop malheureux complices vous ont rendus captifs. Alors seulement vous rendrez la sécurité, la confiance et la vie aux âmes sincèrement amies de la vérité qui se trouvent en si grand nombre autour de vous.

Jusque là tous les palliatifs par lesquels vous étoufferez leur voix ne serviront que peu ou point. Ni l'église nationale ne s'amendera, ni la foi ne se relèvera, ni les vertus ne fleuriront. Les erreurs deviendront chaque jour plus nombreuses, la vérité plus obscure, les âmes plus inquiètes ou plus indifférentes. Mais tout cela vous importe peu. Peu vous importe que la désolation augmente : à une situation désolante vous saurez accommoder des doctrines plus désolantes encore : Il faut, dites-vous, laisser pousser la mauvaise herbe avec la bonne, et les anges au jour du jugement se chargeront de la mettre au feu. — Mais si une bonne âme s'avisait de ne pas vouloir être la mauvaise herbe, à quoi se reconnaîtrait-elle elle-même? On lui présente deux doctrines, l'une fausse, l'autre vraie. A laquelle doit-elle adhérer pour être le bon grain? Vous la laissez sans réponse, et vous la consolez en lui disant *qu'il faut qu'il y ait des hérésies*. Sans doute il le faut, vu la perversité de notre nature qui ne se soumet pas à la vérité ; mais si je ne veux être ni fauteur ni partisan de l'hérésie, à quoi me la ferez-vous reconnaître afin que ma foi éprouvée par la résistance à l'hérésie devienne manifeste? Est-il possible de se jouer d'une manière plus poignante de la sincérité d'une âme chrétienne ?

Vous concluez enfin par une exhortation à la patience! C'est trop demander au moment où vous rappelez une parole de saint Paul qui est un anathème contre l'hérésie. Oui, c'est trop demander au moment où vous nous rappelez le sort de la mauvaise herbe qui sera arrachée et jetée au feu, de nous dire : Attendez avec patience qu'à l'arrivée des anges ce sort devienne le vôtre, et d'ici là ne vous inquiétez de rien.

De telles paroles tuent la religion et tuent les âmes. Elles détruisent la foi en lui enlevant toute certitude ; elles détruisent l'espérance en laissant errer l'âme dans le désert

du doute, sans voie et sans consolation ; elles détruisent la charité pour Dieu, en cessant de nous le montrer comme un tendre père continuant miséricordieusement auprès de nous les mystères de la rédemption ; elles détruisent les liens qui nous unissent à l'Église en nous apprenant à ne plus voir en elle le corps mystique de Jésus-Christ, le porte-voix de sa parole, le canal de sa grâce et de son amour. Elles détruisent tout ce qui aurait pu survivre de surnaturel dans notre âme au grand naufrage de la vérité, toutes les aspirations vers le ciel et vers un avenir meilleur. Ah! qu'on se prend d'amour pour l'Église catholique, quand on voit la désolation qui règne en dehors d'elle !

J.-I. Simonis.

QUESTION DE THÉOLOGIE MORALE

ET DE DROIT CANONIQUE.

Est-il permis aux Ecclésiastiques et aux Communautés religieuses d'acquérir ou de garder des actions dans les sociétés commerciales ou industrielles?

Cette question a déjà été traitée dans cette *Revue* (n° 11, 15 nov. 1860). Nous croyons cependant pouvoir y revenir, et M. l'abbé Bouix nous pardonnera, nous en avons l'assurance, de n'être pas entièrement de son avis : nous ne lui serons pas d'ailleurs tout à fait opposé.

Deux opinions se sont fait jour sur cette question : 1° les rédacteurs de la *Revue théologique* ont affirmé et soutenu dans deux articles (n° de juin 1858, 3e série, p. 125, et n° de février 1859, 4e série, p. 1), que c'est une opération commerciale, prohibée aux clercs et aux religieux, d'acquérir des actions dans les sociétés de commerce et même dans les sociétés industrielles, lorsque ces sociétés se livrent à des actes qui ne pourraient être exercés convenablement par des ecclésiastiques. Le rédacteur des *Analecta* partage la même manière de voir dans la livraison 60e, col. 494. Ce sentiment avait été aussi embrassé par un grand nombre de conférences du diocèse de Cambrai en 1857, comme on peut le voir par l'extrait du *Résumé de ces conférences*, qui a été inséré dans cette *Revue* au numéro sus-indiqué (p. 463).

2° D'un autre côté, M. l'abbé Bouix, dans ce même numéro, regarde cette opinion comme dénuée de fondement, et, considérant que ces sortes de placements sont aujourd'hui fréquemment employés par le clergé et les communautés religieuses, il exprime le regret que les rédacteurs de la *Revue théologique*, avant d'avoir consulté Rome et de s'être

mis à l'abri de quelque décision favorable émanée des Sacrées Congrégations, aient cru pouvoir lancer dans le public une opinion aussi contraire à la persuasion générale, et aussi propre à troubler prématurément les consciences. Puis, après avoir résumé la discipline de l'Église et l'enseignement commun des auteurs sur le négoce prohibé aux clercs, et sur les opérations industrielles, il pose en thèse et s'efforce de démontrer que *les lois de l'Église qui interdisent le commerce aux religieux et aux clercs* (même par personnes interposées), *ne leur interdisent pas de prendre des actions de chemins de fer, des actions de la banque de France et autres semblables.*

Il a paru à Bruges, l'année dernière (1865), une dissertation latine, écrite par un avocat laïque, M. A. Lauwers, qui est entièrement dans le sens de M. l'abbé Bouix. Elle est intitulée : *De Liceitate, respectu sacerdotum, emptionis et retentionis actionum et obligationum industrialium et commercialium*. L'auteur des *Prælectiones... Sti Sulpitii*, est encore du même avis (n° 325).

Entre ces deux opinions, il y a place pour une troisième qui, à nos yeux, est la véritable ; et qui, de plus, nous semble avoir en sa faveur la décision désirée par M. l'abbé Bouix. Voici quelle est cette opinion.

Nous pensons, avec les Rédacteurs de la *Revue théologique*, que c'est une opération interdite aux clercs et aux religieux d'acquérir des actions dans les sociétés ou les entreprises qui sont proprement et rigoureusement commerciales, de quelque nature que soient ces sociétés ou entreprises ; mais nous croyons qu'on peut soutenir, avec M. l'abbé Bouix et ses adhérents, qu'il n'est défendu ni aux clercs ni aux religieux, d'acquérir des actions dans les sociétés industrielles, lorsque le genre d'industrie auquel on se livre dans ces sociétés n'est pas déshonorant pour leur condition, quand même il ne leur serait pas permis de les exercer personnellement, si l'Église ne leur a pas interdit de le faire par intermédiaire.

Ainsi nous ne permettrions pas à un clerc ou à un religieux de prendre des actions *à la Banque de France, au Crédit foncier* ou à toute autre entreprise proprement commerciale ; mais nous n'oserions leur

défendre de prendre des actions dans les chemins de fer (1), ou dans une compagnie ayant pour but l'exploitation d'une mine, d'une carrière, etc.

On voudra bien noter que nous parlons de l'achat des *actions* et non des *obligations*; nous n'entendons, en effet, nullement interdire l'acquisition de ces dernières, surtout après les décisions émanées de Rome qui défendent d'inquiéter ceux qui croient pouvoir prêter à intérêt en vertu du seul titre de la loi (et l'on peut d'ailleurs avoir d'autres titres légitimes pour se permettre cet acte). L'achat des *obligations*, on le sait, n'est autre chose qu'un véritable prêt lucratif, tandis que l'achat des actions est une manière de faire le contrat de société qui est d'une nature toute différente.

Avant d'en venir aux preuves de la thèse que nous venons d'énoncer, il est nécessaire de rappeler auparavant quelques notions qu'il faut avoir présentes à l'esprit, pour bien saisir ce que nous avons à dire et éviter les malentendus.

1° Le négoce, on le sait, est défendu aux clercs et aux religieux. Inutile de transcrire de nouveau ici la série des canons ou des décrétales, émanés des Conciles généraux et particuliers ou des SS. Pontifes, sur cette matière. On trouvera la plupart de ces pièces dans l'article de la *Revue* que nous avons indiqué en commençant. Nous croyons néanmoins devoir remettre sous les yeux la décrétale *Secundum* d'Alexandre III (lib. III, tit. 50, ch. 6 des Décrétales) ainsi conçue : « Secundum instituta prædecessorum nostrorum sub interminatione anathematis prohibemus ne monachi vel clerici, causa lucri, negotientur. « Et ne monachi a clericis vel laicis suo nomine firmas habeant ; neque « laici ecclesias ad firmam teneant ».

La menace d'excommunication renfermée dans cette décrétale a été aggravée et convertie en excommunication majeure encourue *ipso facto* par Urbain VIII dans son bref du 22 février 1633, où il est dit : « Sub

(1) Nous avions émis un autre sentiment dans la 46e livr. des *Archives* de Besançon, p. 301. Nous avons cru pouvoir modifier notre opinion à cet égard après un examen plus attentif et la connaissance de nouveaux documents.

« excommunicationis *latæ sententiæ* pœna, *ipso facto* incurrenda, ac « privationis vocis activæ et passivæ, officiorum, graduum et dignitatum « quarumcumque et inhabilitatis ad ea, ac insuper amissionis mercium « et lucrorum ex eis factorum ». Il est vrai que ce bref n'a été porté qu'à l'occasion des missionnaires des Indes, mais Clément XIII, dans sa constit. *Cum primum*, du 17 septembre 1759, qui concerne l'univers entier, renouvelle toutes les prescriptions et les constitutions de ses prédécesseurs sur la matière, et notamment celle d'Urbain VIII, avec toutes les peines qui y sont infligées contre les clercs et les religieux commerçants : « Nos, dit-il, omnes et singulas canonicas leges et Ro- « manorum PP... Constitutiones adversus clericos negotiatores et sæ- « cularibus negotiis sese immiscentes, præsertim a Pio IV, Urbano VIII « et Clemente IX latas atque editas, usque ad novissimam quam « S. M. decessor noster Benedictus Papa XIV, sub data 1 mart. « 1741... evulgavit, cum omnibus item et singulis pœnis atque cen- « suris per eas respective indictis, perinde ac si decreta omnia in præ- « missis contenta, earumque pœnales sanctiones præsentibus nostris « litteris de verbo ad verbum inserta forent, per easdem præsentes ap- « probamus, confirmanus et innovamus ». Puis, le Pontife déclare que ces prescriptions et ces peines concernent tous les ecclésiastiques et les religieux sans exception : « Decernentes ac declarantes prædictis omni- « bus legibus ac pœnis subjici ac subjectos censeri debere omnes et « singulas personas ecclesiasticas non solum e sæculari clero, sed etiam « e regulari... » Et cela, « non obstante contrario quolibet usu... « aut consuetudine, etiam immemorabili, quæ aliquo in loco, diœcesi « aut religione, inolevisse dici posset ; quam quidem nos, velut damna- « bilem abusum et imprescriptibilem corruptelam, earum præsentium « tenore damnamus, proscribimus et viribus omnibus vacuamus ».

2° Non-seulement il est défendu aux clercs et aux religieux d'exercer le négoce personnellement, mais il leur est interdit encore de l'exercer par personnes interposées, et cela sous les mêmes peines que s'ils l'exerçaient par eux-mêmes : « Constitutiones hujusmodi, dit Be- « noît XIV dans sa bulle *Apostolicæ* du 1er mars 1741,... cum om- « nibus et singulis pœnis, in eis et earum qualibet adversus clericos

« illicitos negotiatores hujusmodi contentis, ad clericos illicite sub « alieno nomine *quomodolibet* negotiantes, perinde ac si per ipsos, ac « proprio eorum nomine negotia illicita exercerent... perpetuo exten- « dimus et ampliamus, illorumque omnia et singula bona sic ab eis, « alieno nomine, illicite acquisita, sub inevitabili spolii pœna ad for- « mam constitutionis... Pii IV... subjicimus et subjecta esse volumus « et declaramus ». Le Pape explique ensuite ce que doit faire un ecclésiastique qui devient héritier d'une entreprise commerciale dont il ne peut se défaire sans grave détriment. Cette bulle a été confirmée par Clément XIII, comme nous l'avons déjà fait observer.

3° Qu'entend-on par *négoce ?* Y en a-t-il de plusieurs espèces ? Sont-ils *tous* prohibés aux clercs et aux religieux ?

Assez généralement, les auteurs distinguent deux espèces de négoces : l'un proprement dit, qui a lieu *lorsqu'on achète, avec l'intention de vendre plus cher les objets achetés, sans les avoir transformés ni améliorés ;* c'est de cette sorte de négoce qu'il est question dans le ch. *Ejiciens,* 11, dist. 88, où il est dit : « Quicumque rem comparat, « ut illam ipsam rem integram et immutatam dando lucretur, ille est « mercator ». L'autre, improprement dit ou industriel, qui consiste à *acheter des choses pour les vendre avec bénéfice, après les avoir transformées ou améliorées :* « *Quicumque*, est-il dit dans ce même chap. « *Ejiciens, rem comparat* non ut ipsam rem integram et immutatam « vendat, sed ut materia sibi sit inde aliquid operandi, ille non est ne- « gotiator », sous-entendu proprement dit.

Quant à l'acte de vendre les produits de ses propriétés, cela ne s'appelle d'ordinaire et ne doit pas s'appeler négoce, si ce n'est dans un sens très-impropre, et il n'existe aucune loi qui l'interdise aux clercs.

Les canons qui leur prohibent le commerce doivent certainement s'entendre de la première espèce, et il leur est défendu de l'exercer même par personnes interposées, ainsi que nous l'avons vu tout à l'heure dans la bulle *Apostolicæ* de Benoît XIV, confirmée par la bulle *Quam primum,* de Clément XIII.

Dans cette dernière bulle, Clément XIII déclare que le *change actif,* ou autrement la profession de banquier, est un exercice de négoce pro-

prement dit, compris dans la prohibition faite aux clercs et aux religieux : « Definimus, dit-il, cambium activum natura sua esse actum « veræ et propriæ negotiationis, ideoque ecclesiasticis omnibus vetitum « censeri debere, tam proprio nomine quam per interpositam personam « illud contrahere. Quicumque vero e sæculari vel regulari clero cam- « bium activum contraxerit, omnibus obnoxium fieri pœnis atque cen- « suris quæ in clericos negotiatores constitutæ noscuntur. »

Quant au négoce improprement dit, si en l'exerçant les clercs et les religieux ont soin de bannir toute vue de gain sordide, et si l'espèce de travail auquel ils s'appliquent n'a rien de déshonorant pour leur état, non-seulement il n'y a aucune loi qui le leur interdise, mais les saints Canons les engagent même assez souvent à s'y livrer : *Clericus victum et vestitum sibi artificiolo, vel agricultura, absque officii sui* detrimento, paret (cap. *Clericus* III, dist. 91). Ce canon est tiré du quatrième concile de Carthage. Au chap. suivant (*ibid.* IV), on lit : *Clericus, quantumlibet verbo Dei eruditus, artificiolo victum quærat.* Et tout cela à l'imitation du grand Apôtre, qui disait aux prêtres d'Éphèse réunis à Milet (*Act.* XX, 34) : « Ipsi scitis quoniam ad ea « quæ mihi opus erant, et his qui mecum sunt, ministraverunt manus « istæ ». Il écrivait encore aux Thessaloniciens (II Thess. III, 8) : « Neque gratis panem manducavimus ab aliquo ; sed in labore et fati- « gatione nocte et die operantes, ne quem vestrum gravaremus ».

Nous avons supposé que le clerc, en se livrant à cette sorte de négoce, *avait soin de bannir toute vue d'intérêt sordide* : car ce n'est pas pour s'enrichir en ce monde qu'un ecclésiastique doit travailler, et les sacrés Canons et les décisions des Congrégations romaines, en autorisant les clercs à pratiquer certaines industries, ont toujours soin de mettre pour condition que ce ne sera pas en vue du lucre, mais pour pourvoir à leurs besoins ou à ceux de leur famille : *Non ad lucrum, sed ad necessaria vitæ comparanda pro se et sua familia.* On en donnera tout à l'heure des exemples ; et c'est en conformité avec ce principe, qu'une décision de l'année 1662, interdit aux clercs d'acheter du bétail pour le donner à un fermier ou à un associé et en retirer un bénéfice. (Voy. *Analecta*, 60e livr., col. 482.)

Nous avons excepté encore les travaux qui aviliraient les clercs ou les religieux qui s'y livreraient, comme faire publiquement et de ses propres mains le métier de boucher, de cabaretier. Ces professions sont interdites aux ecclésiastiques par la Clément. *Diœcesanis, de Vita et honest.* : « Diœcesanis locorum districte præcipimus, ut clericos « *carnificum* seu *macellariorum*, aut *tabernariorum* officium publice « et personaliter exercentes, nominatim et tertio moneant, ut sic ab « hujusmodi officiis desistant ».

D'autres actes encore peuvent être inconvenants dans les ecclésiastiques, quoique le droit ne les mentionne pas en particulier : « Sunt « alii quidam abusus, dit Clément XIII, dans la bulle plusieurs fois « citée, quibus ecclesiastici viri proprium decorem, totiusque cœtus et « ordinis existimationem eo frequentius atque securius abjicere digno- « scuntur, quod eos nolunt tam aperte adversari litteræ sacrorum « canonum... Plurimi enim in ipsa bonorum suorum administratione « eorumque cultura, in distractione fructuum, animalium et cætero- « rum quæ in propriis ecclesiæve fundis enascuntur, seu aluntur, nec « non in comparandis rebus... adeo indecoris actibus se ipsos exercere « conspiciuntur, adeo se totos curis et sollicitudinibus hujus sæculi « deditos, ac temporalibus lucris inhiantes ostendunt, ut infra abjectis- « simi status homines sese demittant ». On voit, ajoute le Pontife, certains ecclésiastiques, dans toutes les foires et tous les marchés, dans une tenue qui n'a rien de l'état clérical : « Hos aiebant omnibus nundinis « atque mercatibus laicali propemodum apparatu ac specie se sistere, « nec quicquam minus quam clericalis moderationis atque modestiæ vel « ecclesiastici decoris et gravitatis specimen præ se ferre. » Le Pape prescrit ensuite aux Ordinaires de veiller sur ces désordres et de les réprimer par des châtiments efficaces.

Nous remarquons toutefois, en ce qui concerne les actes de négoce improprement dit, que, quoique certains actes soient défendus aux clercs, il ne leur est pas interdit de les faire exercer par d'autres en leur nom, lorsqu'en cela il n'y a rien d'indécent pour leur condition, et qu'ils le font pour leurs besoins personnels ou ceux de leur famille, et non en vue d'un gain sordide.

On avait demandé à la Sacrée Congrégation du Concile : « 4° An « clerici cum foliis suarum arborum possint in propriis ædibus arti se- « ricæ operam dare, vel idem opus dare ad medietatem, seu ad quar- « tum, et fructus inde percipiendos vendere absque reatu illicitæ ne- « gotiationis ? » Il fut répondu : « Ad quartum, licere clericis folia ar- « borum in propriis bonis existentium alicui laico concedere adjecto ut « lucrum ex bombicibus inter utrumque dividatur ; et pariter eisdem « licere earum arborum foliis per seipsos, absque officii detrimento, « arti sericæ operam dare, pro sua et familiæ sustentatione, dummodo « tamen artificio hujusmodi personas non suspectas adhibeant, et quoad « hoc episcopi licentia obtineatur ». Cette décision se trouve dans Ferraris (v° *Clericus*, art. 3, n. 21, 28), où on lit encore (n. 37) cette autre décision de la même Congrégation : « 4° An (clerici), in « suis molendinis pro tritico, et pistrinis pro oleo, postquam suum tri- « ticum et olivas moluerint, alienum triticum, et alienas olivas, certa « mercede constituta, molere possint ». Voici la réponse : « Ad 4^{m}, affir- « mative, duobus concurrentibus, videlicet, modo ob hanc causam non « se subtrahant ab iis in quibus ex officio clericali incumbere debent, « et dummodo non ad lucrum, sed ad necessaria vitæ comparanda pro « se et sua familia. Non enim hujusmodi artificium sordidum videtur « aut inhonestum in illis partibus, cum per unum equum et quatuor « famulos seu operarios fiat, et non per ipsos clericos. »

Ainsi il n'en est pas des actes de commerce improprement dit comme de ceux qui le sont proprement · dans ce dernier cas, le clerc ne peut faire les actes ni par lui-même ni par autrui ; tandis que dans le premier, lorsqu'il ne convient pas que le clerc s'y livre lui-même, il ne lui est pas défendu de les exercer par autrui, toutes les fois au moins qu'en les exerçant par intermédiaire, il n'en résulte aucun déshonneur pour son caractère de clerc.

4° On peut voir, dans les auteurs, et si l'on veut dans notre *Manuale totius juris canonici* (n° 2057, etc), les professions et les autres arts prohibés aux clercs. Nous nous contenterons ici de rappeler qu'il leur est interdit en particulier de prendre les propriétés à ferme pour en vendre les productions, et de se charger de gérer les affaires pour le

compte des séculiers. Cette défense a été faite par le concile de Chalcédoine (cap. *Perv.* XXVI, dist. 86) où il est dit : « Decrevit S. Syno-« dus neminem... episcopum, sive clericum aut monachum conducere « possessiones, aut misceri sæcularibus procurationibus... Si quis vero « transgressus fuerit hæc præcepta, correctioni ecclesiasticæ subjaceat ».

5° Quoique le commerce proprement dit soit absolument interdit aux clercs et aux religieux, il faut néanmoins excepter le cas de nécessité. Mais, alors même, si la chose est possible, il faut obtenir des supérieurs la permission de l'exercer. Or, d'après la bulle *Quam primum* de Clément XIII, cette permission doit être demandée au Saint-Siége, s'il s'agit de ceux qui résident en Italie ou dans les îles adjacentes ; et à l'ordinaire, lorsqu'il est question des autres contrées (1).

5° Avant d'en venir aux preuves de notre thèse, il est nécessaire encore d'expliquer ce qu'on entend par *actions* dans les sociétés en *commandite*, commerciales ou industrielles. Nous allons à cette fin transcrire la plupart des notions données à ce sujet par M. Lauwers, d'après M. Malepeire et autres jurisconsultes (p. 25 de la dissertation latine citée plus haut). Nous nous contenterons d'y intercaler quelques observations très-courtes.

« 1° Dans la langue du droit, le contrat de société est une convention « par laquelle deux ou plusieurs personnes mettent ou s'obligent de « mettre quelque chose en commun pour obtenir un profit licite.

« 2° Notre législation divise les sociétés en deux catégories princi-« pales : les sociétés civiles et les sociétés commerciales ou industrielles. « Celles-ci sont régies par le droit civil, par les lois particulières au « commerce ou à l'industrie, et par les conventions des parties.

(1) Il en est de même quand il s'agit de continuer provisoirement un établissement de commerce qu'un ecclésiastique acquiert par succession ou autrement. Les *Analecta* (livr. 60e, col. 480, n° 17) prétendent que Benoît XIV ordonne, pour tout pays, de demander, dans ce cas, la permission au Saint-Siége. C'est une erreur. Voici les termes mêmes de la bulle *Apostolicæ* : « Si aliquod negotium ecclesiasticis illicitum personis « hereditario jure, aut quocumque alio titulo... consecuti sunt. Si sta-« tim dimitti nequeat, tunc, si intra Italiam insulasque adjacentes existat « clericus, a Conc. Trid. Congregatione ; si vero extra Italiam ab eadem « Congregatione vel *ab ordinario loci* licentiam... impetrare teneatur. »

« Les sociétés de commerce et d'industrie sont celles qui sont fondées « dans le but de faire habituellement des actes de commerce ou d'in- « dustrie. Pour connaître si une société est commerciale ou industrielle, « il faut examiner quels sont les actes que le Code de Commerce, art. « 632, 633, répute commerciaux. » (La question qui nous occupe étant purement canonique et toute de conscience, c'est d'après les canons et les lois de l'Église qu'il faut décider si une société est commerciale et industrielle, et par là même permise ou interdite aux clercs, et non d'après les lois civiles.)

« 8° Les sociétés commerciales et industrielles sont, ou non, des « sociétés en *actions*. Les sociétés en *participation* et celles en *nom* « *collectif*, ne sont pas et ne peuvent pas être, à raison de leur nature « même, des sociétés en actions.

« 9° Les sociétés en actions sont ou *anonymes*, ou en *commandite*.

« 11° Le caractère principal (des sociétés en *participation*) est d'être « relatives à une ou plusieurs opérations isolées, sans continuité d'in- « térêts, sans succession d'opérations, sans suite.

« 12° Dans la société en *nom collectif*, il est essentiel que tous les « associés participent activement à l'administration des affaires sociales, « soit directement, soit par délégation formelle donnée à un coassocié. « Tous les coassociés sont déclarés solidaires par la loi, et censés les « préposés les uns des autres pour toutes les affaires de la société.

« 13° L'on appelle *société en commandite* celle qui se contracte « entre un ou plusieurs associés responsables et solidaires, qu'on ap- « pelle, dans le commerce, associés *complémentaires* ou commandités, « et un ou plusieurs associés simples bailleurs de fonds, que l'on nomme « *commanditaires* ou *associés en commandite* (Code de Comm. art. 21).

« Le caractère essentiel de cette espèce de société, c'est que, indé- « pendamment de l'associé ou des associés responsables, il y ait un ou « plusieurs associés bailleurs de fonds, qui ne sont responsables des « pertes de la société que jusqu'à concurrence des sommes qu'ils ont « versées ou promis de verser dans la caisse sociale. Ils ne peuvent « être contraints dans leurs personnes ou dans leurs biens, pour toute « perte qui excéderait les valeurs apportées ou promises ; mais cette

« faveur ne leur est accordée que sous la condition qu'ils ne participe-
« ront à aucun des actes de l'administration (Code de Comm. art. 27).

« 14° A ce point de vue, cette société, où le commanditaire n'est « qu'un simple bailleur de fonds qui reste étranger à l'administration « et ne doit jamais son industrie à la société, n'est pas en harmonie « avec les principes rigoureux de ce contrat. » (Quoique le commanditaire reste étranger à l'administration, on ne peut pas dire qu'il soit un simple bailleur de fond; car celui-ci n'est pas du tout membre de la société et il n'est pas responsable de ses pertes, même quant aux fonds qu'il a versés ; tandis qu'il en est autrement du commanditaire, comme il a été dit au numéro précédent; on ne voit donc pas pourquoi cette société ne serait pas en harmonie avec les principes rigoureux de ce contrat. La définition qui en a été donnée au numéro 1 ci-dessus, exige seulement pour le contrat de société, qu'on mette quelque chose en commun pour en obtenir un profit licite. Elle n'impose nullement l'obligation de faire partie de l'administration, si les contractants sont d'accord pour en exempter certains membres de l'association).

« 15° La *société anonyme*, vraie création nouvelle du Code de « Commerce, est celle qui n'existe pas sous une raison sociale, qui « n'est désignée par le nom d'aucun des associés (Code de Comm. art. « 29), qui n'est qualifiée que par la désignation de l'objet de son entre-« prise (art. 30), dans laquelle, en un mot, les associés gardent « l'anonyme. C'est bien plus une société de choses qu'une société de « personnes. Les personnes n'y paraissent que pour fournir leur mise « sociale et composer l'administration; une fois ces fonctions remplies, « elles s'effacent, et la société ne se compose plus que de son objet et « du capital social; les personnes ne reparaissent plus que de loin en « loin, pour renouveler les administrateurs et vérifier les comptes, « d'après les règles déterminées par les statuts.

« 16° Les administrateurs seuls sont les mandataires de l'entreprise « et des actionnaires, ces derniers s'engagent en intervenant à l'acte « constitutif, qui doit être reçu par un notaire.

« 17° Outre ces actionnaires, preneurs des actions privées ou pri-« mitives, et comme tels se partageant les charges de la société et les

« différents rôles de l'administration, il y a, le plus souvent, des pre-
« neurs d'obligations et d'actions publiquement abandonnées aux
« chances de la liberté et de la concurrence qui se résument dans les
« fluctuations de la Bourse. L'intensité de ces émissions d'obligations
« et d'actions publiques est réglée par l'administration, sur l'étendue
« des besoins de la société et l'opportunité de faire appel à des prêteurs
« de fonds distincts des premiers actionnaires. »

Ces notions préliminaires données, nous pouvons en venir maintenant à l'exposé des preuves de l'opinion que nous avons émise sur l'acquisition et la rétention des actions dans les sociétés commerciales et industrielles.

1° Nous avons dit d'abord que l'acquisition faite par les clercs ou les religieux, des actions dans les sociétés ou les entreprises vraiment commerciales, ou leur rétention, nous paraissait expressément prohibée, même dans les sociétés en *commandite*. En effet,

Nous avons vu ci-dessus que le commerce proprement dit est formellement interdit aux clercs et aux religieux, non-seulement quand ils l'exercent directement et par eux-mêmes, mais encore lorsqu'ils s'y livrent par intermédiaire. Le point décisif est donc de savoir si, en prenant des actions dans les sociétés en question, ou en les retenant, l'actionnaire exerce vraiment le négoce par personnes interposées; s'il ne l'exerce pas du tout, M. l'abbé Bouix et ses adhérents ont raison de dire que les prohibitions de l'Église ne sont pas applicables au clerc commanditaire. Si au contraire il l'exerce réellement par intermédiaire, quand même ce ne serait pas d'une manière aussi active que l'associé en *nom collectif*, ou que l'associé *anonyme*, il tombe néanmoins sous les anathèmes des Pontifes, qui, en prohibant aux clercs l'exercice du négoce par personnes interposées, ne distinguent pas entre le plus ou le moins de participation, mais déclarent vouloir atteindre tous les clercs et les religieux sans distinction, quel que soit le degré de participation, « alieno nomine *quomodolibet* negotiantes. » On comprend, sans doute, toute la force de ce *quomodolibet*. Voyons donc si l'actionnaire en question exerce le négoce par intermédiaire. — Mais comment pourrait-on le nier sérieusement? Il s'agit ici d'un acquéreur ou d'un détenteur

d'actions dans une société qui est commerciale ; on le suppose, il est vrai, commanditaire ; mais, quoique commanditaire, est-il ou n'est-il pas membre de la société commerciale? M. l'abbé Bouix va nous répondre lui-même. Voulant montrer en quoi diffèrent les *actions* et les *obligations* émises par les sociétés, il dit : « Les *actions* sont la mise en commun « faite par les associés pour l'entreprise. Quiconque prend une action « *devient par là même membre de la société*, et, dans un sens, « *la société ne se compose que des actionnaires*. Mais, pour faciliter le « succès de leur entreprise, ces sociétés ont coutume de contracter des « emprunts ; elles font ces emprunts en émettant un certain nombre « *d'obligations*, et en s'engageant à payer l'intérêt annuel à tant pour « cent. Celui qui prend une obligation prête à la société : il devient « créancier par rapport à la société ; mais *il n'est pas membre, il n'en « fait pas partie.* »

D'après M. l'abbé Bouix, l'actionnaire et le preneur d'obligations diffèrent donc essentiellement : l'un est simple créancier de la société et n'en fait nullement partie, tandis que l'autre en est membre, il en fait partie, et subit les conséquences de l'association au moins jusqu'à concurrence des fonds qu'il a versés, comme nous l'avons vu plus haut dans la citation prise de la dissertation de M. Lauwers au n° 13. Si donc l'actionnaire est membre de la société, à cause des fonds qu'il a versés, il exerce au moyen de ces mêmes fonds les actes qui sont l'objet de la société, et, puisque nous la supposons commerciale, il fait donc le commerce. Comment après cela peut-on venir nous dire que ce n'est que *fictivement que les actionnaires forment la société? Qu'en réalité ce n'est que le gérant qui fait l'exploitation ? Que de la part des actionnaires il n'y a qu'un simple placement de fonds* ? Est-ce donc pure fiction que l'on ait, dans un cas, droit à recouvrer en toute hypothèse son capital avec des intérêts convenus, ce qui est le résultat nécessaire d'un simple placement, ou d'un pur prêt, et que l'on soit privé de ce droit dans l'autre ? En sorte que, si l'entreprise échoue, le commanditaire n'a d'action pour réclamer la somme qu'il a versée, que jusqu'à concurrence de ce qui reste du fonds social, après toutes les dettes payées. — Comment peut-on appeler cela pure fiction ?

L'achat d'actions, dans une société *en commandite*, est donc une véritable participation par intermédiaire au négoce exercé par cette société. Or, d'après les constitutions apostoliques cela est prohibé aux clercs et aux religieux.

En vain allèguerait-on que le *commanditaire* n'arrive dans la société qu'après que le contrat a été formé, et que puisqu'il n'a pas concouru à l'entreprise, les gérants n'ont reçu de lui aucune délégation. — Mais une pareille objection suppose qu'on ne peut faire partie d'une société qu'autant qu'on s'y est agrégé dès le principe ; et alors comment les commanditaires seraient-ils membres de la société, comme M. l'abbé Bouix convient cependant qu'ils le sont ? — Si, comme on ne peut le nier, ils font corps avec elle, s'ils en sont membres, c'est donc en leur nom, aussi bien qu'au nom des autres associés, que se font les affaires sociales (1), c'est à leurs risques et périls, au prorata de leur versement dans la caisse ; c'est pour leurs intérêts et leur profit que les gérants administrent ; ceux-ci ont donc mission pour cela, et les commanditaires la leur ont donnée, au moins implicitement, en achetant leurs actions.

Mais, ajoute-t-on, en interdisant le commerce aux clercs et aux religieux, l'Église a dit pourquoi : c'est à cause des préoccupations qu'il peut leur donner, et de l'inconvenance qu'il y a pour eux de s'y livrer ; or l'achat des actions n'a rien qui puisse beaucoup préoccuper les clercs : elle ne renferme rien non plus qui soit inconvenant pour leur caractère. Donc, *cessante fine legis, cessat lex.* — Oui, en prohibant le négoce, l'Église a eu en vue la double fin dont on vient de parler ; mais elle a eu pour but encore d'empêcher que les ecclésiastiques ne fussent détournés de leur céleste vocation par l'appât du gain que l'on peut faire en usant d'un moyen aussi séduisant : *propter turpe lucrum, causa lucri ;* tels sont les termes employés par les sacrés canons (voir ci-dessus le Conc. de Chalcédoine). Or on ne peut pas dire

(1) Les noms des *commanditaires* ne font pas, sans doute, partie de la raison sociale, pas plus que les associés *anonymes ;* mais on comprend que nous voulons dire ici que les affaires sociales se font (à proportion de la mise) pour le compte des *commanditaires* comme pour celui des autres associés, et qu'ainsi ils commercent par les mains des gérants comme les autres sociétaires.

que cette fin cesse, au moins entièrement, dans le cas où l'on achète des actions : même dans une société *en commandite*, on a inévitablement à cœur le succès de l'entreprise et on ambitionne le plus grand profit qui pourra être obtenu ; on ne peut pas dire que l'espoir du succès ou la crainte de désastres qui compromettraient le fond social, ne soit de nature à préoccuper les associés même commanditaires. — Les motifs de la défense de l'Église ne cessent donc pas pour eux, au moins complétement ; et cependant pour qu'une loi cesse d'être obligatoire, il faut que le motif qui l'a fait porter n'ait plus du tout son application. Donc on ne peut pas appliquer ici la *maxime : Cessante fine legis, cessat lex.*

Avant Benoît XIV, plusieurs auteurs dont on peut voir les noms dans le traité *de Synodo diœcesana* (lib. x, c. 6, n. 4), et dont l'opinion était que le négoce n'est pas interdit aux clercs quand il a lieu par intermédiaire, alléguaient aussi pour justifier leur manière de voir, que, par cette participation, les clercs ne sont pas distraits de leurs fonctions et ne font rien d'indécent pour leur état : « Non « distrahuntur a divinis, nec cum proprii status dedecore implicantur « sæcularibus curis. » Or cette allégation ne parut pas fondée au savant Pontife : « Nec verum est clericos per interpositam personam « cambiis alteriusve generis negotiationi vacantes, a curis liberari « quibus negotiatores implicantur ; scimus quippe, dit-il, experientia « edocente, eos continue anxios et sollicitos esse de lucro quod ex « data alteri pecunia sint reportaturi, plenosque timoris ne a sociis « decipiantur. » Et pour couper court à toute difficulté, il publia sa bulle *Apostolicæ* : « Supervacuum est pluribus de hac quæstione « disserere, quam nos, statim ac ad supremum Ecclesiæ pontificatum « evecti sumus, definivimus... *Nullam* negotiationem, alias clericis « prohibitam, posse ab iisdem sub alieni nominis velamine exerceri, « eique etiam per alios operam dantes obnoxios fecimus pœnis quæ a « sacris canonibus et constitutionibus apostolicis statutæ sunt contra « clericos negotiatores » (*ibid.* n. 5).

Et qu'on ne dise pas que Benoît XIV ne parle pas des associés *commanditaires*, car il ne fait aucune distinction ; il parle de tous ceux

qui alieno nomine quomodolibet negotiantur; et les commanditaires sont compris dans cette clause générale : si le Pontife avait voulu les en exclure, il l'aurait dit, car ces sortes d'associés existaient de son temps.

C'est d'ailleurs l'enseignement des Sacrées Congrégations qu'on doit les comprendre dans les défenses faites par les Souverains-Pontifes. Et nous avons à cet égard une décision formelle dans les *Analecta* (60e livr. col. 494) : « En 1846, y est-il dit, la Congrégation « des Évêques et Réguliers, fut consultée formellement au sujet des « actions qu'émettent les sociétés *en commandite :* une banque allait « s'établir dans une ville de l'État pontifical; or, les fondateurs dési- « raient que les ecclésiastiques prissent des actions. L'évêque n'assuma « pas sur lui-même de le permettre, parce qu'il savait parfaitement « que les saints Canons et la Constitution de Benoît XIV interdisent le « commerce *sub alieno nomine.* C'est pourquoi il soumit la question « au jugement du Saint-Siége. La Sacrée Congrégation des Évêques « et Réguliers, en assemblée générale du 30 janvier 1846, examina « les *dubia* suivants : 1° *Est-il permis aux ecclésiastiques promus « aux ordres sacrés ou possesseurs de bénéfices, de prendre les actions « de la banque en commandite, dans le cas dont* il s'agit ? *Et quate- « nus* NEGATIVE ; 2° *Faut-il prier le Saint-Père de vouloir bien ac- « corder un indult ?* — La réponse fut : *Ad primum, non licere* ; *ad « secundum, provisum in primo.* »

On le voit, c'est des actions dans une société commerciale *en commandite* qu'il est question dans la décision qu'on vient de rapporter ; et la Sacrée Congrégation déclare illicite leur acquisition faite par des ecclésiastiques, et la dispense demandée a été refusée. M. l'abbé Bouix n'avait pas connaissance de cette décision lorsqu'il a fait paraître son article dans la *Revue ;* nous sommes convaincu qu'il eût modifié son opinion s'il en avait eu connaissance.

L'auteur de la dissertation latine dont nous avons parlé en commençant, M. Lauwers, qui connaissait cette décision, ainsi que l'exposé des motifs allégués dans la consultation, prétend qu'elle n'est rien moins que décisive pour la solution du cas qui nous occupe. La raison qu'il en donne est que la Congrégation n'a pas précisément prononcé

que les ecclésiastiques ne pouvaient pas prendre des actions dans la société en question, mais qu'ils ne pouvaient s'associer à l'entreprise comme fondateurs, livrant leurs noms à la publicité pour inspirer plus de confiance et engager plus de monde à placer des fonds. — Mais, n'en déplaise à M. Lauwers, il n'est question de rien de tout cela, ni dans l'exposé du cas, ni dans la réponse qui y est donnée. Le contraire même est assez clairement formulé : Les *fondateurs* avaient demandé à l'évêque (de Castelli) qu'il fût permis aux ecclésiastiques, non pas de s'associer à eux comme co-fondateurs, mais de prendre des actions dans la banque qu'ils voulaient établir. Et quelles actions, s'il vous plaît? Celles sans doute que devait émettre la banque : c'est-à-dire des actions *en commandite*. C'est pour s'assurer si l'acquisition de ces sortes d'actions peut être permise aux clercs que l'évêque consulte la S. Congrégation ; c'est sur cette question que la Congrégation délibère, et c'est à son exposé qu'elle répond. On peut donc s'étayer jusqu'ement de son prononcé pour soutenir que l'achat des actions de sociétés *en commandite* est prohibé aux ecclésiastiques, quand il s'agit d'entreprises commerciales, comme cela avait lieu dans le cas proposé.

Mais, insiste encore M. Lauwers, les ecclésiastiques dans le cas en question étaient engagés à prendre des actions pour inspirer la confiance ; on se proposait de divulguer leurs noms ; et la S. Congrégation n'a pas voulu que des membres du clergé devinssent ainsi les promoteurs d'une œuvre toute commerciale : c'est là tout le motif de la décision. — C'est tout le motif de la décision ! et d'où le tirez-vous ? Mais la S. Congrégation a-t-elle voulu, oui ou non, répondre à la question qui lui était adressée? Oui, sans doute répondrez-vous. Mais sur quoi donc l'a-t-on interrogée? Lui a-t-on demandé si les ecclésiastiques, peuvent, oui ou non, acheter *publiquement* des actions dans les sociétés commerciales *en commandite* ? Non : pas de question à cet égard ; mais simplement s'ils pouvaient en général prendre les actions de la banque *en commandite* du lieu désigné. Et la S. Congrégation répond négativement ; et cela, sans émettre aucune distinction. Si elle n'avait voulu interdire que l'acquisition publique de ces actions, n'aurait-elle pas dû au moins s'expliquer? Et puis, qu'est-ce que la publi-

cité peut faire à la licéité de l'acte proposé? L'action en elle-même n'est pas honteuse, puisqu'elle est permise aux laïques, et que les personnes les plus honorables ne croient pas s'avilir en la faisant. Si on suppose donc que les lois de l'Église ne la défendent pas aux clercs lorsqu'elle est occulte, pourquoi la prohiberaient-elles lorsqu'elle devient publique? Est-ce qu'il peut y avoir du mal à ce qu'on sache dans le public ce qui, en soi, n'est ni prohibé ni inconvenant? M. Lauwers prétendrait-il par exemple, que le clerc qui aurait acquis très-licitement, soit des actions, soit des obligations, doit soigneusement veiller à ce que personne n'en sache rien, sans quoi il y aurait pour lui devoir de conscience de s'en débarrasser? Or, à qui ferait-il croire semblable chose? Entendue donc comme M. Lauwers prétend qu'elle doit l'être, la décision de la S Congrégation n'aurait aucun sens raisonnable. Son interprétation n'est donc pas la véritable et ne peut être admise. La nôtre au contraire est la seule soutenable, et elle confirme notre thèse.

Donc, l'acquisition des actions dans les sociétés commerciales *en commandite* est défendue aux clercs et aux religieux.

2°. Nous avons dit, en second lieu, que nous croyons qu'on peut soutenir avec M. l'abbé Bouix qu'il n'est défendu, ni aux clercs ni aux religieux, d'acquérir des actions dans les sociétés *industrielles*, si le genre d'industrie auxquel elles se livrent n'a rien de déshonorant pour celui au moins qui ne s'y adonne pas personnellement, et si l'Église n'interdit pas de l'exercer par intermédiaire. Ainsi, nous l'avons dit, nous n'oserions condamner l'ecclésiastique qui achèterait des actions dans les chemins de fer, ou dans les entreprises ayant pour but l'exploitation des mines, des carrières, la fabrication des armes, des draps, des toiles, etc, etc.

Nous avons vu, en effet, qu'en soi, l'exercice des professions industrielles n'est pas interdit aux clercs; qu'au contraire, il leur a souvent été recommandé par les conciles et par les Papes. L'Église, à la vérité, a mis à cet exercice deux conditions: 1° qu'il n'ait rien d'avilissant pour l'état clérical, ni rien qui détourne de l'accomplissement des fonctions saintes; 2° que ce ne soit pas pour le lucre que les clercs et les religieux s'y livrent. Mais alors même que le genre d'in-

dustrie serait de nature à trop préoccuper le clerc qui s'y adonnerait personnellement, l'Église ne lui défend pas toujours de l'exercer par intermédiaire, au moyen d'employés, d'ouvriers à gage, de domestiques, ou même d'associés. Nous avons cité plus haut des décisions qui y autorisent, et nous aurions pu en ajouter bien d'autres encore. Il suffit que le religieux ou le clerc ne fasse pas les choses par spéculation, par amour du gain, pour faire fortune : des vues aussi basses seraient indignes d'une vocation aussi sublime ; le clerc et le religieux, s'étant consacrés à Dieu, se doivent tout à lui et à son service.

Mais, dira-t-on, comment se fait-il que le négoce proprement dit soit interdit aux clercs et aux religieux, lors même qu'ils ne l'exercent que par intermédiaire, tandis qu'il leur est permis de se livrer, par personnes interposées, à certaines industries dont l'exercice personnel leur est défendu ? — La raison en est bien simple : c'est que, dans le premier cas, la chose en elle-même est prohibée par l'Église, qui expressément, en outre, défend aux clercs et aux religieux de s'y livrer par intermédiaire, tandis que, dans le second cas, les actes ne sont prohibés qu'accidentellement, à cause de la préoccupation qu'ils donnent à ceux qui s'y livrent personnellement, ou de l'indécence qu'il y aurait à ce qu'ils fussent exécutés par des personnes consacrées à Dieu. Or comme cette indécence ou cette préoccupation cessent lorsqu'ils sont faits par intermédiaire, et qu'à cause de cela l'Église s'abstient alors de les interdire aux clercs, il en résulte qu'ils ne prévariquent pas en s'y livrant de cette manière.

Mais, ajoutera-t-on peut-être, si, en s'y livrant par intermédiaire, la préoccupation cesse, n'y a-t-il pas toujours l'appât du gain qui entraîne vers ces sortes de spéculations industrielles? Or, ne sommes nous pas convenus qu'il n'est pas permis aux clercs de courir ainsi après le gain? — Réponse : L'Église, nous en convenons, défend aux clercs et aux religieux de chercher à s'enrichir, même au moyen d'actes que d'ailleurs elle ne leur interdit pas en eux-mêmes, mais toute espèce de gain ne leur est pas prohibé. Un clerc, tout le monde en convient, peut très-licitement vendre avec profit le produit de son travail ; il peut vendre également avec bénéfice le travail qu'il lui est per-

mis de faire faire par autrui. Il suffit qu'il ne le fasse pas pour s'enrichir. Or cette condition peut se rencontrer dans le cas où il achète des actions dans les sociétés industrielles; il peut le faire pour pourvoir à ses divers besoins, à ceux de sa famille, pour ne pas laisser infructueux des fonds qui lui sont très-utiles pour réaliser diverses bonnes œuvres en faveur de la religion ou des nécessiteux.

Et qu'on dise pas que nous détruisons ici toute la force du raisonnement que nous avons employé ci-dessus pour prouver, contre M. l'abbé Bouix que la prohibition faite aux clercs, a son application dans le cas où l'on achète des actions dans les sociétés commerciales *en commandite*. Nous avons dit qu'il y a toujours l'appât du gain. Oui, direz-vous, il y a toujours l'intention de bénéficier : mais il n'y a pas toujours celle de s'enrichir; elle ne se trouve pas ici plus que dans la participation aux sociétés industrielles; et s'il est permis quelquefois de chercher le gain dans les opérations de ce dernier genre, comment pourrait-il être toujours prohibé de l'obtenir dans les autres.

Cette objection aurait un fondement solide, sans doute, si le gain obtenu par le négoce n'était pas toujours prohibé aux ecclésiastiques ; s'il pouvait leur être permis, sans défense, de pourvoir par ce moyen à leurs besoins, à ceux de leur famille et aux diverses bonnes œuvres qu'ils ont en vue. Mais nous avons constaté que cela leur est expressément interdit. Or, il n'en est pas de même du gain obtenu par les procédés industriels ; il est seulement prohibé aux clercs de se livrer à ces actes pour s'enrichir, ou d'une manière qui les détourne de leurs fonctions. Les deux cas diffèrent donc entièrement l'un de l'autre, et ce que nous venons de dire laisse dans toute sa force l'argumentation que nous avons employée plus haut contre M. l'abbé Bouix.

Mais n'y a-t-il pas contre l'opinion que nous cherchons à établir, des décisions formelles? On lit dans les *Analecta* (livr. 60e, col. 490) qu'en 1786, sur la plainte de certaines personnes, fort zélées à ce qu'il paraît, pour l'exacte observance des règles, la S. Congrégation des Évêques et Réguliers fit écrire au général des conventuels que l'exploitation d'un four à chaux, à laquelle se livraient les religieux du couvent de Borgo S. Donnino, était un vrai négoce prohibé aux réguliers ; qu'il devait donc leur interdire cette exploitation, et qu'il fallait qu'à

l'avenir ces religieux se contentassent d'affermer ce four, ayant soin, pour le passé, de mettre ordre à leur conscience.—On pourrait répondre à cette objection que deux motifs ont pu porter la S. Congrégation à intimer la défense susdite, sans que l'on puisse en inférer qu'il est interdit aux religieux d'exercer, au moins par intermédiaire, certaines industries. 1° L'exploitation du four en question était faite, paraît-il, personnellement par des religieux, ce qui certainement est très-messéant, et il est tout naturel que la S. Congrégation l'ait trouvé mauvais. Il est vrai, que, dans cette supposition, elle eût pu permettre l'exploitation par intermédiaire ; mais, outre qu'en toute hypothèse il était plus convenable que le four fût affermé, il était possible 2° que cette exploitation ne fût pas nécessaire au couvent, qui, conséquemment, ne paraissait avoir en vue que le gain et la richesse du monastère avec scandale du public : or, cela supposé, la prohibition était un acte de sagesse, et comme il n'y avait aucun inconvénient à affermer le four, la S. Congrégation devait, de préférence, donner la décision qui précède. On ne peut donc rien conclure de décisif contre l'opinion que nous défendons.

Et nous sommes d'autant plus fondé à penser ainsi que nous voyons plusieurs communautés religieuses des plus recommandables par la ferveur et la régularité, telles que la Grande-Chartreuse et certaines maisons de trappistes, se livrer à des entreprises très-considérables, pour la fabrication des liqueurs, dont les bénéfices sont employés par elles, non seulement à leurs besoins, mais encore à diverses bonnes œuvres étrangères. Or, on ne peut supposer que des religieux aussi austères veuillent consacrer par leur exemple l'oubli des saintes règles de l'Église ; et Rome, qui ne peut ignorer cette conduite, ne garderait certainement pas le silence, si elle la jugeait répréhensible.

Mais Rome, ce nous semble, a manifesté d'une manière assez formelle sa pensée sur la question qui nous occupe, lorsqu'il s'est agi de l'établissement des chemins de fer romains. On trouve dans le *Journal de Rome*, à la date du 15 avril 1857, la note suivante :

« Diverses demandes ont été adressées à Sa Sainteté, afin qu'elle « daignât permettre que le clergé, les congrégations religieuses et les « établissements pieux pussent prendre, si cela leur convenait, des

« actions de chemins de fer pontificaux.

« Sa Sainteté accueillant ces demandes avec bienveillance a daigné « statuer ce qui suit :

« *Il est permis individuellement à tous les ecclésiastiques, de quelque « rang qu'ils soient, de prendre autant d'actions qu'ils jugeront à pro- « pos dans la compagnie des chemins de fer, ligne Pio-Centrale, en y « plaçant soit le produit de leurs biens particuliers, soit le fruit de « leurs bénéfices.*

« *Il est également permis aux couvents, aux monastères et autres « établissements pieux de prendre de ces actions, mais seulement en « y employant l'excédant des revenus qui pourrait résulter de l'admi- « nistration de leurs biens respectifs.*

« Cette simple exposition servira à démontrer l'inexactitude de tout « ce qui a été dit à ce propos par différents journaux, touchant le « désir exprimé par Sa Sainteté, de voir les établissements pieux « prendre des actions de chemins de fer. Ce désir n'a pas été exprimé.

« Nous devons également déclarer que le ministre de commerce et de « travaux publics n'a adressé à ce sujet aucune circulaire au clergé et « aux corporations religieuses ; il a seulement envoyé aux chefs d'ad- « ministration des provinces de l'État la circulaire que nous avons « publiée dans ce journal. » (V. l'*Univers* 22 avril 1857.)

Il n'y a, dans cette circulaire, aucune invitation à l'adresse du clergé ou des corps religieux.

On le voit, d'après la susdite *note*, le Saint-Siége a permis à tous les ecclésiastiques, et, dans une certaine mesure, à tous les établissements de piété, de prendre des actions dans la compagnie des chemins de fer romains. Aucune limite de temps n'est assignée, et l'on ne lit pas un mot dans cette note, d'où l'on doive inférer qu'en agissant ainsi, le Pape déroge aux lois de l'Église prohibant le négoce aux clercs et aux religieux. Pourtant il n'est pas croyable, si cette permission était une relaxation de la discipline de l'Église sur le point en question, que le Saint-Père eût gardé le silence à cet égard, vu surtout qu'il ne s'agirait pas seulement, dans cette hypothèse, d'une dispense individuelle et momentanée, mais bien plutôt d'une espèce

d'abolition, partielle à la vérité, mais en quelque sorte permanente de cette législation ; législation si respectable néanmoins tant à cause de son antiquité, qui date du berceau de l'Église, que par la multitude des canons et des bulles pontificales qui la consacrent, et cela sous les plus terribles anathèmes; on ne déroge pas à un tel état de choses sans le dire. La permission précitée n'est donc pas une rélaxation des lois prohibitives du négoce à l'égard des clercs et des religieux ; l'achat fait par eux des actions dans une compagnie de chemin de fer, et par là même, dans toute compagnie industrielle dont l'industrie n'a rien de déshonorant, n'est donc pas contraire à ces mêmes lois, et ne peut être assimilé à l'achat des actions dans les sociétés proprement commerciales.

Et qu'on ne dise pas que, s'il en était ainsi, la permission du Pape, dans le cas présent, était inutile. — Car cette permission avait ici une raison d'être très-fondée, quoique l'interdiction du négoce faite aux clercs y fût totalement étrangère. Il s'agissait ici en effet, d'un côté, d'un placement qui pouvait faire courir des risques, et qui avait pour but une entreprise qui paraissait toute mondaine ; d'un autre côté, les fonds à y affecter étaient ou des revenus appartenant à des établissements religieux, ou des fruits de bénéfices (tous biens dont l'emploi, conformément à leur nature, doit être pieux), ou tout au moins des revenus appartenant à des ecclésiastiques. Or, des établissements religieux ne peuvent sans autorisation disposer de ce qui leur appartient ; les bénéficiers ne sont pas non plus les maîtres de donner aux fruits de leurs bénéfices toute espèce de destination ; les ecclésiastiques, quels qu'ils soient, ne doivent pas se lancer inconsidérément dans des entreprises hasardeuses dont l'issue malheureuse pourrait répandre sur leur condition un vernis compromettant. Toutes ces considérations avaient de quoi refroidir le clergé, et l'empêcher de prêter un utile concours à l'établissement des chemins de fer romains, dont l'Église-mère cependant pouvait retirer les plus grands avantages. Il était donc tout à fait opportun en l'espèce qu'une autorité capable de faire cesser toutes les appréhensions, et lever toutes les obstacles intervînt; et c'est ce qu'a fait le Souverain-Pontife en permettant aux clercs et aux religieux l'achat des actions dans la compagnie en question ; cette permis-

sion a donc une cause très-légitime et très-naturelle, et l'on voit qu'il n'est nullement nécessaire de supposer que Sa Sainteté ait eu besoin pour cela de déroger aux lois de l'Église sur le négoce. Si nous nous étions trompé dans le sens que nous venons de donner à cet acte du Saint-Siége, nous nous soumettons d'avance à toutes les déclarations contraires qui pourraient être données.

La question que nous venons de traiter : *Est-il permis aux clercs de s'associer à des entreprises industrielles* ? avait été examinée dans les conférences du diocèse de Cambrai. Nous sommes heureux de nous trouver d'accord avec l'autorité diocésaine, qui, après avoir fait le résumé des réponses données dans les divers doyennés de ce diocèse, s'exprimait en ces termes en 1857 (v. *Revue*, n. 11, p. 463):

« 1° Il est incontestable que l'association à une entreprise indus-
« trielle n'est pas toujours un vrai négoce, mais elle sera souvent illi-
« cite pour d'autres motifs.

« 2° Si un clerc participait à une entreprise industrielle, en ache-
« tant des actions pour les revendre ensuite dès que les circonstances
« lui offriraient un bénéfice, il ferait un vrai commerce. La définition
« du négoce, donnée par saint Liguori et rapportée il n'y a qu'un
« instant, trouverait là son application. (C'est celle que nous avons
« donnée plus haut, n. 3 des notes préliminaires).

« 3° Si un clerc achetait des actions dans le dessein de les garder,
« la décision serait différente. Une semblable acquisition, en effet, ne
« renfermerait pas ce qui constitue le vrai trafic, ce serait un simple
« placement de fonds pour ne pas laisser l'argent improductif. » (Ce ne serait pourtant pas un simple prêt.) « Les actions haussant plus tard,
« rien n'empêcherait même qu'elle ne fussent revendues avec gain,
« comme le clerc acquéreur d'une terre peut très-bien la revendre avec
« avantage, lorsque les propriétés immobilières augmentent de valeur.

« 4° Un clerc s'associant à des entreprises industrielles en acceptant
« les fonctions d'agent, de régisseur, d'administrateur, ne deviendrait
« pas pour cela commerçant, mais il enfreindrait les lois de l'Église
« qui lui défendent de se charger des affaires d'autrui. »

Nous adhérons à toutes ces conclusions. CRAISSON,

Ancien Vicaire général.

LA QUESTION DU CATÉCHISME.

Mon intention n'est pas de discuter à fond ce problème si difficile. Je veux seulement faire connaître en deux mots un opuscule intéressant, que vient de publier M. l'abbé Rabotin, curé de Nangis. Il est intitulé : *Méthode de Catéchisme suivie à Rome* pour l'instruction religieuse des enfants, avec le mandement du cardinal Patrizi qui prescrit l'usage exclusif de cette méthode (1).

Le petit catéchisme de Bellarmin est depuis longtemps prescrit et universellement usité à Rome pour l'enseignement élémentaire de la doctrine chrétienne. Sa brièveté, sa clarté, sa simplicité pieuse et pleine d'onction le rendaient particulièrement digne de cet honneur. Mais cette brièveté, qui présente de grands avantages, peut avoir aussi ses inconvénients. Elle laisse en effet, un vaste champ à ceux qui sont chargés de développer le texte et d'en préparer l'intelligence. Aussi, par ordre du Souverain-Pontife Pie IX, le cardinal Patrizi a publié une série d'explications destinées à guider les catéchistes, surtout les maîtres d'école, qui pourraient ne pas s'acquitter de cette tâche avec toute l'exactitude désirable. Ces explications forment la plus grande partie du volume que nous annonçons. Quant au texte lui-même, il est très-court, et cependant nous ne craignons pas de dire que l'enfant qui le sait bien et qui le comprend, possède une instruction religieuse élémentaire véritablement très-satisfaisante. L'expérience est faite ; elle se renouvelle tous les jours en Italie.

Peut-être verrons-nous par la suite un catéchisme uniforme pour la France entière. Tout le monde a remarqué l'inconvénient du grand

(1) Paris, V. Sarlit. 1 vol. in-12 de xv-180 pp. 1 fr. 50.

nombre de catéchismes en usage chez nous, et des changements trop fréquents qui déroutent les habitudes des fidèles. Cet inconvénient ressort davantage par la facilité des communications et les fréquents changements de domicile qui ont lieu surtout parmi les fonctionnaires. Dès lors, pourquoi ne pas s'attacher à une formule que recommandent une foule de qualités précieuses et qui a pour elle l'usage de l'Église mère et maîtresse de toutes les autres? Le catéchisme de Bellarmin est à la portée des masses; il peut être appris par tous et fixé dans la mémoire d'une manière indélébile. Pourrait-on en dire autant de beaucoup d'autres catéchismes? Tous les enfants peuvent-ils les apprendre pas cœur? peuvent-ils les répéter assez de fois pour en retenir la lettre d'une manière durable? saisissent-ils bien certaines formules, certains tours de phrase empruntés au langage de l'École? Assurément l'opuscule de Bellarmin ne pourrait servir de programme à un catéchisme de persévérance pour des enfants déjà instruits, encore moins a un cours d'instruction religieuse dans un collége ou dans un pensionnat. Mais cet enseignement plus relevé gagnerait à ne pas être circonscrit dans le cadre toujours étroit d'un livre élémentaire qui s'adresse aux plus jeunes enfants, et qui est destiné à tous sans exception. Nous ne conseillerions guère, pour ces cours plus relevés, l'adoption d'un texte étendu, destiné lui-même à être appris par cœur. Au contraire, tout en donnant sous une forme plus libre un enseignement plus complet, il y aura profit à revenir sur le petit livret des premiers ans, à en fixer de plus en plus les formules dans la mémoire, de façon à ce qu'elles y restent toute la vie.

Cette question regarde uniquement NN. SS. les Évêques, car tous, nous le pensons du moins, ils ont prescrit un catéchisme particulier pour l'enseignement de la doctrine chrétienne dans leurs diocèses respectifs. Mais nous croyons que les ecclésiastiques et les théologiens peuvent émettre leur humble avis sur ce problème et autres semblables, en le soumettant à ceux que l'Esprit-Saint a établis pour gouverner l'Église de Dieu.

E. Hautcœur.

LES COMMUNAUTÉS DE PRÊTRES SÉCULIERS.

Nous trouvons dans la *Revue catholique de l'Alsace* (mai 1866) la lettre suivante, qui contient des détails intéressants sur un essai de de restauration de la vie commune au sein du clergé. Il y a là sans nul doute une idée féconde, destinée à produire de nouveau, comme autrefois, des fruits abondants.

« Monsieur le Directeur.

« Si vous les trouvez utiles, veuillez publier les lignes suivantes dans la *Revue catholique*.

« Combien de jeunes prêtres, écrivait naguère Mgr. l'évêque « d'Orléans [1], sortent, chaque année, de nos excellents séminaires « avec cette impression de grâce qui leur fait désirer des moyens plus « particuliers de sanctification, pour se maintenir dans la perfection « sacerdotale ! Mais que font ces jeunes prêtres ? Ne trouvant pas ce « secours dans le clergé séculier, ils s'expatrient ; quels que soient les « besoins et même quelquefois la détresse de leurs diocèses, ils les « quittent, bien qu'ils aient été élevés par eux et pour eux ; ils vont « chercher ailleurs ce qu'ils ne trouvent pas chez nous ; il vont de- « mander, et certes je ne les en blâme pas, aux Ordres religieux les « moyens de perfection que nous ne savons pas leur donner.

« Établissons dans nos diocèses mêmes et pour les prêtres séculiers, « occupés çà et là dans les diverses fonctions de notre ministère dio- « césain, établissons les avantages et les secours de la vie de commu- « nauté ; et beaucoup de ces jeunes prêtres, qui sont l'élite de notre « clergé, et dont l'absence laisse toujours parmi nous un si grand vide, « nous resteront et viendront, à chaque ordination, remplir et fortifier « les rangs du clergé militant des paroisses.

« Et n'est-ce pas, comme chacun le sait, dans cette pensée, que le « grand saint Charles Borromée avait établi ses Oblats dans le dio- « cèse de Milan ? Pourquoi n'aurions-nous pas aussi les nôtres ? »

« Ce besoin d'association, dont parle l'éloquent prélat, commence à se faire jour dans les rangs du clergé séculier.

« Plusieurs essais de cette nature ont été tentés en France, en

(1) Ces paroles sont extraites d'une lettre de Mgr Dupanloup, adressée à M. l'abbé Gaduel, chanoine et vicaire général d'Orléans, auteur de la *Vie du vénérable Barthélemy Holzhauser*, fondateur de l'Institut des Clercs séculiers vivant en communauté. Paris, Ch. Douniol.

Italie, en Allemagne surtout, le pays de l'ancien Institut des Clercs séculiers vivant sous une règle commune.

« Voici un aperçu des règlements d'une de ces congrégations, de celle de Kevelaer, diocèse de Münster, en Westphalie.

« Après une expérience de dix ans, la congrégation vient de se constituer d'une manière définitive.

« 1° Chaque prêtre séculier peut en faire partie. Il conserve la faculté de se retirer en tout temps.

« 2° Les membres de la congrégation sont et demeurent des prêtres séculiers. Il se réunissent en communauté pour s'édifier réciproquement par la prière, l'exemple et la correction fraternelle.

« 3° La congrégation vit sous l'entière dépendance de l'évêque diocésain, que chaque confrère respectera et aimera comme l'organe de l'Esprit-Saint.

« 4° La perfection sacerdotale par les moyens les plus propres à cette fin, est l'objet de la congrégation des prêtres de Notre-Dame-de-Clevelaer.

« 5° L'étude des sciences ecclésiastiques, surtout la préparation aux divers actes du ministère pastoral, constitue un point important du règlement.

« 6° Chaque prêtre conserve la libre disposition de son patrimoine. Mais il lui est recommandé d'éviter l'avarice, le luxe, la prodigalité.

« Quant aux revenus ecclésiastiques, le prêtre en prélèvera un fonds nécessaire à un honnête entretien ; le reste devra être employé en œuvres pies.

« 7° Le règlement de la congrégation prescrit à peu près les mêmes exercices que le jeune clerc a pratiqués au séminaire : lever et coucher à une heure fixe, prières, méditation, étude, lecture spirituelle, visite au Saint-Sacrement, examen particulier pour tous les jours,—la confession chaque semaine, ou tous les quinze jours, — une retraite annuelle.

« 8° La congrégation a un directeur cantonal nommé par l'évêque ; elle a un inspecteur qui visite chaque confrère, — des conférences annuelles.

« 9° Si les circonstances le permettent, les membres de la congrégation habitent la même maison ; mais pourvu qu'un prêtre observe le règlement, il fait partie de la congrégation sans vivre en communauté.

« 10° Une maison de Frères est établie dans le diocèse de Münster, pour être à la disposition des membres de la congrégation.

« Pour plus amples détails, consulter le *Pastoralblatt de Münster*, troisième année, n° 4.

« Agréez, Monsieur, etc. EHRHARD, *curé*. »

BIBLIOGRAPHIE.

Theses theologicæ *quas in Vindobonensi Academia synopsis instar auditoribus tradidit P. Clemens* SCHRADER S. J. (series IV). *Vindobonæ, sumptibus Mayer et soc. MDCCCLXV.* — Haart et Steinert, librairie allemande, 9, rue Jacob, Paris.

Cette quatrième série traite d'abord la matière si intéressante des sacrements en général. Quoique les thèses soient simplement indiquées, selon la méthode du P. Schrader, cette vigoureuse et puissante esquisse, ces contours largement et savamment indiqués nous donnent à comprendre combien fécond et élevé est l'enseignement qui les expose et les remplit.

Après avoir dit un mot de l'*excellence*, des *ennemis* des sacrements et de la doctrine qui leur sert de *défense*, le docte religieux parle de l'*idée* du sacrement, du *terme* qui l'exprime et de la *puissance* de cette magnifique réalité. Il considère ensuite l'existence des sacrements de la nouvelle loi et leur nombre envisagé soit en lui-même, soit dans ses relations et son symbolisme. Cela fait, il passe à leur *efficacité* et à leurs *causes* : cause *instituante*, cause *efficiente*, cause *instrumentale*, cause *constituante*, cause *hypothétique* ou *conditionnelle*, cause *conficiente* ou *liturgique*, cause *finale*. Un coup d'œil est porté à la fin sur les rites sacrés qui les revêtent et forment comme une sainte parure, qui les maintient, les conserve et les rend vénérables aux yeux du peuple qu'elle instruit.

Sous une forme scientifique et plus relevée, c'est l'enseignement ordinaire. A cela, rien d'étonnant. Tout en restant la même, la sainte doctrine se prête à plusieurs agencements, aux développements les plus variés.

Dans une seconde partie, le R. P. Schrader traite du sacrifice : du sacrifice *en général*, puis du *sacrifice sanglant* du Calvaire, du sacrifice *non sanglant* de cet autre Calvaire qu'on appelle le saint autel, et des *relations* qui unissent entre eux ces deux sacrifices, qui, en réalité, n'en forment qu'un seul. On comprend combien vivante, combien actuelle est la divine théologie qui déroule ces grandes questions. Ce n'est pas en ce moment le temps de la développer. Peut-être un jour

en aurons-nous le loisir. Oui, le mont sacré du Calvaire est la plus belle école d'amour et partant de théologie : tous les dogmes s'y trouvent et tous les sacrements en découlent. Aussi nous comprenons bien qu'ayant parlé des sacrements en général, le P. Schrader, remontant au principe, prenne de suite son vol vers la sainte montagne, mène ses heureux disciples au sacré Cœur, source de toute grâce, et les place en face du Soleil de justice.

Enfin, le savant professeur termine par un commentaire sur la prédestination : *de Prædestinatione Commentarius :* question profonde et épineuse. Son but paraît être surtout de constater et de fixer la pensée de saint Augustin le grand maître dans les questions de la grâce, et de faire voir aussi comment sa doctrine concorde avec l'enseignement des Pères qui l'ont précédé et des Pères qui sont venus après lui. Ici les citations et les développements deviennent plus abondants; le lecteur ne trouve plus des thèses seulement énoncées, mais un commentaire assez étendu. La vision béatifique par laquelle les bienheureux jouiront de Dieu dans la patrie, dépassant les forces et les exigences de toute créature intellectuelle, l'homme n'y peut arriver de lui-même, si Dieu ne l'y conduit, *sicut sagitta a sagittante mittitur in signum*, dit saint Thomas (1. q. 23, art 1). Et comme Dieu, pour parler notre langage, qui sent toujours la succession et le variable, ne fait rien dans le temps qu'il n'ait décidé de toute éternité, il faut admettre en lui ce grand acte que saint Augustin a défini : *Æterna electorum hominum ad gloriam præordinatio cum congrua gratiarum præparatione* (de Præd. SS., cap. x). La prédestination est une partie du gouvernement général des choses appelé *Providence*, et même, pour peu qu'on y réfléchisse doctrinalement, on arrive à cette conclusion de l'Apôtre : *Omnia propter electos :* la création est faite pour l'homme, l'homme est fait pour être chrétien, le chrétien n'est et ne peut être fait que pour Jésus-Christ, et Jésus-Christ est pour Dieu : *Omnia vestra sunt... Christus autem Dei.*

Il y a une Providence, et dans cette Providence, une prédestination. *Dieu nous a élus avant la création pour être saints.* (Eph. 1, 4, 5) *Ceux que Dieu a prédestinés, il les a appelés ; ceux qu'il a appelés, il les a justifiés par la grâce, et ceux qu'il a justifiés, il les a glorifiés*

par la gloire. (Rom. VIII, 30.) *Venez, les bénis de mon Père, venez recevoir le royaume qui vous a été préparé dès le commencement* (Matth. XXV, 34.) Les âmes qui sont l'objet de cette prédestination sont celles dont il est dit *que personne ne les arrachera de la main du Sauveur.* (Joan. X, 28.)

Les théologiens reconnaissent la prédestination *adéquate* ou *complète*, c'est-à-dire celle qui a pour objet la *grâce* et la *gloire* tout à la fois. Après avoir donné la nature, Dieu veut donner encore la *grâce* et la *gloire*. Bien qu'il soit très-riche, il n'a rien de plus à départir. L'objet de ses dons est épuisé et complétement épuisé. Mais s'il donne la grâce et la gloire, il les donne *gratuitement ;* autrement, l'ordre surnaturel, qui ne se compose que de la grâce et de la gloire, ne serait pas gratuit : le dire serait avancer une énorme hérésie. Voilà *a parte Dei. A parte sanctorum,* les saints actuellement arrivés au paradis portent sur leur tête le diadème, qui est tout à la fois couronne de *miséricorde* et couronne de *justice* ; Dieu, en récompensant leurs *mérites*, couronne aussi ses *dons*. Là, il ne faut jamais l'oublier, de même que le Christ est l'union hypostatique de la nature humaine et de la nature divine réunies en une seule personne sans être confondues, et opérant leurs actes propres en une union admirable ; ainsi le chrétien est un composé de nature et de grâce unies sans être confondues, et opérant en une parfaite union des actes libres d'un côté et surnaturels de l'autre, qui sont tout à la fois le produit de la liberté et de la grâce de Dieu.

Outre cette prédestination *adéquate*, il y a celle que les théologiens désignent sous le nom d'*inadéquate*. Par exemple : Dieu prédestine à la *grâce*. Par exemple encore : Dieu prédestine à la *gloire*. On l'appelle *inadéquate*, parce qu'elle ne se termine qu'à l'un des deux objets qui composent par leur réunion l'objet de celle qui est adéquate. Dans l'ordre établi, *a parte rei*, la *nature* est la base, la *grâce* est le moyen qui conduit à la *gloire*, et la gloire est le *terme*. Cela posé, les saints Docteurs et les auteurs se demandent, à ce propos, quel a été d'*abord* l'objet sur lequel s'est portée la pensée du Seigneur ? Qu'a-t-il voulu, de prime-abord, donner à sa créature ? A-t-il dit, regardant le terme : Je veux donner *la gloire*, et partant je donnerai

la *grâce*, qui est le moyen? *Finem ante media*. Ou bien, considérant le moyen avant la fin, *media ante finem*, a-t-il dit : Je donnerai la *grâce* qui conduira à la *gloire?* Telle est la question : *logiquement*, dans la pensée de Dieu, est-ce la *grâce* qui a eu la première place, ou bien est-ce la *gloire?*

On ne peut la poser sans toucher aux systèmes relatifs à l'efficacité de la grâce, et comme les Docteurs sont partagés à ce sujet, ils doivent être divisés, et ils le sont, en effet, pour décider si la grâce ou la gloire ont la première place logique dans la pensée divine.

Tous les défenseurs de la *science moyenne*, c'est-à-dire tous ceux qui tirent l'efficacité de la grâce de l'acceptation et de l'application qu'en fait la volonté humaine, disent que Dieu veut d'abord et pense à donner la grâce. Ceux qui en font usage, c'est-à-dire qui la reçoivent et l'appliquent en la faisant valoir, parviennent à la *gloire*.

Les thomistes et les défenseurs de la grâce *efficace de se*, c'est-à-dire portant l'acte, disent que Dieu veut donner et considère d'abord la *gloire*, et qu'en cette vue, il accorde la *grâce*. A tous les hommes il distribue des grâces *suffisantes*, c'est-à-dire avec lesquelles ils peuvent se sauver, de sorte que s'ils n'en profitent point ; on pourrait justement leur dire : *Perditio tua ex te*. C'est en ce lieu que se place le grand et beau chapitre du traité de la grâce, intitulé : *De Distributione gratiæ*. Allant au bout de leur pensée, ces mêmes théologiens disent que, dans cette volonté générale et antécédente de sauver tous les hommes, il y a des créatures à qui Dieu porte une affection particulière et à qui il accorde, outre les grâces générales suffisantes dont il vient d'être parlé, des secours efficaces d'eux-mêmes qui les conduisent certainement à la béatitude. Bon envers tous, il montre envers ceux-ci une tendresse toujours gratuite, mais plus grande. N'étant injuste envers aucun homme, il a des amours plus profonds pour certains: *An oculus tuus nequam est, quia ego bonus sum? — Isaac dilexi, Esaü odio habui*.

Ce qu'il y a de certain, ce que toutes les écoles catholiques tiennent pour doctrine inébranlable et assurée contre les Prédestinatiens, c'est que Dieu ne punit de l'enfer que ceux qui, par leur propre faute, sont tombés dans le péché. La raison dit encore plus haut que saint Augus-

tin : *Bonus est Deus, justus est Deus : potest aliquos sine bonis meritis liberare, quia bonus est ; non potest quemquam sine malis meritis damnare quia justus est.* (Cont. Julian. XVIII.) Un Dieu qui mettrait au monde des créatures pour les damner ne serait ni bon ni juste ; il ne serait pas Dieu. Tous les hommes avaient reçu des grâces suffisantes pour se sauver : ceux qui n'ont pas voulu y être fidèles sont tombés dans le péché par leur faute, et, toujours par leur faute, du péché dans les abîmes. A un certain nombre, Dieu qui est riche en miséricorde, a accordé des grâces *efficaces*, et ils se sont sauvés. Le Seigneur, ayant fixé le nombre de ceux à qui il donnerait la gloire et partant la grâce, a-t-il *exclu* ou *non compris* les autres ? Les théologiens qui pensent que la gloire a tenu la première place logique dans la pensée divine, admettent cette réprobation *négative;* ils se divisent sur la manière de l'expliquer. Mais peu importe : on voit clairement que leur décision, quelle qu'elle soit, sépare très-carrément ces théologiens des Prédestinatiens. D'après ces hérétiques, Dieu destinait *absolument et avant la prévision de leurs démérites* quelques hommes à la peine éternelle. Ce qui est horrible et affreux. C'est là le Dieu cruel de Calvin, le Dieu de tous ceux qui nient la grâce suffisante. Mais le Dieu véritable, le Dieu des catholiques donne à tous des grâces suffisantes, au grand nombre des grâces efficaces, et ne damne personne qu'après avoir prévu ses démérites, fruit amer de sa liberté et résultat de son triste péché. *Deus volens ostendere iram et notam facere potentiam suam, sustinuit in multa patientia vasa iræ apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ quæ præparavit in gloriam.* (Rom., IX, 22.) Du reste, nous avons en main la sentence de réprobation que prononcera la suprême et infaillible Vérité, et déjà nous pouvons savoir qu'elle sera basée sur l'absence des œuvres requises : *Esurisivi* ENIM... *et non dedistis* (Matth. XXV).

Pierre Lombard, le Maître des sentences, parlant de la manière de voir de S. Augustin au sujet de la prédestination, a dit : *B. Augustinum tam varie et obscure de prædestinatione locutum fuisse, ut quid intelligere voluerit, ignoretur.* (Lib. I, dist. 41.) Louis Abelly, dans sa *Medulla Theologica*, (*de Deo* sect. VI, dit aussi : *Et quamvis (ut sincere loquamur) verum sit S. Augustinum magis propendere in*

eam sententiam, quæ dicit electionem ad gloriam factam esse ante prævisa merita, ejus tamen authoritas, licet maximi facienda, nullam secum fidei obligationem invehit. Ces dernières paroles montrent de quel côté était le savant évêque de Rodez, qui au même lieu donne son sentiment comme beaucoup plus *probable*, en empruntant cette parole à Lessius. Le P. Schrader dit : *Prædestinationis quæ fiat post prævisa merita, vindex atque adsertor fuit dicique Augustinus debet.* (p. 37). Sa pensée est donc que l'évêque d'Hippone donne à la *gloire* la seconde place dans la pensée divine.

Tout ceci demanderait de grands développements qui ne peuvent trouver place en ce lieu, on le comprend facilement. Ceux dans lesquels nous sommes entré, suffisent pour indiquer les manières différentes dont a été saisie la pensée de saint Augustin sur la prédestination. L'autorité du P. Schrader ne pourra manquer d'ajouter un nouveau poids au sentiment théologique qu'il embrasse.

En terminant, nous ne pouvons résister au plaisir de citer quelques lignes de la belle théologie spéculative de Périgueux, livre malheureusement trop rare : *Non improbanda tamen est eorum sententia qui sic electionem ad gloriam cum gratiarum præparatione connectunt, ut unum non sit prius altero intentum. Quando enim, inquiunt, finis et media sic colligantur, ut unum sine alio non intendatur, eodem voluntatis actu comprehenduntur.* (*Theol. specul.* I. p. 306.) Là est peut-être le vrai point de vue. Plus une doctrine sonne la simplicité, plus elle est digne de Dieu.

Ces réflexions nous sont venues en lisant le beau travail du savant professeur de Vienne. Bien que nous n'ayons point voulu traiter la question de la prédestination, rappelons seulement qu'elle met en relief cette belle parole des Écritures, que Dieu nous traite avec un grand respect, *magna reverentia.* Il place les êtres selon leur nature. Il ne prévoit pas, il voit ; il est présent à tout : pour lui, il n'y a ni passé, ni futur : *Ego sum.* De même que dans une certaine mesure je puis voir ce que j'ai fait hier et ce que je ferai ce soir, sans rendre nécessaire ni l'un ni l'autre ; ainsi, d'une manière infiniment plus excellente, l'avenir est présent à Dieu comme le passé : tout lui est un *nunc stans.* Tout est découvert à ses yeux, et il entend des siècles à l'avance, *la*

préparation du cœur de l'homme. Il aime les âmes : il vient les chercher en allumant la lampe sacrée de l'Incarnation ; bon Pasteur, il va à la poursuite de la brebis égarée et la rapporte joyeux sur ses épaules, assurant qu'il y a plus de joie au ciel pour un pécheur qui se convertit que pour quatre-vingt-dix-neuf justes qui n'ont pas besoin de pénitence. Heureux qui l'aime et qui s'endort en toute confiance sur son cœur, qui est le cœur d'un frère et d'un ami ! *Nullus speravit in Domino et confusus est !* H. GIRARD.

Saint Jean l'Évangéliste. — Saint Jean-Baptiste. — Sainte Marie-Madeleine. — L'abbé Paul et Me Claire de Montfort, ou la Vie chrétienne, par M. l'abbé Coulin. — Tournai, Casterman.

Après avoir consacré plusieurs volumes à l'étude de la Très-sainte Vierge et de saint Joseph, M. l'abbé Coulin a entrepris de faire connaître aux fidèles les deux grands hommes dont Notre-Seigneur a fait ses amis, Jean-Baptiste le Précurseur et Jean l'Évangéliste, l'apôtre-vierge de Jésus-Christ.

I. Le Précurseur du Sauveur a été ce que ne sera jamais aucun homme : sa grandeur et sa gloire, la sublimité de son ministère ne pouvaient être comparées à rien : ses vertus et par-dessus tout son dévouement à Jésus-Christ le placent dans l'histoire du Christianisme au-dessus de tout ce qu'il y a de plus parfait, et, comme le chante la sainte Église : « Inter natos mulierum non surrexit major Joanne Baptista ».

II. Le plus éloquent historien du Sauveur a été saint Jean l'Évangéliste. Jean est le canal par lequel la foi au Verbe fait chair découle dans les âmes : il a été chargé de chanter l'amour avec plus de force et d'éloquence que les autres disciples de l'Homme-Dieu ; il a reçu tous les genres de grâces, puisqu'il demeura vierge. Les âmes de foi voudront lire ces pages. Ici l'homme doit disparaître, les faits sont consignés dans l'Évangile. C'est à la lumière de ce brillant flambeau, que notre auteur nous redit les grandeurs incomparables de saint Jean.

III. Dans ses Études sur sainte Marie-Madeleine, apôtre de la Provence, le docte chanoine a suivi les enseignements et la tradition de

l'Église romaine sur la sœur de Lazare, et nous tenons à l'en féliciter. Il faut enfin et partout répudier ces « opinions » que la France du XVIIe siècle ne craignit pas d'opposer à la tradition la plus constante et la plus universelle, comme au témoignage et à l'enseignement invariable de l'Église Romaine. Nous savons qu'à l'époque où parurent toutes ces innovations, il *fallait* trouver Rome en défaut, et la convaincre d'ignorance. Aujourd'hui, Dieu merci, des écrivains consciencieux, s'inspirant aux vraies sources, des historiens de bon aloi, parmi lesquels on comptera désormais M. le chanoine Coulin, nous ont ramenés à l'étude et à la connaissance des bonnes traditions ; on laissera désormais ces cours d'histoire attardés dans le jansénisme et le parlementarisme, où les élèves étaient stylés à dire : « Grégoire VII » et non pas saint Grégoire VII, parce que « le parlement, la cour, et l'ancien clergé avaient toujours protesté contre la canonisation de ce pape *exagéré* », où ces mêmes élèves devaient s'écarquiller les yeux pour apercevoir trois Maries-Madeleines, là où l'Évangile n'en voit qu'une, et enfin où l'apostolat de saint Denys l'Aréopagite, premier évêque de Paris, était relégué des temps apostoliques au IIIe siècle, pour la plus grande gloire sans doute du siége antique et vénérable de Lutetia Parisiorum.

IV. L'opuscule intitulé : *L'abbé Paul et Me Claire de Montfort*, s'adresse spécialement aux personnes engagées dans le monde, et voulant y vivre chrétiennement. Elles trouveront là de longs et utiles développements sur l'esprit, l'essence et la condition nécessaire de la vie chrétienne ; puissent les Anges gardiens faire arriver ces pages dans l'intérieur d'un grand nombre de familles !

Nous recommandons de nouveau ces excellentes publications de M. l'abbé Coulin. Dans ces volumes inspirés par le zèle et l'amour des âmes « l'onction des paroles évangéliques s'est communiquée aux explications solides et pieuses présentées par l'auteur : l'esprit et le cœur en seront également satisfaits ». (Approb. de Mgr de Fréjus.)

L'ABBÉ E. BARBE.

CHRONIQUE.

1. Par décret du 9 avril, publié le 14, la S. C. de l'Index a condamné les ouvrages suivants :

Mélanges philosophiques et religieux, par Bordas-Demoulin. Paris, 1846.

Essais sur la reforme catholique, par Bordas-Demoulin et F. Huet. Paris, 1856.

Œuvres posthumes de Bordas-Demoulin, publiées avec une introduction et des notes, par F. Huet. Paris, 1861.

Histoire de la vie et des ouvrages de Bordas-Demoulin, par F. Huet. Paris, 1861.

La Science de l'esprit, principes généraux de philosophie pure et appliquée, par F. Huet. Paris, 1864.

Le Problème de la vie, recherche des bases d'une philosophie pratique, par Jacques Legrand. Paris, 1864.

L'Ame au point de vue de la science et de la raison, par J.-P. Chevalier, de Saint-Pol en Artois. Paris, 1863.

Storia documentata di Carlo quinto in correlazione all' Italia, del professore Giuseppe de Leva. Vol. I. Venezia, 1864.

Lettere ad un amico intorno ai beni ecclesiastici, di A. B. P. Lugano, 1865.

Notizie storiche sull' origine del dominio temporale dei Papi, per cura di P. A. M. professore di filosofia e mattematiche. Napoli, 1865.

Troppo tardi, ossia la questione romana sotto nuovo aspetto studiata in Europa da Aurelio Turcotti, a fronte di quella studiata in Roma per Pier Carlo Boggio. Torino, 1866.

Problemi di Teologia cristiana, per Mariano Maresca, deputato al Parlamento nazionale. Parte I : Dio. Torino, 1863. Volumetto in-8°.

Decret. S. Officii feria , die 17 jan. 1866.

2. Un bref du 12 février 1866, après avoir décerné les plus grands éloges à la *Civiltà cattolica*, érige en corporation spéciale les rédacteurs de la célèbre Revue romaine, et place cette corporation sur le même pied que les autres colléges de la Compagnie de Jésus, en lui conférant divers priviléges. Ce fait a une très-haute signification. Il montre assez quels sont les sentiments du Saint-Siége à l'égard des doctrines que défend la *Civiltà :* il est en outre un puissant encouragement pour tous ceux qui s'efforcent de tourner au profit du bien cette arme de la presse périodique si puissante entre les mains de l'esprit du mal.

E. HAUTCŒUR.

Arras, imprimerie Rousseau-Leroy.

LE CHANOINE GAETANO SANSEVERINO

DE NAPLES

SA VIE ET SES ŒUVRES

La philosophie et les sciences sacrées ont fait, l'an dernier, une grande perte dans la personne du célèbre professeur Gaetano Sanseverino, chanoine de la Métropole de Naples, enlevé par le choléra, le 16 novembre 1865. Le nom de G. Sanseverino est connu de nos lecteurs; ses œuvres ne leur sont pas complétement étrangères, notre Revue ayant déjà eu occasion d'en parler. Mais ce que nous avons dit ne suffit pas ; il convient que nous payions en ce moment un juste tribut d'éloges à la mémoire de cet illustre personnage, dont la mort a pris pour l'Église de Naples la proportion d'un deuil considérable, et dont les œuvres éclatantes ont contribué déjà si puissamment et contribueront encore, Dieu aidant, à l'heureux mouvement de retour qui s'opère en faveur de la philosophie des Pères et des Docteurs du moyen âge, et en particulier de saint Augustin et de saint Thomas.

Pour bien faire connaître à nos lecteurs le chanoine G. Sanseverino et ses œuvres, nous nous servirons surtout d'une brochure que nous avons reçue de Naples et qui a pour titre : *Elogio di Gaetano Sanseverino, canonico della*

Metropoli di Napoli, scritto nell' aprile del 1866 *da Gaetano Royer sacerdote Napoletano.* Ceux de nos lecteurs qui sont abonnés au *Monde* ont pu lire, il est vrai, deux articles publiés par ce journal *sur la vie et les œuvres du chanoine G. Sanseverino* (Voir le *Monde* des 14 et 16 mai 1866.) Mais notre article puisé à une autre source, source d'ailleurs toute récente, pourra servir de confirmation et même de complément sous certains rapports, aux articles qui ont paru dans le *Monde*.

I.

Après avoir déclaré que ce n'est ni l'ostentation, ni l'ambition, mais le désir de satisfaire aux vœux des amis reconnaissants et des fervents disciples de Gaetano Sanseverino, qui le porte à raconter les *gestes* de cette âme très-sainte, l'auteur de l'*Elogio* que nous avons sous les yeux, rappelle brièvement la naissance du célèbre chanoine au mois de novembre 1811, son éducation chrétienne et son entrée au séminaire de Nole, où se manifesta de bonne heure le merveilleux et pénétrant génie qu'il avait reçu du ciel. Son ardeur pour l'étude était si grande, que l'obligation de vaquer aux nécessités du corps lui semblait un tourment intolérable ; il joignait à la science une douce piété et de grandes qualités de cœur qui le faisaient aimer de ses maîtres et de ses compagnons d'étude. Il n'avait pas encore vingt ans, que déjà il avait terminé toutes ses classes de littérature, étudié la philosophie, les mathématiques, la physique, le droit canon et remporté les premiers prix en toutes les facultés.

Ce fut alors qu'il revint à Naples prendre place dans les rangs du clergé de cette ville, auquel il était déjà agrégé ; et là, pour me servir des expressions de son panégyriste, « il fit de son intelligence et de son être tout entier un

holocauste perpétuel et très-noble à tous les genres de sciences et d'œuvres capables de contribuer à l'exaltation et à la défense de l'Église, ainsi qu'à la réfutation des erreurs modernes ». La philosophie, la théologie, l'Écriture sainte devinrent le large champ de ses études. Il fonda, en compagnie d'autres ecclésiastiques, la savante Revue *Scienza e Fede*, dont il fut le boulevard le plus fort, le plus inexpugnable ; et, durant vingt-trois ans, il dirigea et fit vivre cette œuvre importante, en déployant un talent et une science extraordinaires. Les travaux dont il l'a enrichie sont nombreux ; nous n'en signalerons que quelques-uns :

Il consacra plusieurs articles à la réfutation des erreurs de M. Cousin ; il combattit Kant et les philosophes rationalistes, Spinosa et ses sectateurs, La Mennais et ses effrayants sophismes. En 1848, il présenta sous son vrai jour le sentiment de saint Thomas sur la question de l'origine du pouvoir, et démontra que le saint Docteur n'a jamais enseigné ou affirmé le prétendu droit de révolte.

Sanseverino fut vraiment, à Naples, le conservateur et le restaurateur des sciences sacrées et de toutes les autres sciences qui s'y rapportent. « Outre qu'il ramena la philosophie à ses vrais principes, comme nous le dirons plus tard, et qu'il excita le clergé à s'y appliquer avec zèle, il exhuma, pour ainsi dire, les sublimes doctrines de saint Thomas ; et, pour mieux les propager, il fonda lui-même une école thomiste qui, à la gloire de son premier et principal auteur ainsi que du clergé de Naples, subsiste et se perpétue en multipliant ses fruits. »

Persuadé que dans le clergé il doit y avoir des soldats de toute sorte, équipés et préparés de façon à défendre toutes les vérités et à les venger contre toutes sortes d'attaques, le savant professeur cherchait à passionner, par ses paroles et par son exemple, les ecclésiastiques nombreux groupés autour de lui, non-seulement pour la phi-

losophie, science si nécessaire, ou pour les études bibliques et théologiques ; mais encore, tenant compte des dispositions de chacun, il appliquait les uns à l'étude des sciences exactes et naturelles, les autres aux travaux historiques, ceux-ci au droit ecclésiastique, ceux-là aux langues orientales. En excitant ainsi ses élèves à toutes les études bonnes et utiles, G. Sanseverino qui voulait se les associer pour la défense des droits de Dieu et de l'Église, ne cessait de les exhorter à devenir habiles dans l'art d'écrire et à faire en sorte que leurs concepts, toujours exprimés avec grâce et élégance, fussent revêtus des ornements du style, pour être goûtés et appréciés davantage.

Mais à toutes ces œuvres dignes de louanges, le savant chanoine voulait en ajouter une autre plus grande encore qu'il méditait et mûrissait depuis longtemps. Il songeait à replacer sur de solides et inébranlables fondements tout l'édifice de la philosophie rationnelle. Retirer cette science des sentiers funestes qu'elle suivait, et la ramener dans la bonne voie, telle était la grande pensée de G. Sanseverino. Pour opérer cette belle et désirable restauration, il fallait une volonté tenace, un travail obstiné, et une haute capacité. Avec son fort vouloir, ses longues et constantes études, avec cette admirable aptitude pour agir, que Dieu lui avait donnée, le docte chanoine se mit à l'œuvre et atteignit le but qu'il s'était proposé, celui de faire rentrer la philosophie dans ses véritables voies.

« Il se rappela cette sentence, tant de fois répétée, que toutes les fois qu'une société ou qu'un corps moral quelconque tend à se corrompre en déviant de ses règles, il importe de les ramener à ces mêmes règles et à leurs vrais principes. Persuadé que cette maxime était également juste, appliquée à la philosophie, il jugea que, pour arrêter sa décadence et la guérir dans ses maux, il n'y avait pas d'autres moyens que de la faire revenir aux règles et aux

principes qui avaient produit autrefois sa haute perfection.

« Mais pour arriver à la découverte de ces règles et de ces principes, il fallait avant tout savoir quel était le philosophe qui, le premier, avait jeté la semence productrice de cette plante dont les branches empoisonnées se sont, de diverses façons et sous diverses formes, étendues jusqu'à nos jours sur la France et principalement sur l'Allemagne, au grand détriment de ces deux nations. Sanseverino reconnut aisément que le germe alimentateur de la mauvaise philosophie avait été jeté par Réné Descartes regardé à juste titre par les historiens comme le *régénérateur* de la philosopie moderne. Et en effet, que fit Descartes pour reconstruire, comme il le prétendait, une vraie et solide philosophie ? Il crut qu'il n'avait point besoin de recourir à la foi et de la regarder comme suprême directrice dans ses recherches, mais qu'il devait douter de tout ce qu'il avait appris, afin de pouvoir bien discerner le vrai du faux, le certain de l'incertain. Toutefois, comme en pensant il ne pouvait pas douter de son existence, il affirma que ce principe *je pense, donc je suis*, était la première vérité certaine. De ce principe, il conclut premièrement que nulle chose ne doit être réputée vraie si elle n'est par elle-même aussi évidente que cette proposition *je suis ;* et en second lieu, que la connaissance de l'histoire des opinions n'est d'aucun secours, mais bien plutôt un empêchement à l'acquisition de la science des choses. De cette façon, Descartes sépara la raison de la foi et la philosophie de la théologie (1). »

(1) Que Descartes avec cela ait été catholique sincère, je le crois bien volontiers ; que son doute n'était été que *méthodique*, j'y consens. Mais il n'en est pas moins vrai que la philosophie dont Descartes est regardé comme le fondateur, brisant avec la scolastique qui n'est que la philosophie des Pères, *perfectionnée* et *réduite à une forme didactique*, est une philosophie *séparée*, *émancipée* de l'autorité religieuse, en un mot, *sécularisée*, suivant l'expression du jour.

« G. Sanseverino commença par examiner le lien que les principaux systèmes de philosophie moderne ont avec la méthode de Descartes ; et il s'aperçut que ceux qui suivirent cette méthode repoussèrent et la philosophie scolastique et une autorité quelconque. Il vit tout d'abord l'union très-étroite du rationalisme théologique contemporain avec le *je pense* de Descartes..... Examinant ensuite les autres systèmes qui mettent terme (1) à l'absurde et dangereux ontologisme, il comprit qu'ils avaient pour origine prochaine ou médiate le *principe* même du philosophe français..... Ainsi, du *je pense* de Descartes il vit naître, prochainement et directement, l'*idéalisme* qui nie la nature sensible, et le *sensisme* qui combat toute connaissance intellectuelle (2) ; et, d'une façon lointaine et indirecte, le *scepticisme* qui conteste toute certitude sur le monde, sur l'âme et sur Dieu, ainsi que le *panthéisme* qui prétend que Dieu seul existe et que l'homme avec la nature qui l'entoure n'est qu'une forme sous laquelle Dieu se développe..... »

« Ce fut dans de telles conditions que Gaetano Sanseverino, une des gloires de notre époque, trouva la philosophie. Une si grande décadence excita son zèle et lui fournit l'occasion d'être, après trois siècles, le glorieux restaurateur de cette science. Voyant, en effet, l'état où elle était tombée, il ne se contenta pas de la ramener à la saine méthode d'Aristote, mais il voulut la rattacher à ses principes moins éloignés; ressuscitant donc les doctrines ra-

(1) Nous traduisons mot à mot : *mettono termine.*

(2) C'est en niant que l'âme soit la forme substantielle du corps et en affirmant que la *sensation* est une modification ou idée de l'âme seule, que Descartes a posé le principe de deux erreurs opposées : l'*idéalisme* de Berkeley, et le *sensisme* de Locke. Le premier a *idéalisé* nos connaissances sensibles, le second a *sensisé*, qu'on me permette cette expression, nos connaissances intellectuelles. La théorie chrétienne ou scolastique de l'âme forme substantielle du corps sape ces deux erreurs par la base.

tionnelles des Pères de l'Église et des scolastiques, et principalement celles de l'invincible docteur saint Thomas, il retrouva la vraie philosophie chrétienne. Si la patrie de Sanseverino, si l'Italie ne veut point être oublieuse et ingrate, elle doit, en se glorifiant de l'un de ses dignes fils, l'admirer comme un maître illustre dans une si noble science, que l'on est heureux de voir se renouveler après plusieurs siècles de déviation.

« Ce fut, en effet, dans sa splendide et magnifique Introduction à la philosophie chrétienne que G. Sanseverino, discourant vaillamment des maux actuels qui travaillent la philosophie, en découvrit d'une manière certaine deux des origines et des causes. La première, c'est que les philosophes modernes, venus après Descartes, s'efforcèrent, comme lui, de faire découler d'un seul principe l'analyse de la pensée; la seconde, c'est que la philosophie, ne voulant plus suivre la foi catholique comme sa directrice suprême et s'étant déclarée autonome, en vint, de chute en chute, à se renier elle-même et à se perdre entièrement. Pour obvier à ces maux, deux remèdes possibles restaient à employer : ou ne tenir pour vrai que ce qui a été révélé de Dieu, en dépouillant la raison de toute puissance; ou développer cette même raison sous la direction de la foi, afin qu'elle ne s'égare pas. Le premier remède était un poison mortel, puisqu'il soustrayait à la révélation l'élément nécessaire pour démontrer sa divinité; restait donc le second, le seul certain, efficace, puissant. Ce fut ce remède capable de restaurer la raison et d'en fixer les limites, qui devint l'idée informatrice de la philosophie de notre Sanseverino, l'idée-mère à laquelle il assujettit toutes les autres comme autant de servantes pour lui faire cortége et l'assister. Cette idée génératrice déterminant, sous certains rapports, les forces de la raison, et l'obligeant, sous d'autres, ou à se reconnaître débitrice envers la révélation de certaines vérités,

ou à se reposer entièrement sur elle; cette idée génératrice, dis-je, était comme la source de ces règles et de ces principes qui élevèrent la base à sa plus grande hauteur. Ce fut à ces principes et à ces règles que notre Sanseverino ramena la philosophie; et pour l'y ramener d'une façon sûre et exacte, il ressuscita les doctrines rationnelles des Pères de l'Église et des scolastiques, contre lesquelles, à la suite de Descartes qui les méconnut le premier, se révoltèrent à leur tour les descendants du père de la philosophie moderne. Et afin que son œuvre pût arriver à cette unité si solennellement inculquée, l'illustre chanoine sut en conduire toutes les parties de manière à comparer continuellement les doctrines des Pères et des scolastiques, surtout celles de saint Augustin et de saint Thomas, avec les opinions des philosophes anciens et modernes.

« Telle est l'œuvre de Sanseverino, laquelle, publiée sous le nom de *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata*, a été un grand service rendu à la science, et un grand coup porté aux philosophes du siècle. *Grand service rendu à la science* : 1° parce que nul avant lui, nul comme lui, ne l'a ramenée tout entière et dans ses parties aux doctrines des Pères et des scolastiques, doctrines qui lui ont suffi pour enseigner toutes les vérités philosophiques, et pour réfuter toutes les erreurs opposées ; 2° parce que avec le précieux renfort de ces doctrines examinées à l'ombre lumineuse de la foi et magistralement traitées par les scolastiques qui, sous la bannière d'Aristote agrandi et purifié par eux, les développaient avec vigueur, la science philosophique retrouva de nouveau ces vérités métaphysiques qui ne sont ni variables, ni incertaines, mais limpides et perpétuelles. *Grand coup porté aux philosophes du siècle*, lesquels voient maintenant, par les doctrines remises en honneur, grâce à Sanseverino, combien est trompeur le masque dont ils se couvrent, et combien est puis-

sante l'arme qui les broie..... C'est ainsi que, par son ouvrage sur la philosophie chrétienne, Sanseverino rappelant la connaissance aux vrais principes, a bien mérité, non-seulement des sciences humaines, mais encore des sciences divines. Dieu veuille que l'œuvre de notre cher défunt porte des fruits, et que l'amour de la vraie philosophie reste allumé dans les cœurs! . . . . . .

. . . . . .

« Mais je m'aperçois qu'en parlant de la philosophie de notre ami, et qu'en la faisant l'objet de mes éloges et de mes espérances, j'ai usurpé peut-être une autorité qui ne convient qu'aux professeurs de cette science. C'est pour cela que, n'ayant point l'avantage d'enseigner ou de professer la philosophie, j'en appellerai volontiers au témoignage des hommes doctes et compétents. »

Ici l'auteur de l'éloge de Sanseverino cite plusieurs autorités extrêmement favorables au savant chanoine et à ses solides et féconds ouvrages. Le R. P. Matteo Liberatore, rédacteur en chef de la *Civiltà cattolica*, qui a constamment, par ses écrits et par ses exemples, loué et exalté les études scolastiques et la doctrine de saint Thomas; le R. P. Matteo Liberatore a toujours témoigné une estime et une admiration profondes pour Sanseverino et pour sa philosophie, laquelle lui paraît être *non la philosophie d'une école en particulier, mais celle de tout le genre humain considéré dans ses plus illustres représentants.* Les *Œuvres* de Sanseverino *doivent concourir*, suivant la pensée du même Père, *plus qu'aucune autre, au triomphe de la philosophie chrétienne.* Est-il besoin d'ajouter que, non-seulement par l'organe de la *Civiltà cattolica* si autorisée dans la Ville éternelle, mais encore par des personnages éminents, par des Cardinaux, par la bouche même du souverain Pontife, qui n'a pas craint de dire que *les œuvres publiées par le chanoine Sanseverino de Naples avaient autant de valeur à ses yeux que*

la plus précieuse des offrandes mises à ses pieds, Rome a témoigné ses sympathies réelles pour l'entreprise philosophique du professeur Sanseverino et par conséquent pour le retour aux doctrines des Pères et des Docteurs scolastiques, que l'illustre chanoine s'est attaché à remettre en honneur. Il est telle philosophie moderne qui est revenue et d'autres qui reviendraient de Rome sans être honorées de pareils suffrages. On aura beau dire et beau faire, le mouvement philosophique, agréé par qui de droit, n'est ni *ontologiste* ni *traditionaliste :* c'est un mouvement *scolastique* et *traditionnel* qu'il importe de suivre, sans hésitation, sans retard, dans l'intérêt de la théologie et des autres sciences, soit sacrées, soit profanes. La gloire de G. Sanseverino est d'avoir été un des grands inspirateurs de cet heureux mouvement qui, du reste, n'est point restreint à l'Italie, mais qui s'étend et se propage partout, avec le nom et les œuvres de notre illustre ami. La France, l'Allemagne, l'Amérique ont applaudi à sa *Philosophia christiana* ; les séminaires de cette dernière contrée lui ont fait bon accueil, et les supérieurs en ont mis les *Elementa* entre les mains de leurs élèves. Dieu veuille que cette philosophie *ancienne* et *nouvelle* se répande de plus en plus pour sa gloire et pour le bien de l'Église ! Rajeunie et parée de vêtements neufs, perfectionnée par les vérités dont s'est enrichie la science, la scolastique pourra de nouveau parcourir une noble carrière et servir utilement l'Église et la société.

Un mot maintenant sur les qualités morales et sur la piété de G. Sanseverino qui fut, dans l'Église de Naples, non-seulement une lampe brillante par l'éclat de sa doctrine et de ses talents, mais encore une lampe ardente par le rayonnement de ses vertus. La science gagne toujours au contact de la sainteté ; Sanseverino nous semble n'avoir été si savant que parce qu'il était surtout très-saint.

II.

Parmi les vertus sacerdotales dont fut ornée l'âme de G. Sanseverino, il faut ranger son amour très-tendre et très-spécial pour l'Église et pour les prêtres, il est rare de rencontrer des prêtres aimant autant leurs confrères que Sanseverino aimait les siens, et regardant autant que lui l'honneur et la gloire du clergé comme sa propre gloire. « Il tenait à ce que les ecclésiastiques instruits et zélés fussent pourvus d'offices convenables, et s'empressait de venir au secours de ceux qui étaient dans le besoin. Le bien du clergé l'intéressait tellement que, pour le défendre comme pour défendre la vérité, il ne craignit jamais, malgré son caractère si doux et si paisible, d'exprimer franchement son opinion, et de dire librement ce qu'il jugeait vrai même en présence de personnages puissants. Dès les premiers temps de son sacerdoce, il visita les malades dans les hôpitaux et donna des preuves de son dévouement pendant le temps que dura le choléra, lors de sa première apparition à Naples. Il enseignait aux gens du peuple la doctrine chrétienne dans les réunions du soir établies depuis longtemps en cette religieuse cité ; il n'interrompit jamais, par raison d'âge ou de santé, les exercices du sacré ministère. Dans les moments libres qu'il avait, il entendait les confessions des fidèles, et, avec sa limpidité d'esprit, avec la charité dont brûlait son cœur, il soulageait les consciences de ses enfants spirituels qu'il élevait avec suavité, de degrés en degrés, à la perfection chrétienne. Comme Albert le Grand qui fut un de ses guides et maîtres en philosophie, il eut une dévotion singulière et un tendre amour pour la Mère de Dieu. Il lui témoigna un respect si filial, qu'avant la définition du dogme de l'Immaculée-Conception, il fit le vœu de défendre jusqu'à l'effusion de son sang ce glorieux privilége de Marie. Est-il téméraire de croire

que, comme la Reine du ciel, siége de la sagesse, fut pour Albert le Grand la dispensatrice de son admirable science, elle voulut être aussi pour notre Sanseverino qui lui avait voué un culte si tendre, une lumière et un appui : une *lumière* pour le guider dans ses importants travaux un ; *appui* pour l'aider à soutenir, malgré des infirmités continuelles, les immenses fatigues que lui a occasionnées l'œuvre importante à laquelle il s'était dévoué ?

«... Non-seulement Sanseverino étudiait les doctrines des Pères de l'Église propres à élever l'intelligence, mais il recueillait de la lecture de leurs ouvrages et mettait en pratique les enseignements qui servent à la règle des mœurs. C'est ainsi qu'en empruntant à saint Augustin ses doctrines philosophiques, il apprenait de ce saint Docteur combien il importe, pour acquérir la vérité, d'avoir la vertu d'humilité... Donc il chérit et pratiqua cette vertu si solennellement recommandée par Jésus-Christ, de manière à être un modèle pour ses frères ; on ne pouvait louer sa doctrine sans louer son humilité ; le nommer, c'était nommer un ecclésiastique savant et modeste. Jamais il ne s'enorgueillit de sa science, qu'il reconnaissait venir de Dieu le père des lumières : au milieu des louanges, il se montrait humble et réservé, ce qui est une louange supérieure aux autres louanges. Sa rare modestie était une merveille pour ses élèves eux-mêmes, dont il prenait l'avis sur ses travaux et à qui il donnait la liberté de corriger les endroits de ses livres qui leur semblaient défectueux. »

« Ses mœurs étaient d'une grande pureté et d'une extrême aménité ; jamais on ne le vit dédaigneux, jamais envieux, jamais austère, jamais troublé ; il était doux, affable, sincère, loyal envers tous : il louait volontiers les autres, les accueillait avec une grande bienveillance, se montrait plein de respect et d'égards pour eux, même pour ceux qui lui étaient inférieurs sous tous les rap-

ports (1). Ses manières étaient agréables et sans apprêt, sa conversation avait parfois une telle simplicité de forme et de parole qu'on se demandait : Est-il possible qu'un tel langage soit uni à un si grand savoir? Son humilité et sa modestie ne se démentirent jamais, alors même que des personnages très-haut placés près du Siége Apostolique, dont il avait mérité les bonnes grâces et de l'amitié desquels il s'honorait grandement, lui firent entrevoir que, pour le plus grand bien de l'Église, semblait-il, on songeait à l'élever prochainement à une éminente dignité. »

Dieu a voulu appeler son serviteur à une place plus élevée. « Le 17 novembre dernier, jour de deuil mémorable pour nous, après avoir pendant de longues heures vaqué à ses études ordinaires, Sanseverino est frappé par le choléra d'une manière si terrible que, désespéré des médecins, il se voit tout à coup aux portes de la mort ; résigné à la volonté du souverain Maître et muni des sacrements de l'Église, il expirait, le jour suivant, avec la paix du juste. Les regrets causés par son trépas furent universels, tant il était vénéré et aimé de tous à cause de la grandeur de son génie et de l'ingénuité de ses mœurs. Sa perte irréparable a été vivement déplorée de tous ses parents, amis, disciples, du clergé entier et des hommes les plus célèbres de Naples. Le souverain Pontife et notre cardinal-archevêque ont manifesté à cette occasion par de nobles paroles leur sincère affliction. Les savants d'Italie, de France et d'Allemagne, ont fait éclater leurs sympathies pour l'illustre philosophe que la mort venait de frapper. Pour nous, au milieu de tant de regrets, nous sommes consolés par l'espérance que son âme a été, en récompense de ses vertus, reçue par Dieu dans son paradis, pour y

(1) Le traducteur de ces lignes possède quelques lettres de G. Sanseverino qui trahissent la beauté, la noblesse, l'humilité, le désintéressement de sa grande âme, et où respirent les parfums de ses aimables vertus.

jouir de l'éternel repos. Il n'est point téméraire de penser ou d'espérer que les saints docteurs qui règnent au ciel dans la gloire, contents du respect et de l'amour que leur témoigna ici bas Sanseverino en faisant revivre, après des siècles, leur philosophie et leurs enseignements, auront, par leurs prières, obtenu la réunion de son âme à leurs âmes bienheureuses. Adieu, âme bénie, ton souvenir ne s'effacera jamais de l'esprit de tous ceux qui t'ont connu et sera un puissant aiguillon pour que nous nous efforcions de travailler à ton exemple ! »

III.

La *Scienza e Fede* de Naples consacre plusieurs pages intéressantes au récit du *service solennel* qui fut célébré, au mois de février dernier, pour le repos de l'âme de G. Sanseverino, dans l'église de Saint-Jean-Baptiste, rue de Constantinople. L'intérieur de l'édifice avait été richement et artistement décoré. De belles inscriptions latines, composées par le prêtre *Biagio Granata*, ancien élève de Sanseverino, et professeur de littérature latine dans le séminaire diocésain de Naples, ornaient les quatre faces du monument grandiose qu'on avait élevé à la mémoire du noble défunt :

CAJETANUS. SANSEVERINUS
SACERDOS. RARISSIMI. EXEMPLI
PHILOSOPHUS. CHRISTIANUS. PRÆSTANTISSIMUS
QUI. INSTITUTA. EPHEMERIDI. CUI. NOMEN. A. SCIENTIA. ET. FIDE
CHRISTI. ECCLESIÆ. AC. ROMANI. PONTIFICATUS
STRENUAM. DEFENSIONEM. INVICTO. ANIMO SUSCEPIT
SINGULAREM. PII NONI. PONT. MAX. GRATIAM
CARDINALIUM. EPISCOPORUM. DOCTORUM. QUE. VIRORUM
NON. VULGAREM. EXISTIMATIONEM. SIBI. COMPARAVIT
EHEU
HISCE. RERUM. ASPERITATIBUS
ASIATICI. MORBI. VIRULENTIA. CORREPTUS
ANIMAM. SUO. REDDIDIT. CREATORI
VIXIT. AN. LIV. M. III D. IX
SANCTE. DECESSIT. XVI. KAL. DEC. ANN. MDCCCLXV

Cette inscription se lisait à la face antérieure du monument.

A la face latérale de gauche, l'œil s'arrêtait complaisamment sur cette autre inscription :

SANCTI. THOMÆ. AQUINATIS
MIRUM. QUANTUM. STUDIOSUS
EJUS. PHILOSOPHIAM. IN. SUUM. SPLENDOREM. RESTITUIT
UT. QUE. SEMPER. FLORERET. SCHOLAM. FUNDAVIT
ACRIORI. AUTEM. INGENIO. PRÆDITOS
AD. UNIVERSAM. REM. PHILOSOPHICAM. INFORMAVIT
UT. NON. DISCIPULOS. SED. MAGISTROS
RELIQUERIT

Les deux autres inscriptions rappelaient les vertus et les ouvrages du défunt si regretté.

La messe fut célébrée par Mgr. D. Gennaro de Rosa, des marquis de Villarosa, chanoine-diacre de la métropole, et vicaire de l'éminentissime Cardinal pour les religieuses; le chant fut exécuté par trois chœurs distincts. Une oraison funèbre, savante et pieuse, fut prononcée par *D. Giuseppe Provitera* prêtre, membre du collége des théologiens (1). L'assistance était fort nombreuse; la vaste enceinte de l'église était remplie d'ecclésiastiques séculiers et réguliers, de personnages illustres, et d'une grande foule accourue pour témoigner son estime envers l'illustre défunt. Plus de cent messes furent célébrées pour le repos de son âme, le matin même, dans l'église de Saint-Jean-Baptiste, et cent autres environ dans diverses églises ou chapelles. Aucun ordre du clergé de Naples ne manqua d'assister à la lugubre cérémonie : prélats et chanoines de la métropole, curés, membres du collége des théologiens, anciens professeurs de l'université royale, maîtres du lycée archiépisco-

(1) Cette belle oraison funèbre, riche de doctrine, de citations, de faits et de notes savantes, a été publiée, en un volume à part, sous ce titre : *Ultimi uffizi resi alla Memoria del canonico Gaetano Sanseverino.*

pal, professeurs des divers séminaires, chefs d'ordres religieux, simples réguliers, le séminaire Urbain avec son supérieur et ses préfets : tout le clergé, en un mot, tenait à payer au chanoine Sanseverino son tribut d'affection et de respect. Les disciples surtout du célèbre philosophe se faisaient remarquer par leur profonde affliction. Naples conservera longtemps le souvenir de ces obsèques solennelles, plus longtemps encore le souvenir de celui auquel ont été rendus ces dernier devoirs. « Ses œuvres, fruit d'une intelligence privilégiée et de travaux incessants, maintiendront toujours vivant, dans l'Église de Naples, le nom de leur incomparable auteur ; et sa réputation arrivera aux générations futures, accompagnée d'une gloire singulière, en récompense de l'humilité dont il chercha toujours à s'envelopper durant sa vie mortelle. Sanseverino sera désormais rangé au nombre des plus célèbres philosophes italiens ; et notre Naples a déjà marqué, dans les plus nobles pages de son histoire, l'admiration des étrangers pour le philosophe chrétien qui remit en honneur la vraie et sublime science catholique... »

« Honneur donc à Gaetano Sanseverino, qui fut le vrai restaurateur de la philosophie chrétienne, l'exemple et le modèle des prêtres catholiques, au milieu de la terrible lutte que soutient aujourd'hui l'Église contre les erreurs dont est souillée la science du siècle ; et puisque la parole de notre ami n'est pas éteinte, attendu qu'elle vit et vivra toujours dans ses admirables œuvres, veuillent les bons prêter l'oreille aux saines doctrines qu'il a enseignées, les seules capables de mettre une digue au torrent des maux qui inondent aujourd'hui la société humaine ! »

A ces paroles de la *Scienza e Fede* nous ne voulons rien ajouter ; bornons-nous à apprendre à nos lecteurs une nouvelle qui leur fera plaisir : c'est que tous les écrits de l'éminent philosophe napolitain, imprimés, à diverses re-

prises, dans les livraisons de la *Scienza e Fede*, vont être publiés en plusieurs volumes, au grand profit de la science (1). Ils seront précédés de *son Éloge* dû à la plume de *Gaetano Royer*, *éloge* qui fait le fond de notre travail et dont l'illustre auteur vient d'être promu par l'éminentissime cardinal-archevêque à un canonicat de la métropole de Naples.

UN PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE.

(1) Les livres de Sanseverino, parus jusqu'ici, sont les suivants :

1° *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata : Logica* pars I ; *Præmittitur introductio ad universam philosophiam*, vol. 2 ; *Dynamologia* vol. 3, in-8 gr. Neapoli 1862 (les 5 volumes forment 2330 pages). Prix : 20 fr.

(La 2e et 3e partie de la *Logique* sont *sous presse* : elles formeront au moins un gros volume.)

2° *Elementa philosophiæ christianæ cum antiqua et nova comparata.* Ce livre, qui est l'abrégé des précédents, contiendra trois volumes. Les deux premiers sont en vente ; ils renferment 1154 pages. Prix : 9 fr. 40.

(Le 3e et dernier volume comprendra l'Anthropologie et la Théologie naturelle.)

Nous ne saurions trop recommander ces *Éléments* à tous les professeurs et aux élèves des séminaires ; c'est une bonne introduction à la *Somme de saint Thomas.*

3° *I. Principali sistemi della Filozofia sul criterio discussi con le doctrine de SS. Padri Dothori del medievo*, 1 vol. de XXIV-630 pages. Prix : 5 fr. 20.

On ne sait ce qu'il faut admirer le plus en cet ouvrage, ou de la vaste science, ou de la sûreté de doctrine de l'illustre auteur.

(Tous ces ouvrages se vendent à Naples à *l'Office* de la Bibliothèque catholique *Strada Pignatelli a S. Giovani Maggiore palazzo Fibren* 1° p. On peut se les procurer en écrivant à *M. Camillo d'Amelio*, à l'adresse susdite, et en lui envoyant les fonds, y compris les frais de port, par un mandat sur la poste. C'est un moyen très-simple, peu coûteux, et qui, à notre connaissance, a très-bien réussi ; l'affranchissement d'une lettre pour Naples ne coûte que 40 centimes. On peut aussi s'adresser à un libraire de Paris, ou à Pietro Di G. Marietta, à Turin, *piazza B. v. degli Angeli. n° 2.*)

LE SCEPTICISME CONTEMPORAIN.

Le Doute et ses victimes dans le siècle présent, par M. l'abbé BAUNARD, chanoine honoraire d'Orléans, docteur en théologie, docteur ès-lettres, 1 vol. in-8, de XL-344 pp.; Paris, A. Le Clère, 1866.

Ce n'est point chose facile de saisir le caractère d'un siècle aussi mobile et aussi agité que le nôtre, d'entendre parmi ses cris de guerre, de plaisir ou d'orgueil, le gémissement secret des âmes, et de découvrir enfin la plaie vive qu'on s'efforce de cacher sous les apparences de la vigueur et de la jeunesse. Il faut, pour arriver à cette intime connaissance, de rares qualités d'observation et d'analyse, mais surtout ce regard qu'illumine la charité, et cette vue profonde qui est autant le don du cœur que celui de l'esprit. La plus fine psychologie ne saurait y suffire, et de tous les peintres qui font le tableau moral du temps présent, combien peu rencontrent le trait naturel et la véritable expression ! Ils pensent voir partout le sourire de l'espérance, l'enthousiasme du progrès, les premières lueurs de ce jour plein de science et de bonheur que les rêveurs annoncent ; mais ils n'aperçoivent pas les larmes qui coulent de ces yeux presque éteints, la tristesse et l'inquiétude de ces visages, et la blessure qui saigne au fond des cœurs pour en accuser l'incroyable misère, et pour invoquer, contre leur gré peut-être, la pitié des hommes et de Dieu.

Le prêtre de Jésus-Christ est plus habile à comprendre son siècle ; il l'embrasse dans l'étreinte de son zèle, et surprend ainsi ces soupirs étouffés, ces douleurs et ces dés-

espoirs sombres que le monde ne sait pas, et qu'une mère telle que la sainte Église peut seule deviner. M. l'abbé Louis Baunard s'est admirablement servi de cet art surnaturel, et son livre sur le *Doute et ses victimes à notre époque*, est le fruit de l'incomparable méthode qui va de l'amour à la lumière. La critique littéraire a remarqué dans cet ouvrage un goût élevé et très-pur, un culte aussi vrai que sérieux de l'art d'écrire, une élégance enfin qui rappelle, j'ose le dire, l'excellente manière des âges classiques. Mais, avant tout, M. Baunard entendait faire œuvre d'apôtre, et voilà le plus grand prix de son livre. Aussi Mgr l'archevêque de Bourges lui écrivait-il, se rappelant un discours inspiré des mêmes pensées : « Je n'avais pas perdu le souvenir de vos « paroles;... j'en retrouve comme un écho dans ces pages « belles et touchantes que vous avez écrites encore plus « avec votre cœur qu'avec votre plume. Vous avez traité « votre sujet avec talent et charité, signalant le mal avec « énergie et ardeur, mais cherchant par-dessus tout à verser « sur la plaie le baume qui guérit (1) ». La Revue est heureuse d'applaudir à ce juste et décisif éloge, mais surtout de recueillir quelques-uns des rayons de lumière qui viennent de jaillir des ténèbres du scepticisme contemporain.

I.

Le doute est le grand mal de ce temps, et ce n'est plus, comme au siècle dernier, un doute riant et léger, mais un scepticisme douloureux et souffrant qui est le tourment des esprits et l'angoisse des cœurs. Son histoire, il faudrait l'écrire avec des larmes, dit M. Baunard, et pour moi, c'est ainsi que je l'ai lue. Quelles grandes et nobles victimes cette foudre a frappées! Parmi les philosophes, Jouffroy et Maine

(1) Lettre du 21 avril 1866.

de Biran, le comte Santa-Rosa et Silvio Pellico, Georges Farcy et M. E. Scherer; parmi les poètes, lord Byron, F. Schiller, H. de Kleist, Léopardi, et tant d'autres. On voit ces hommes jeunes et forts arriver au seuil de l'école ou du monde, dans l'enthousiasme de l'espérance, dans la certitude et la paix de la foi, et l'on bénit Dieu d'envoyer de si généreux soldats au secours de la vérité.

Mais d'imprudentes lectures, les flatteries, l'enseignement d'une fausse philosophie, l'orgueil de la raison, les désordres du cœur, et malheureusement aussi le désenchantement cruel que le contact des hommes et l'expérience des choses amènent au milieu des illusions vertueuses de la jeunesse, toutes ces causes parfaitement étudiées par M. Baunard, et souvent réunies quand une seule pourrait tout perdre, livrent les âmes aux incroyables souffrances du scepticisme. Les voilà donc jetées dans cet état si peu fait pour la faiblesse humaine, comme disait Jouffroy, tourmentées par les problèmes de l'avenir, épuisées par des travaux stériles. Jouffroy se meurt dans le vide : « La philosophie était dans un trou « où l'on manquait d'air et où mon âme, récemment exilée « du christianisme, étouffait ». — « Oh! disait-il encore, « les doutes que la question de l'avenir provoque, si « l'homme n'en trouve pas immédiatement la solution dans « les croyances établies, les doutes qu'elle provoque sont « terribles. »

Santa-Rosa conjure M. Cousin, son maître et ami, d'épargner au moins le dogme de l'immortalité et de sauvegarder les droits de l'espérance ; et lorsque cette dernière ancre est levée, ce dernier appui brisé par l'implacable scepticisme du jeune docteur Cousin, il pousse ce cri de désolation extrême : « O mon ami, que nous sommes mal- « heureux de n'être que de pauvres philosophes pour qui « le prolongement de l'existence n'est qu'un espoir, un « désir ardent, une prière fervente! Je voudrais avoir les

« vertus et la foi de ma mère! Raisonner, c'est douter, et « douter c'est souffrir. La foi est une espèce de miracle. « Lorsqu'elle est forte, lorsqu'elle est vraie, qu'elle donne « de bonheur! » Et cet esprit éperdu, qui n'a plus la foi en Dieu, la foi de *sa chère Église catholique* et de sa mère, veut croire encore, et il écrit à l'homme qui a tué son âme : « J'ai « de la foi en toi;... tu es une grande partie de mon exi- « stence morale;... tu es pour moi une sorte de conscience! »

L'influence du fondateur de l'éclectisme français fut constamment brillante, mais funeste. G. Farcy étant devenu son disciple à l'école normale, en 1819, « M. Cousin eut bien vite distingué ce jeune homme qui devait être l'Alcibiade de son académie : il l'aima pour son cœur plus encore que pour sa riche intelligence. Farcy le paya de retour, et devint éclectique, sceptique, je ne sais quoi ». Il perdit avec ses croyances, la pureté, la fraîcheur, la vivacité de son âme; de toutes les théories de l'école il ne retint que celle de la libre pensée, « qu'il se hâta de traduire par la libre existence ». Bientôt lassé de la vie de plaisir, il essaya de la vie des affaires : ce changement n'est pas rare, suivant la belle observation de M. l'abbé Baunard. « Il ne s'agit plus de rêver et de chanter mais de gagner et de jouir ; l'âme s'est rétrécie en se refroidissant, l'idéal a baissé, du Panthéon on l'a fait descendre à la Bourse, et les spéculations de l'argent et de la banque remplacent désormais celles de la pensée et de la poésie qu'on laisse aux idéologues, aux enfants et aux femmes ». G. Farcy se sentit humilié et égaré dans les comptoirs du nouveau monde; il voulut se rafraîchir au souffle de la vie champêtre, mais il ne sut pas retrouver Dieu dans la solitude de Fontenay-les-Roses, et le calme, la lumière, la rosée de son vallon d'Aulnay ne renouvelèrent point la jeunesse et la vigueur de l'aigle. Alors il écrivit ces lignes qui furent son testament moral : « Je « me plains du sort, qui ne m'a donné ni génie, ni richesse,

« ni naissance. — Je me plains de moi-même, qui ai dissipé « mon temps, affaibli mes forces, rejeté ma pudeur natu- « relle, tué en moi la foi et l'amour ».

Où rencontrer plus de tristesse, et plus de désespoir ? Quel poison que le doute ! Quelle mort que cette existence dont Santa-Rosa disait au temps de son exil d'Angleterre : « Est-ce vivre que de se lever chaque matin pour se fuir « soi-même jusqu'au soir ? »

Les poëtes du doute, plus impressionnables de nature et plus naïfs de langage, ont jeté surtout d'effrayantes lueurs dans les ombres de la vie sceptique. Frédéric Schiller se déclare incrédule quand les passions ont profané son cœur, un cœur heureux, pur et rempli de foi, « aimant « les livres, les pauvres, aimant Dieu sur toutes choses ». Mais il n'a pas sitôt perdu ce trésor qu'il ressent l'inquiétude de l'esprit, et les défaillances d'une âme déchirée. « Raphaël m'a appris à penser, et je suis prêt à pleurer sur « cette découverte ! Tu m'as enlevé la foi qui me donnait « le calme, tu m'a enseigné à mépriser ce que je vénérais. « Tant d'idées étaient pour moi sacrées avant que ta triste « sagesse les dépouillât de leur charme !... Ta froide raison « a éteint mon enthousiasme. — Ne crois, m'as-tu dit, qu'à « ton jugement. Il n'y a rien de sacré que la vérité, et ce que « ton jugement approuve est seul la vérité. — J'ai obéi, j'ai « sacrifié mes plus douces pensées. Mon jugement est le « seul guide qui me reste pour m'élever à Dieu, à la vertu, « à l'éternité. Malheur à moi, si, dans les actes de ce juge- « ment, je venais à trouver quelque contradiction ; s'il « fallait douter de son infaillibilité, si l'une des fibres ma- « lades de mon cerveau troublait sa direction. » Vainement, pour échapper à ces angoisses, il se précipite dans le panthéisme, dans le socialisme, dans le nihilisme enfin ; vainement, il chante le néant d'une voix qui voudrait se faire puissante pour nous dérober ses sanglots : le bruit

s'apaise, l'homme succède à l'acteur et l'on ne voit qu'une âme abîmée de douleur et murmurant cet éternel « Hélas ! » le terme fatal du scepticisme.

Notre siècle a donné plus d'une fois le spectacle monstrueux d'hommes jeunes et pleins de vie, poussés par le doute jusqu'à glorifier et à désirer, sinon jusqu'à aimer, le néant. L'un d'eux, G. Léopardi, restera tristement fameux. Énivré d'un insupportable orgueil, séduit par les louanges d'un rhéteur apostat, dédaigneux de sa famille et de sa patrie à un âge où il semble qu'il ne vivait encore que par elles, il se prend à maudire la vie comme un mal: Il ne comprend plus, dit-il, et ne sait plus que cela. L'étude même n'adoucit pas sa souffrance : « Non! ce qui me rend mal-« heureux, c'est la pensée. Je crois que vous savez, mais « j'espère que vous n'avez jamais éprouvé de quelle façon « la pensée peut crucifier et martyriser une personne qui « pense un peu différemment des autres, quand cette per-« sonne n'a d'autres distractions que l'étude... Pour moi, « la pensée m'a donné et me donne de tels martyres, par « cela seul qu'elle me tient entièrement en son pouvoir, « qu'elle m'a nui évidemment, et elle me tuera si je ne « change de condition... La solitude n'est point faite pour « ceux qui se brûlent et se consument eux-mêmes ».

Et il mène sa vie comme un deuil, répétant qu'il est mûr pour la mort, desséché comme un roseau, incapable de joie, fatigué de la mélancolie où il s'était d'abord complu, irrité par les progrès de l'intelligence « dont les découvertes ne font qu'accroître le néant » ; il regarde l'humanité avec un sourire de raillerie et de pitié ; il méprise le génie et la gloire, en même temps qu'il les vénère, il nie la Providence au moment qu'il aspire vers elle; à l'en croire, il ne peut plus aimer, l'amitié est un rêve, et il est affamé d'amour. O contradictions cruelles ! que l'on comprend bien ce mot de Léopardi : « Je suis un tronc qui pense et qui

« pâtit! » —« Quand on le voyait, dit M. l'abbé Baunard, se promener silencieusement, au coucher du soleil, au milieu des débris des villes ensevelies de Pompéï et d'Herculanum où l'attirait une sorte de conformité de destin, on l'eût pris facilement pour un fantôme antique sorti de ces ruines pour pleurer le passé. » Aussi bien, il s'était épris de la mort même, et dans un enthousiasme qui glace tout le sang de mes veines, il lui adressait cet hommage : « Belle mort « miséricordieuse, toi que j'invoque depuis mes plus jeunes « ans, si j'ai jamais célébré tes louanges, si j'ai essayé de « réparer les outrages dont t'accable le vulgaire, en rendant « hommage à ta divine puissance, ferme désormais à la lu- « mière mes tristes yeux. Je rejette loin de moi toute vaine « espérance dont le monde se console comme un enfant : « je n'espère qu'en toi seule, je n'attends avec calme que le « jour où, endormi, j'inclinerai mon front sur ton sein vir- « ginal! »

Ailleurs, il rejette la faute de ses maux sur la fatalité qui a fait naître l'homme non pas pour vivre mais pour mourir; car « il en est venu là, poursuit M. Baunard, et l'on n'a pas l'idée de cette violence cruelle faite à tous nos instincts, si on n'a lu ce chant délirant de tristesse :

« Il semble que le but unique de l'être soit de mourir : « ce qui n'était pas ne pouvant pas mourir, il fallait que les « choses qui existent surgissent du néant. Bien certaine- « ment la cause de l'être n'est pas la félicité, bien que toute « créature animée se propose le bonheur pour but de ses « actes, sans jamais l'atteindre; et c'est ainsi que toutes « ses œuvres, ses fatigues et ses peines ne sont dirigées « que vers cette fin unique de la nature qui est de mourir.

« La mort ne nous est pas encore accordée ; seulement « il nous est donné par intervalles de jouir d'un simulacre « du trépas, car la vie ne pourrait pas se conserver si elle « n'était pas fréquemment interrompue. La vie est de telle

« sorte que, pour la supporter, il est nécessaire de la dé-
« poser de temps en temps pour reprendre haleine et se
« rafraîchir par un avant-goût et une parcelle, pour ainsi
« dire, de la mort.

« Un temps viendra où l'univers et la nature elle-même
« seront éteints... Du monde tout entier et de ses vicissi-
« tudes et des calamités infinies des choses créées, il ne
« restera nul vestige, mais un silence nu et un calme pro-
« fond rempliront l'immensité de l'espace. Ainsi ce mystère
« étonnant et effroyable de l'existence universelle, avant
« d'être expliqué ou entendu, se dissipera et s'évanouira ! »

Cela est horrible et insensé. Est-il donc étrange que des hommes ainsi perdus de scepticisme, semblables à des vaisseaux désemparés, courent toutes les mers, heurtent à tous les écueils, et jettent leur vie en proie à toutes les tempêtes ? « Mon noble, mon unique but s'est évanoui, s'écrie
« H. de Kleist, et je n'en ai plus ! Depuis que cette con-
« viction est entrée dans mon âme je n'ai plus touché de
« livres. J'ai parcouru ma chambre, je me suis mis à ma
« fenêtre ouverte, j'ai couru dans la rue. Une agitation in-
« térieure m'a entraîné dans les tabagies et dans les cafés.
« Pour me distraire j'ai été au théâtre et au concert. Pour
« m'étourdir, j'ai même fait une folie. Et cependant au
« milieu de cette agitation intérieure, la seule pensée qui
« occupât mon âme et la remplît d'angoisses était celle-ci :
« Ton but, ton noble et unique but s'est évanoui ! » Alors il s'abandonne au hasard qui, comme un tourbillon furieux, l'emporte à travers l'Europe entière, et ce mouvement désordonné n'est que l'ombre des convulsions morales de son âme. Le charme du foyer domestique et de la vie des champs, l'amitié de sa sœur, le goût des travaux littéraires, le catholicisme même viennent tour à tour lui offrir la paix ; mais le doute qui l'obsède les repousse impitoyablement, et la conclusion de ces recherches actives, de ces inquiétudes

pleines d'irritation, est celle-ci : « Je veux mourir ! Je veux mourir ! »

Cependant, il était réservé aux poëtes du doute en France, de tirer la dernière conséquence et de prononcer ainsi la condamnation définitive du scepticisme. « Après avoir commencé par douter de tout, ces hommes et ce siècle ont fini logiquement par abuser de tout, et certes, c'en serait assez du spectacle dégoûtant de cette abjection morale pour que le doute fût jugé par tout ce qui tient encore à quelque chose d'honnête, s'il nous était permis de pénétrer jusqu'au fond de cette littérature pour en tirer tout ce qu'elle renferme d'enseignement. » Mais jamais on ne saura la profondeur de l'abîme où ces sceptiques viennent se précipiter avec l'ivresse de l'orgie et la folie du désespoir. Ils y descendent d'autant plus bas que leur existence a presque toujours eu sa période de christianisme : « Très-généralement, dit excellemment M. Baunard, dans ces sortes de natures poétiques, enthousiastes, sensibles à l'excès, l'impression chrétienne est vive, et même, quoiqu'il paraisse, elle est indélébile; c'est comme un sceau sacré sur un métal en fusion; plus tard on peut en profaner et en souiller l'empreinte, on ne l'efface pas, et quand Dieu a passé une fois dans une âme baptisée ou communiée, il peut en être chassé, mais il y laisse une place immense comme lui, dont le vide infini ne sera comblé jamais. » De là sans doute ces blasphèmes inouïs, et ces rages sacriléges, car *chi offende non perdona;* mais aussi ces souffrances inexprimables, ces déchirements d'une âme écartelée à deux mondes, suivant la forte image de La Mennais, et ces aveux enfin qui éclatent avec une éloquence sans égale : « Douter de Dieu, c'est douter de la vie elle-même, ce n'est « rien moins que la mort ! » (Henri Heine.) « J'ai surpris « un jour le nom de Jésus sur ces lèvres. Il en coulait si « doucement que j'en ai pleuré ! O mon Dieu ! cette larme...

« cette larme... elle est séchée depuis si longtemps ! Mon « Dieu, rendez-la-moi ! » Gérard de Nerval écrivait ces mots au pied de sa potence de suicidé...

II.

Un homme qui aurait dû, si cela était jamais possible, porter le poids du doute sans faiblir, Byron lui-même a souffert! Son éducation toute païenne et son orgueil infini ne l'ont point préservé de la destinée commune aux sceptiques : « C'est par dessus tout, dit M. l'abbé Baunard qui a saisi sous un jour très-nouveau et très-vrai son étonnant caractère, c'est un cœur gémissant et une âme troublée. Comme j'espère le faire voir, il tremble plus qu'il ne doute, il se plaint plus qu'il ne blasphème. Encore son blasphème, quand on y regarde de près, n'est-il autre chose que l'aveu de sa défaite, le cri de son impatience en face de cette vérité qui l'a blessé au cœur, et qui, comme l'Apostat, le fait s'écrier en arrachant le trait : « Tu as vaincu! »

Oui, le cœur de Byron a glorifié la vérité et la lumière infinies par son dégoût prématuré et son immense ennui de ce qui est fini, par son désir égoïste de l'isolement et sa haine de l'amitié même ; en un mot, par cet extraordinaire assemblage des vices contradictoires, qui a fait de lui un des types les plus grands, mais aussi des plus mauvais et des plus faux que le monde ait vus. Sa conscience a connu les remords et ce fardeau redoutable du mal « que l'on voudrait secouer pour toujours et qu'un rien fait retomber sur l'âme ». — « En vérité, je suis bien malheureux, écrivait-il « à l'âge de vingt-trois ans ; je passe mes jours dans l'in- « différence ; mes nuits sont sans sommeil. Je vais très- « rarement en société ; et lorsqu'on vient me trouver, je « m'enfuis. Je crois que je finirai par devenir fou. » Et si peu de place que la philosophie tienne dans cette vie em-

portée à travers tous les plaisirs, son esprit n'échappe pas aux solennelles questions de l'avenir. Il aspire à en pénétrer l'énigme mystérieuse, et « la main qui a écrit : *J'ai cherché à douter*, est la même qui ajoute dans le même *Journal* intime : « Je ne désire point rejeter le christianisme sans « examen. Au contraire, *je suis très-désireux de croire; car « je ne suis point heureux avec mes incertitudes* ». Aussi l'amour de la beauté morale et je ne sais quel souffle sacré venu de l'Église catholique relèvent et purifient parfois sa poésie : il est alors transformé; les ténèbres du doute semblent disparaître; « cette âme se retourne contre elle-même et appelle la foi comme la lumière de son chemin et le baume de ses maux ».

Or, quand je vois Byron brisé par les douleurs amères du scepticisme, je suis peu disposé, je l'avoue, à admettre la réalité du dédain, de la morgue, de la froide insouciance dont l'école positiviste fait aujourd'hui parade : je crois difficilement que ce soit là une armée de Titans invulnérables ou du moins insensibles. Et de fait, la souffrance les a touchés de sa main brûlante; leur masque ne suffit pas à dissimuler leurs larmes.

Dans une étude qui mérite d'être signalée entre toutes les autres, M. l'abbé Baunard a raconté l'émouvante histoire de l'un des docteurs les plus renommés de la secte nouvelle, de M. E. Scherer, autrefois professeur de théologie protestante à Genève, et maintenant rédacteur distingué du journal *le Temps*. Dialecticien inflexible et vraiment puissant, il a vu le scepticisme planer menaçant au-dessus de sa tête, et il n'en a pas été épouvanté; il a vu que sa route allait aux abîmes, et il l'a suivie. Mais que cette vigoureuse intelligence a souffert, et que cette victime a été profondément blessée ! « Hélas ! disait-il dans un livre récent, « hélas ! pionniers aveugles et travaillant au renversement « du passé, nous faisons une œuvre que nous ne connais-

« sons pas. Nous cédons à une puissance dont il semble « parfois que nous soyons les victimes aussi bien que les « instruments. La terrible dialectique, dont nous chiffrons « les formules, nous broie en même temps que nous en « broyons les autres. C'est l'avenir sans doute, c'est l'avan- « cement des sociétés, c'est l'idéal qui se réalise ainsi par « des forces inconscientes ; *nous avons besoin de le croire.* « Malheur à nous si nous en doutions, et néanmoins « quand la lutte s'arrête un moment, quand le penseur « redevient homme, quand il regarde en arrière, quand il « voit les ruines qu'il a faites et écoute les gémissements « qu'il a arrachés, oh ! qu'il trouve alors son sentier rude « et sauvage, et qu'il donnerait volontiers la jouissance de « la conquête pour l'une de ces douces fleurs de piété et de « poésie qui embaument encore le sentier des humbles »(1). C'est la plainte fatale du scepticisme, celle de Jouffroy, de Schiller et de Léopardi ; mais peut-être elle est plus intime, plus convaincue, plus douloureuse enfin dans le cœur de M. Scherer. Le protestantisme l'a conduit là par les détours du sentimentalisme rationaliste ; et le jeune professeur génevois a dû amonceler tant de ruines, renverser tant de croyances, sonder tant de gouffres qui s'ouvraient sous ses pas, qu'il est plus apte que tout autre à sentir les tristesses du doute.

La religion, la morale, la philosophie entière lui parurent tout-à-fait relatives et subjectives ; il fit de l'erreur et de la vérité les nuances harmonieuses d'une sorte de crépuscule métaphysique. « La certitude même, la certitude absolue « n'est qu'un rêve, et il n'y a rien de si certain aujour- « d'hui qui ne puisse être douteux ou renversé demain ! » Mais le cœur se prit soudain à repousser ce délire de

(1) M. Scherer. *Nouvelles Études sur la Littérature contemporaine*, p. 155.

l'esprit ; la *foi* résistait à la *critique*, et dans un dialogue où il donne la réplique à Montaigu, personnage fictif qui est l'organe de la raison, M. Scherer parle ainsi : « Vous « semblez voir dans l'abandon des miracles un progrès de « la religion. Ah ! que ne puis-je dire avec assez de force « combien l'expérience de mon cœur proteste contre une « pareille opinion ! Quand je sens vaciller en moi la foi au « miracle, je vois aussi l'image de mon Dieu s'affaiblir à « mes regards : il cesse peu à peu d'être pour moi le Dieu « libre, agissant, le Dieu personnel, le Dieu avec lequel « l'âme converse comme avec un maître et un ami. Et ce « saint dialogue interrompu, que vous reste-t-il ? Combien « la vie paraît triste alors et désenchantée ! Réduits à « manger, dormir et gagner de l'argent, privés de tout ho- « rizon, combien notre âge mûr nous paraît puéril, combien « notre vieillesse triste, combien nos agitations insensées ! « Plus de mystère, c'est-à-dire plus d'inconnu, plus d'in- « fini, plus de ciel au-dessus de nos têtes, plus de poésie ! « Ah ! soyez-en sûr, l'incrédulité qui rejette le miracle tend « à dépeupler le ciel et à désenchanter la terre. Le surna- « turel est la sphère naturelle de l'âme. C'est l'essence de « sa foi, de son espérance, de son amour. Je sais bien que « la critique est spécieuse, que ses arguments paraissent « souvent victorieux ; mais je sais une chose encore, et « peut-être pourrais-je en appeler ici à votre propre témoi- « gnage, l'âme se trouve avoir perdu le secret de la vie « divine. Elle est désormais sollicitée par l'abîme ; une « chute toujours plus rapide l'entraîne loin de Dieu et de « ses saints anges ; elle perd tour à tour piété, droiture, « génie, bientôt elle gît à terre, oui, et parfois dans la « boue » (1).

En vain, Montaigu imagine un compromis entre la con-

(1) M. Scherer, *Mélanges de critique religieuse*, p. 182.

science et la raison, qui les laissera libres, chacune en son propre élément : ce dualisme absurde au sein de l'homme serait la plus insupportable torture, s'il n'était parfaitement chimérique. M. Scherer comprit qu'il fallait sortir de là, et, « entraîné par le courant du siècle », il lança de nouveau sa barque sur les flots ; puis, lorsque le rationalisme eut, d'un effort suprême, englouti les dernières épaves de sa foi, et recouvert d'une immensité lugubre tout ce qui avait été une âme chrétienne, on entendit ce long cri dont peu d'autres égalent la douloureuse intensité : « Vous souffrez, « reprit-il, et moi, croyez-vous que je n'aie pas souffert ? « Est-il facile ou agréable de se trouver en dehors de la « communion de l'Église passée ou présente ? Peut-on « voir avec indifférence disparaître les naïves croyances de « la jeunesse, que dis-je, tomber les appuis de la vie mo- « rale ? Qui ne serait atteint de défaillance en présence des « problèmes qui se posent, des ténèbres qui s'épaississent « autour de vous ?..... Je me sens isolé, isolé comme un « débris que la mer, en se retirant, aurait laissé sur le « rivage..... Oh ! combien j'envie ceux qui peuvent encore « répéter le *Te Deum laudamus*, cet hymne magnifique au « Christ, au Dieu des chrétiens, dans lequel le fidèle s'as- « socie au chœur des apôtres, au collége des prophètes, à « l'armée des martyrs et à l'Église universelle sur la « terre ! »

« Je ne dissimulerai point, ajoute M. Scherer, que ces « paroles répondaient à mes propres préoccupations... Cet « entretien m'a laissé un indéfinissable sentiment de tris- « tesse. Je ne suis pas fait, je l'éprouve, pour une époque « de transformation intellectuelle comme la nôtre ;..... je « me vois entraîné par les convictions de mon esprit, vers « un avenir qui ne m'inspire ni intérêt ni confiance » (1).

(1) M. Scherer, *Ibid.*, p. 186 *seq.*

III.

Le doute qui renverse la philosophie en ébranlant la foi, qui assombrit le monde naturel en détruisant le surnaturel, et qui épuise ainsi les sources de la vie de l'âme, le doute inspire d'ordinaire le cruel désir de la mort. Rien n'est plus logique, je dirai même plus nécessaire. Et la mort vient, si triste, si désespérée et parfois si hideuse, qu'elle suffirait seule à prouver quel crime, quel mal terrible est le scepticisme.

Jouffroy a donné de *bonnes espérances*, mais elles ne devaient pas se réaliser entièrement ; une asphyxie soudaine le précipita dans cet avenir redoutable où il n'avait vu si longtemps qu'un problème. « Certes, dit M. Bau-« nard, l'on n'oublie point qu'il fut grandement coupable, « mais on se rappelle surtout qu'il fut très-malheureux ; « et que, s'il fit beaucoup de mal, il en fut la première et « la plus triste victime. Il ne s'est point éloigné de la foi « de ses pères sans de longues luttes et d'inexprimables « angoisses ; la séparation faite, il en saigna longtemps. « Pourquoi a-t-il constamment refusé d'en guérir ? Pour-« quoi cet égaré n'a-t-il jamais voulu revenir sur ses pas, « et repoussant la main qui lui était tendue, s'est-il obstiné « à aller jusqu'au bout, pleurant et criant, comme un « jeune aveugle, sur le bord des abîmes ! Ainsi Jouffroy « a-t-il passé au milieu de nous, objet à la fois de terreur « et de pitié, comme ces coupables sacrés de l'antiquité « païenne, poursuivis par un mal qui ne venait pas de « l'homme ; et sa tombe placée au faîte de ce siècle, comme « le tombeau d'Achille sur le cap Sigée, y restera long-« temps, pour dire aux passagers qui s'aventureront dans « les mêmes parages, que les plus vaillants succombent

« dans cette lutte où l'on s'attaque au ciel même, et que « nul n'est fort contre Dieu ».

Le comte Santa-Rosa écrivait, au mois de novembre 1824 : « Quand on a une âme forte, il convient de travailler, « d'écrire ou de mourir », et dans ce moment même il choisissait le dernier parti et s'embarquait pour la Grèce attaquée par les Turcs. Il donna son sang à la cause de l'indépendance hellénique ; mais qu'est-ce que cela pour nous consoler et nous rassurer ? Qu'est-ce que ce martyre chevaleresque, uniquement ambitionné comme terme d'une existence saturée d'ennuis et d'amertumes ?

Un autre soldat illustre de la même cause, victime lui-même du doute autant que du climat de l'Orient, était mort l'année précédente dans les murs de Missolonghi. « Le jour de Pâques, au moment où les Grecs se répandaient par les rues en chantant : « Le Christ est ressuscité » ! on apprenait que Byron était à l'agonie. Le lendemain il expirait, à l'instant qu'un orage éclatait sur la ville et faisait dire aux Grecs : « Le grand homme se meurt » ! Comment ne pas regretter « qu'au moins à la dernière heure, les voix pieuses qui chantaient : *Le Christ est ressuscité !* n'aient pas aussi chanté la renaissance à Dieu de cet enfant prodigue qui aurait trouvé place dans la maison du Père ? »

Georges Farcy s'est fait tuer aux barricades de 1830, avant d'avoir atteint sa trentième année ! M. l'abbé Baunard, que nous citons sans cesse avec un vif plaisir, a dit de cette noble victime : « C'est pour avoir livré au scepticisme son intelligence, sa jeunesse aux folles jouissances, son cœur aux convoitises, sa vie en holocauste à la Révolution, qu'il n'est resté de lui qu'une pâle mémoire, une inquiétude à ceux qui s'intéressent aux âmes, et pour toute gloire un nom déjà à demi effacé sur le pied d'une colonne ».

H. de Kleist recourut au lâche suicide, et « le pistolet qui tua ce disciple de Kant était chargé de tous les doutes de cette école... Certainement tous les sceptiques ne tirent pas de leur erreur cette conséquence extrême ; toutefois c'est assez de ce fait désastreux pour juger le principe, et quand l'explosion de ce coup retentit dans l'Allemagne d'alors, on put suffisamment comprendre que la nouvelle doctrine que l'on saluait du nom de sagesse transcendante, était une triste sagesse et une doctrine de mort ».

Puisse le souvenir de Léopold Robert, de Gérard de Nerval et de bien d'autres *douteurs*, rappeler toujours à la France les enseignements que la mort d'Henri de Kleist a donnés à l'Allemagne épouvantée !

IV.

Le doute serait-il donc une maladie fatale, et n'en saurait-on guérir ? Serait-il permis aux sceptiques d'y demeurer et même « de s'y complaire avec un certain charme, de s'en faire un titre à l'intérêt et à la sympathie, comme d'une noble blessure reçue dans ces sacrés combats de l'intelligence où il n'est pas donné à tous de porter les armes ? » Ou bien, « pour être digne de grâce, suffit-il de souffrir de ses incertitudes, qu'on prenne ou qu'on ne prenne pas le chemin tracé par le Maître pour arriver au but ? »

Il n'en va pas ainsi, et le doute est premièrement coupable parce qu'on peut le vaincre. La grâce céleste vient très-souvent visiter les âmes atteintes de ce mal. Elle parle à Jouffroy dans la solitude de ses chères montagnes, par les souvenirs de son adolescence, par les douleurs physiques dont la signification lui est révélée ; et plus tard enfin, quand il est assis au bord de sa tombe, Dieu lui parle doucement par les lèvres de sa petite fille de douze ans qui se dispose à faire sa première communion, et par la

voix élevée et touchante de l'amitié et du sacerdoce. Et le philosophe prenait un goût singulier aux entretiens de Mgr Cart, évêque de Nîmes, son compatriote et son ami, et de M. Martin de Noirlieu, curé de Saint-Jacques du Haut-Pas.

La grâce ne délaissa point davantage Santa-Rosa, dont le doute ne savait plus tenir en face de la mort, ni en présence de l'image bénie de sa mère. Vers la fin de sa vie, il projetait de composer un grand ouvrage où il eût mis toute son âme, et il disait hautement : « Si j'écris... le souvenir « de ma mère sera une divinité qui me commandera plus « d'un sacrifice. Ce sentiment est un des mobiles de mon « existence intérieure. Bien ou mal, cela est. Il m'est « impossible d'appartenir tout entier aux nouvelles mœurs « et à la nouvelle époque par cette raison toute-puissante ».

G. Farcy, G. Léopardi, M. Scherer et nos poètes du doute ont tous entendu ces *rappels de Dieu*, et sous cette influence surnaturelle, ils ont tous rendu d'admirables témoignages à la vérité. H. de Kleist avait près de lui une sœur dont la tendresse et le dévouement ont surpassé les fautes et les égarements du sceptique : elle le suivait partout du regard et du cœur, et « courait après lui pour le relever de ses chutes ». J'ai dit qu'il pensa même et sérieusement à se faire catholique : « Ah ! une goutte seulement du fleuve « de l'oubli, et j'aurais abjuré avec délices » ! Byron « a rencontré dans sa vie une parole chrétienne pour lui dire comme l'abbé de Saint-Maurice à Manfred : *Il ne saurait être trop tard pour te réconcilier avec ton âme et ton âme avec le ciel* » ! Et je comprends quelle consolation a ressentie M. l'abbé Baunard en découvrant que cela fut.

L'air pur et sacré du foyer, l'amour élevé et chaste, réconcilièrent Schiller avec l'humanité, avec l'avenir et Dieu : l'espérance renaissait en son cœur, y ramenant la foi et les œuvres chrétiennes. Hélas ! le grand poëte était

protestant, et son retour au bien ne pouvait être qu'un rapprochement, et non point une éclatante et définitive conversion. « *Toujours plus tranquille !* » murmurait-il en mourant et parmi ses prières suprêmes. Plaise à Dieu qu'il soit entré dans la paix infinie qui est la récompense des cœurs fidèles et purs !

Le comte Schouwaloff, qu'une des poésies sceptiques de Schiller avait d'abord perdu, Silvio Pellico, Paul de Molènes, Hégésippe Moreau et H. Mürger eux-mêmes, furent plus heureux ; l'Église les sauva du doute et reçut leur dernier soupir. Aux déplorables victimes du scepticisme, M. Baunard a opposé ces figures purifiées et rassérénées par la lumière de la foi, et dans une belle étude consacrée à Maine de Biran, il nous a donné l'histoire complète du repentir et de la certitude chrétienne qui succèdent au doute et à la souffrance.

Comme l'introduction du livre auquel j'ai emprunté tout ceci, montre d'abord les causes du doute, ainsi sa conclusion fait voir l'obligation et le moyen de s'arracher à l'étreinte d'un mal vraiment affreux. Ces premières et ces dernières pages sont donc, à proprement parler, la philosophie catholique du scepticisme, et c'est là qu'il faut désormais apprendre à connaître et à guérir une des plaies les plus douloureuses du siècle présent.

L'abbé Jules Didiot.

ETUDE CRITIQUE SUR LES ÉVANGILES

—

Quatrième article.

—

DIFFUSION DES ÉVANGILES.

Rapidité de cette diffusion. — Causes qui la provoquèrent. — Témoignage rendu par les Églises apostoliques aux Évangiles. — Preuves de leur grande diffusion.

L'origine des Évangiles nous est connue. Nous savons que les apôtres léguèrent ces monuments aux grandes églises ou métropoles qu'ils avaient fondées dans les principaux centres du mouvement religieux et politique de l'empire romain. Saint Matthieu dédia son manuscrit à l'Église de Jérusalem et aux Juifs convertis de la Palestine ; saint Marc enrichit du sien l'Église de Rome et celle d'Alexandrie ; saint Luc et saint Jean transmirent les leurs aux florissantes communautés chrétiennes de la Grèce. Il se fit dans ces Églises une lecture publique ou proclamation officielle de ces précieux écrits. Mais l'Évangile le plus solennellment publié fut celui de saint Jean, puisqu'une lettre de cet apôtre, de saint André et d'autres disciples du Seigneur, eut pour but de l'introduire officiellement dans les Églises.

Toutefois, le legs apostolique ne pouvait pas demeurer le partage exclusif de ceux qui en avaient été primitivement dotés. Avertis par les apôtres qu'ils ne devaient former qu'une seule et même famille, qu'un bercail unique,

les premiers chrétiens eurent hâte de communiquer à leurs frères le trésor écrit dont ils étaient dépositaires et qu'ils savaient être le patrimoine de tous : les apôtres, du reste, les engagèrent à cette communication réciproque, comme nous l'apprenons par l'épître de saint Paul aux Colossiens (ch. IV, 16). Ainsi, dès l'apparition des Évangiles, il s'en fit de très-nombreuses copies qui se répandirent de tous côtés, de sorte qu'en peu de temps, ces quatre monuments, bien que partis de différents points, furent possédés par toutes les communautés chrétiennes. « Des copies des Évangiles, « dit Richard Simon, ont été tirées dès le temps même « des apôtres, et elles se sont ensuite répandues presque « dans toute la terre » (1). Cette diffusion fut si rapide que, quand saint Jean écrivit son Évangile, les trois premiers se trouvaient, de l'avis de Clément d'Alexandrie et d'Eusèbe (2), dans toutes les Églises alors existantes.

Ce qui explique cette prodigieuse diffusion des Évangiles, à l'aurore même de l'Église, c'est d'une part le nombre prodigieux de chrétiens qu'il y eut dès les temps apostoliques, et leur vif désir de posséder les écrits des Apôtres; c'est d'autre part l'emploi que fit la primitive Église de ces écrits dans la célébration des saints mystères.

Il était recommandé aux simples fidèles, dit saint Jérôme (3), de se procurer des copies des Évangiles et des autres écrits apostoliques. Cette recommandation par rapport au plus grand nombre des néophytes était superflue. L'on se rappelle, en effet, les ardentes prières adressées par eux aux Apôtres pour les décider à écrire. Or le zèle des premiers chrétiens, loin de se ralentir en atteignant son but, ne fit que s'enflammer davantage, et eux qui s'étaient efforcés d'écrire individuellement des relations évangé-

(1) Rich. Simon, *Hist. critique*, ch. IV.
(2) *Hist. eccles.*, VI, 14.
(3) Chrysost., homilia XXXII, n. 8, *in Joan.*

liques. n'eurent rien plus à cœur que de copier la narration authentique de leurs maîtres, lorsqu'elle se trouva rédigée. L'antiquité ne nous laisse pas sans données certaines à cet égard. Un disciple de saint Jean, Papias, nous apprend « que le premier évangile, celui de saint Matthieu, ayant « été écrit en hébreu, l'on se mit de toutes parts à le tra- « duire en grec » (1). A l'empressement général mis à ce travail, l'on peut se faire une idée de la multiplicité des exemplaires qui durent être tirés du texte évangélique. « Les paroles de Papias me font croire, dit Richard Si- « mon, que dans ces premiers temps de la religion chré- « tienne plusieurs particuliers avaient traduit cet Évan- « gile pour leur usage, et à peu près de la même manière « qu'il y en a eu plusieurs versions latines sur le grec (2). » A son tour, et après avoir consulté les anciens, le docteur Reithmayer affirme « que, dès l'origine de l'Église, les « Évangiles se répandirent en copies multipliées parmi « les fidèles, qui voulaient s'instruire et s'édifier par cette « pieuse lecture dans l'intérieur de leurs « maisons (3) ».

Ces copies durent se multiplier proportionnellement au nombre des premiers chrétiens. Or l'on sait avec quelle miraculeuse rapidité le christianisme s'est propagé sur la terre. Il était, au témoignage de saint Paul (Rom. xv, 19-23), répandu dans tout l'Orient vers les années 58-60. En ce moment la capitale du monde, Rome, au rapport de Tacite, regorgeait de chrétiens : *Ingens multitudo quos vulgus christianos appellabat* (4) ; et d'Alexandrie où saint Marc avait fait une ample moisson évangélique, la foi se répandait

(1) Ηρμήνευσε δὲ αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος. Pap. apud Euseb., *Hist. Eccles.*, III, 40.

(2) Rich. Simon, *Hist. critique du Nouv. Test.*, ch. IX.

(3) Reithmayer, *Introd. aux liv. du Nouv. Test.*, trad. Val., t. Ier page 179.

(4) Tacit., *Annal.*, I, 15.

dans toute l'Égypte. La Grèce aussi avait embrassé la doctrine de Jésus-Christ, et au sud-est de l'empire, là où était venue se briser la fierté de ses légions valeureuses, avaient paru des hommes apostoliques. Qui ne voit que ce développement extraordinaire du christianisme dut singulièrement augmenter le nombre des exemplaires des Évangiles ?

Mais ce qui provoqua surtout leur prompte propagation, ce fut l'usage officiel et public que, dès l'origine du christianisme, on en fit dans l'Église. Le divin Fondateur de notre religion et ses apôtres n'entendirent point livrer la doctrine chrétienne à l'arbitraire et au caprice des individus. A peine y eut-il des fidèles, que les apôtres les réunirent en communauté. La réunion, tel fut le caractère essentiel de la constitution donnée par les envoyés de Jésus-Christ à la grande société catholique qu'ils avaient pour tâche de fonder dans le monde. Ces réunions avaient pour but d'affermir et de développer la foi des néophytes, de les unir dans l'esprit d'unité et de charité chrétiennes, d'établir un culte commun par l'immolation de la Victime eucharistique. Mais, pour nourrir la foi des néophytes, il fallait les instruire. Or, dès qu'un apôtre quittait une Église, l'évêque qu'il se donnait pour successeur ne connaissait d'autre préoccupation que celle de transmettre pur et intact l'enseignement de son maître. Comprenant que la mission spéciale de ceux qui avaient été choisis par Jésus-Christ lui-même pour être ses témoins officiels, ne pouvait être égalée non plus que l'autorité de leurs écrits, cet évêque était loin de prétendre au même pouvoir, et se gardait bien de substituer sa parole à la leur. Il s'effaçait le plus possible pour ne faire entendre que l'expression authentique du témoignage rendu par les apôtres à la personne, aux actions et à la doctrine du Sauveur. Voilà comment il se fit que les évêques de la primitive Église, suivant en

cela les usages de la Synagogue, où avait constamment eu lieu la lecture des Livres saints, se contentèrent de lire aux fidèles les Évangiles, en y ajoutant quelques mots pour en graver plus profondément les oracles dans la mémoire de leurs auditeurs. Ces divins écrits devinrent donc la base de l'enseignement chrétien, en sorte que ce ne fut qu'à l'aide de ces documents et en s'y appuyant, que les premiers pasteurs communiquèrent à leur troupeau les traditions apostoliques. Et telle était la vénération qu'ils inspiraient à ces premières assemblées, que, dès qu'on en annonçait la lecture, tout le monde se levait, l'évêque déposait les insignes de sa dignité, chacun écoutait avec le plus religieux recueillement et dans l'attitude la plus pieuse, tant on était persuadé voir et entendre Jésus-Christ.

Ainsi, dès l'origine de l'Église, la lecture des Évangiles fit partie de la liturgie. C'est par elle qu'on se disposait au festin eucharistique. Il existe des traces évidentes de cette coutume à partir des temps apostoliques ; les constitutions des apôtres (II, 59), en particulier, prescrivent pour le dimanche la lecture de l'Évangile. La première mention expresse de cet usage nous est fournie par saint Justin, martyrisé vers l'année 140. « Le jour du dimanche, dit ce « Père, tous ceux qui habitent soit les villes, soit la cam- « pagne, se réunissent en un même lieu. Pendant cette « réunion on lit les Évangiles, ou les écrits des prophètes, « autant que faire se peut. Lorsque la lecture est terminée « l'évêque fait un discours, pour exhorter les fidèles à pro- « fiter des belles choses qu'on vient de lire (1). » A son tour Tertullien parle de cet usage comme d'une chose très-ancienne et commune à toutes les Églises (2). Mais les Évangiles ayant, dès le berceau du christianisme, joué un

(1) Just. *apol.*, I, ch. LXVII.
(2) Tertul. *apol.*, ch. XXXIX.

rôle si important dans la liturgie, il est aisé de comprendre avec quelle rapidité et sur quelle échelle ils durent se répandre.

C'est parce que les Évangiles étaient si intimement liés à la liturgie qu'ils furent traduits dès les premiers temps en diverses langues. Nous avons entendu dire à Papias que l'original hébreu de saint Matthieu fut de très-bonne heure traduit en grec, pour l'usage de ceux qui se servaient de cet idiome. Parmi ces versions il s'en rencontra « une qui fut plus communément reçue que les autres « dans l'Église, observe Richard Simon (1), et cela parce « qu'elle fut plus autorisée ou par la qualité de celui qui « l'avait faite, ou par le consentement de l'Église. » (2) La synopse de saint Athanase (3) assure que cette traduction authentique fut faite par saint Jacques, évêque de Jérusalem. Anastase le Sinaïte (4) veut qu'elle soit l'œuvre de saint Paul et de saint Luc. D'autres l'attribuent à saint Jean ou à saint Barnabé. Saint Jérôme, qui avait étudié minutieusement cette question, dit qu'on ne peut savoir au juste quel a été le traducteur de l'original de saint Matthieu, original qui de son temps existait encore dans la bibliothèque de saint Pamphile à Césarée, et chez les Nazaréens de Bérée qui le lui avaient fait voir (5).

Bien que le grec ait été parlé à Rome, au premier siècle de notre ère, et que certains indices nous révèlent que la liturgie s'y soit d'abord célébrée dans cette langue, le latin cependant n'y avait point perdu droit de cité et était demeuré l'idiome habituel. Cet état de choses nécessita une traduction latine des Évangiles qui eut lieu dès les premiers temps et fut portée en Afrique avec la foi chrétienne. C'est

(1) *Hist. crit. du Nouv. Test.*, ch. IX.
(2) Tillemont, 1er vol. des *Mémoires*, article saint Matthieu.
(3) Athan. *in Syn. S. Scripturæ.*
(4) *Frassenii disquisitiones biblicæ.*
(5) Hier. *Vir. illus.*, ch. III.

l'ancienne Itala ou italique, qui se répandit de très-bonne heure dans tout l'Occident, *in usum exiit*, dit Tertullien (1), et que le grand évêque d'Hippone préférait à toutes les autres : *Nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiæ* (2).

Du vivant même des apôtres, ou fort peu de temps après, l'on traduisit aussi les Évangiles pour les Églises de Syrie. Cette version syriaque appelée Pechito, ou la *simple*, fut comme l'ancienne Itala, traduite à la lettre et mot à mot, et malgré les nombreuses copies qui en furent faites, on la transcrivit toujours avec une fidélité remarquable (3). Vers la même époque eut également lieu une traduction des Évangiles en copte, pour les provinces de l'Égypte. Ce pays, malgré la conquête d'Alexandre, conservait son ancien langage, et besoin fut de lui annoncer l'Évangile, et d'y faire la liturgie dans le vieil idiome égyptien appelé copte. Ces versions « les plus anciennes et les plus exactes (4) », puisqu'elles rendent non-seulement le sens, les expressions, les tours de phrases, mais encore les constructions vicieuses et fautives du texte original, contribuèrent pour leur part à propager au loin les exemplaires des Évangiles.

Ici nous avons à faire une remarque assurément très-importante. Quand on tira les premières copies des originaux sortis de la plume des Evangélistes, les Églises apostoliques, qui avaient immédiatement reçu ces manuscrits de la main de leurs auteurs et étaient par conséquent témoins de leur origine, certifièrent de l'authenticité de ces originaux et des copies qui en étaient faites, en apposant à ces copies le nom de l'Évangéliste dont elles reproduisaient l'écrit, et cela sous cette rubrique : Évangile selon

(1) Tertul. *de Monog.*, ch. XI.
(2) Aug., *de Doct. Christ.*, II, 15.
(3) Assemani, *Bib. Orient.*, t. II, p. 279 et suiv.
(4) Rich. Simon, *Hist. crit.*, ch. IX.

saint Matthieu, selon saint Marc, etc. Ces titres furent apposés aux Évangiles dès l'origine du christianisme, ainsi que l'on peut s'en convaincre par la discussion de Tertullien avec Marcion (1). « C'est l'Église, dit Richard Simon, « qui a ajouté les titres des quatre Évangiles, pour nous « marquer que ces Évangiles avaient été écrits par les « apôtres ou par leurs disciples (2). »

Il en est qui ont voulu conclure de ces titres que les Évangiles ne sont point l'œuvre personnelle des auteurs dont ils portent le nom, et qu'on ne doit y voir que des traditions provenant des Apôtres et se couvrant de leur autorité. L'histoire ecclésiastique dément très-haut cette assertion, et ce que nous avons établi précédemment nous donne la preuve du contraire. « Je ne crois pas, dit Ri- « chard Simon, qu'il soit nécessaire de m'arrêter sur ces « mots : selon saint Matthieu, selon saint Marc. Cela me « paraît une pure subtilité, car, selon le style de ce temps « là, κατὰ Ματθαῖον, selon saint Mathieu, est la même chose « que Ματθαῖου, de saint Mathieu. On disait de la même « manière l'Évangile καθ' Ἑβραίους, selon les Hébreux, et « κατ' Αἰγύπτιους, selon les Égyptiens : comme on a dit aussi · « αἵρεσις κατὰ Φρύγας, l'hérésie selon les Phrygiens, qui est « la même chose que αἵρεσις Φρύγων, l'hérésie des Phry- « giens (3). » Nous pourrions ajouter que Platon (4) nommant Héraclite, dit de même κατ' Ἡρακλείτον, et l'auteur des Machabée κατὰ τὸν Νεεμίαν, en citant Néhémie (5). Eusèbe, qui savait si bien que les Évangiles provenaient de la main même des apôtres, et qui l'a tant de fois et si formellement déclaré, Eusèbe emploie cette même expression, lorsqu'il nous apprend que saint Marc et saint Luc

(1) Tertul., l. IV, *adv. Marcio.*, ch. II.
(2) Rich. Simon, *Hist. crit.*, ch. II.
(3) Rich. Simon, *Hist. crit.*, ch., II.
(4) *Cratyl.*, IV.
(5) II Macchab. II, 13.

avaient déjà écrit leurs Évangiles quand saint Jean publia le sien (1). D'ailleurs Grotius et après lui Eichhorn et Olshausen ont parfaitement observé que l'ancien titre n'était pas simplement κατὰ Ματθαῖον, mais Εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ Ματθαῖον, ainsi que cela se trouve au début de l'Évangile de saint Marc. Pour ne pas employer deux génitifs, ce qui eût occasionné de la confusion, il fallut après avoir décliné le héros des Évangiles Ἰησοῦ Χριστοῦ, indiquer l'auteur en se servant de la périphrase κατὰ Ματθαῖον (2). La formule actuelle est donc elliptique, et il faut y suppléer en intercalant Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Il est constant, nous venons de le voir, que les Évangiles se répandirent promptement par toute la terre, grâce au vif désir qu'éprouvaient les premiers chrétiens de posséder ce trésor, grâce surtout à l'emploi officiel de ces écrits dans la célébration du sacrifice eucharistique, grâce aussi aux versions qui s'en firent de tous côtés. Il est constant en second lieu que les Églises apostoliques rendirent témoignage à l'authenticité des Évangiles qu'elles tenaient directement des Apôtres, puisqu'elles les revêtirent de cette inscription : Évangile de Jésus-Christ selon saint Matthieu, selon saint Marc, selon saint Luc et selon saint Jean.

C'est en vain qu'on voudrait le nier, l'examen des causes qui provoquèrent la diffusion des Évangiles est déjà la démonstration péremptoire de leur grande publicité. Mais, pour achever d'environner ce fait de toute les certitudes possibles, confirmons-le par la production de preuves nouvelles. Voici notre argumentation que nous déclarons inattaquable, parce qu'aucun critique, si exigent soit-il, n'en saurait contester la force ni l'évidence. Assurément, les

(1) *Hist. eccles.*, III, 24. — ἤδη δὲ Μάρκου καὶ Λουκᾶ τῶν κατ' αὐτούς εὐαγγελίων τὴν ἔκδοσιν πεποιημένων.

(2) Grot., *Annot. in tit. Matth.*

Évangiles se propagèrent rapidement dans toute l'Église naissante, s'il est démontré que des écrivains du premier et du second siècle, des évêques successeurs immédiats des Apôtres, des hérétiques contemporains des fondateurs du christianisme, des philosophes païens eux-mêmes, connurent et possédèrent ces écrits. Or il en est ainsi, et nous allons démontrer cette vérité titres en main, de sorte que le sujet de notre thèse deviendra patent, manifeste, incontestable, et qu'aucun homme, pour peu qu'il ait du bon sens, ne le pourra plus mettre en discussion.

Les Pères apostoliques agirent beaucoup plus qu'ils n'écrivirent ; rien donc d'étonnant qu'ils ne nous aient pas laissé de nombreux écrits. Quelques lettres échappées au naufrage du temps, telle est la seule littérature ecclésiastique des premières années du christianisme. Toutefois, les auteurs de ces lettres citent à diverses reprises les Évangiles, quelquefois nommément, d'autre fois sans indiquer la source où ils puisent, car écrivant pour exhorter les chrétiens à la piété et à la vertu, et non pour engager une discussion, ils n'avaient pas, comme le polémiste, à désigner scrupuleusement l'ouvrage d'où ils tiraient leurs citations : mais toujours ces citations sont si visiblement extraites des Évangiles qu'on n'en saurait disconvenir.

Le plus ancien monument ecclésiastique que nous possédions est l'épître qu'écrivit, pour l'édification de l'Église, saint Barnabé, l'un des soixante-dix disciples de Jésus-Christ, et plus tard compagnon de saint Paul, épître que dans le premier et le second siècle on lisait assez communément dans l'assemblée des fidèles (1), et dont Clément d'Alexandrie et Origène allèguent souvent l'autorité (2).

(1) Hier., *Vir. ill.*, c. VI.—Euseb., l. III, c. XXV.—Tillem., 1er vol. des *Mémoires*. Art. S. Barnabé.

(2) Cotelier, *Écrits de saint Barnabé*. — *Les Pères apostoliques*, par M. l'abbé Freppel, professeur à la Sorbonne.

Saint Barnabé rapporte dans cette lettre plusieurs passages des Évangiles. Il dit entre autres : « Il y en a beaucoup d'appelés, ainsi qu'il *est écrit* ». Or cela ne se trouve écrit qu'en saint Matthieu, ch. XXII, v. 14. Il met sur les lèvres du Sauveur ces paroles : « Je ne suis pas venu appeler les justes mais les pécheurs »; paroles encore textuellement extraites de cet Évangile (ch. IX, v. 13), de même que celles-ci : « Je frapperai le pasteur et les brebis seront dispersées ». (Math. XXVI, 31.) Ailleurs il cite ce passage emprunté à saint Luc (ch. VI, v. 30) : « Donnez à tous ceux qui vous demandent ».

Immédiatement à la suite de saint Barnabé paraît saint Ignace, évêque d'Anticche et martyr. D'après Métaphraste et d'autres auteurs grecs (1), saint Ignace serait le petit enfant que Jésus-Christ présenta à ses disciples en leur disant : « Celui qui s'humilie comme cet enfant sera « le plus élevé dans le royaume de Dieu. » Eusèbe nous apprend qu'Ignace reçut les leçons de saint Jean. Il fut également l'auditeur de saint Pierre, et saint Jean Chrysostome et Théodoret assurent qu'il obtint la conduite de l'Église d'Antioche et la grâce de l'épiscopat par le choix des Apôtres (2). Ce fut en 43 qu'il succéda à saint Pierre sur le trône épiscopal d'Antioche pour diriger les païens convertis, tandis qu'Evodius devenait dans cette ville, où l'on comptait deux cent mille habitants, le pasteur des chrétiens judaïsants. Saint Ignace adressa des lettres à différentes Églises, entre autres à celles de Philadelphie, de Tralles, d'Éphèse, de Smyrne, de Rome. Eusèbe porte à sept le nombre de ces lettres dont saint Polycarpe, saint Irénée et Origène font mention. Elles contiennent bien des passages des Évangiles, notamment ceux-

(1) Cotelier, *PP. Apostol. opera.* — Pearson, *Annales Paulini.*
(2) Chrysot., orat. XLII. — Theod., *Dial.*, I.

ci : « L'arbre se reconnaît à son fruit. » (Luc. 6, 14.) — « Soyez prudents comme des serpents et simples comme des colombes. » (Matth. x, 16.) — « Le Fils est la porte du Père. Il est venu de son Père et il retourne à lui. » (Jean xvi, 28.) — « L'Esprit souffle où il veut ; on ne sait ni d'où il vient ni où il va. » (Jean iii, 8.) Parlant, dans son épître aux Philadelphiens, de ceux qui ne voulaient point croire à l'Évangile à moins de le trouver écrit dans les archives, il répond qu'il y est écrit et que d'ailleurs la mort et la résurrection de Jésus-Christ avec sa foi lui tiennent lieu d'archives (1).

Contemporain de saint Ignace et disciple des Apôtres (2) le pape saint Clément, dont saint Paul dit que son nom était écrit dans le livre de vie (3), et qu'il avait travaillé avec lui pour l'Évangile, succéda à saint Anaclet en 91. Un schisme ayant éclaté à Corinthe, il écrivit à cette Église une lettre que saint Irénée a commentée, que saint Denis de Corinthe citait environ soixante-dix ans après la mort de Clément, et à laquelle Clément d'Alexandrie et Origène font de nombreux emprunts. Dans cette épître saint Clément cite plusieurs passages de saint Matthieu, de saint Marc et de saint Luc, entre autres ceux-ci : « Jésus-Christ a dit : Malheur à cet homme, il vaudrait mieux pour lui qu'il ne fût pas né. (Luc xvii, Math. xviii, 7.) Soyez miséricordieux. Pardonnez pour qu'on vous pardonne. On usera envers vous de la mesure dont vous vous serez servi à l'égard des autres ». (Luc vi, 36 37, 38.) Dans sa seconde lettre, aujourd'hui généralement reconnue pour authentique, il reproduit divers textes de l'Évangile en ces termes : L'Écriture rap-

(1) Ignat., *Epist. ad Philadel.*— Rich. Simon., *Hist. crit.*, c. i.

(2) Iren., l. iii, c. iii.

(3) *Ad Philipp.*, iv, 3. — Chrysost., *in Phil.*, hom. 13.— Orig., *in Joan.* — Euseb., l. iii, c. xv. — Chrysost., *I Timoth.*

(4) Clem. Strom, lib. i, 4. — Orig., *de Principiis*, l. ii, c. iii. — Euseb., l. iv, c. xxiii. — Cotelier.

porte, ou bien encore : Jésus-Christ dit dans l'Évangile.

Saint Polycarpe qui vécut, comme le déclare saint Irénée (1) au pape Victor, en compagnie des apôtres et surtout de saint Jean par lequel il fut nommé évêque de Smyrne (2), cite également des endroits de nos Évangiles dans sa lettre aux Philippiens, lettre qui est au-dessus de tout doute, puisque saint Irénée (3) en fait mention, qu'Eusèbe (4) en rapporte des fragments, et que saint Jérôme (5) déclare qu'elle était lue dans les églises. Il s'y trouve entre autres cette citation : « Priez Dieu de ne pas vous induire en tentation, car le Seigneur l'a dit, l'esprit est prompt et la chair est faible. (Matth. XXXVI, 41.) ».

A plusieurs reprises déjà nous avons entendu le témoignage rendu aux Évangiles par Papias, disciple de saint Jean, compagnon d'Ignace et de Polycarpe, et évêque d'Hiérapolis en Phrygie vers la fin du premier siècle (6). Saint Jérôme fait le plus bel éloge des écrits de Papias, et affirme que la vie et la mort de ce saint évêque lui donnèrent une grande autorité (7). Disons cependant qu'Eusèbe cherche à le rabaisser quand il lui reproche d'avoir embrassé l'erreur des millénaires (8). Quoiqu'il en soit, le plus ou moins d'élévation que pouvait avoir l'intelligence de Papias ne saurait infirmer en rien son témoignage sur un fait aussi notoire et aussi palpable que l'existence des Évangiles. S'il ne donne des détails que sur ceux de saint Matthieu et de saint Marc, c'est apparemment que son maître lui avait plus particulièrement parlé de ces deux

(1) Iren., l. V,, c. XXIV; l. III, c. III.
(2) Tertul. *Præs.*, c. XXXII. — *Chron. Alexand.* — Iren., l. III, c. III.
(3) Iren., l. III, c. III.
(4) Euseb., l. IV, c. XIV.
(5) Hier., *Vir. ill.*, c. XVII.
(6) Hier., *Chron.* an. 101. — Iren., l. V, c. XXXIII — Hier., *Vir. ill.*, c. XVIII. — Euseb., l. III, c. XXXVI.
(7) Hier., epist. XXIX.
(8) Euseb., l. III, c. XXXVI, 39; l. II, c. XV.

là, parce que remontant plus haut que les autres il était moins facile de connaître les circonstances exactes de leur origine. Du reste, qui nous dit que Papias ne parlait pas aussi de saint Luc et de saint Jean dans ses écrits perdus depuis le treizième siècle?

A la fin du premier siècle nous rencontrons saint Justin, né à Naplouse, l'ancienne Sichem (1). Dans sa jeunesse, Justin se livra avec ardeur à l'étude de la philosophie platonicienne (2). Un saint vieillard, peut-être Polycarpe, qu'il rencontra, lui fit connaître Jésus-Christ et lui conseilla de lire l'Écriture (3). Devenu chrétien en 132, Justin (4) conversa en Palestine avec les contemporains de saint Siméon, disciple et parent de Jésus-Christ. A Éphèse, il s'entretint également avec les disciples de saint Jean décédé dans cette ville, la centième année de notre ère. Il habita Rome et Alexandrie, et c'est dans ces deux métropoles que furent rédigés ses doctes ouvrages (5). Une apologie remarquable en faveur des chrétiens fut présentée par lui à l'empereur Tite Antonin (6); dans l'Asie mineure il eut une célèbre dispute avec un juif nommé Tryphon (7); et, vers 161, il couronna sa belle vie en remportant la palme du martyre (8).

Les ravages du temps nous ont fait perdre la plupart des travaux de ce grand docteur. Il nous en reste assez cependant pour constater que saint Justin connaissait parfaitement les Évangiles, car il les cite dix-huit fois. Déjà

(1) Euseb., *Chron.* — *Hist. eccles.*, l. v, c. XXVIII. — Just. apol. maj.
(2) Just., *Dial. cum Tryph.*
(3) Just., *ibid.*
(4) Euseb., l. IV, c. VIII.
(5) Euseb., l. IV, c. II.
(6) Bar., CXL, § 10.
(7) Just., *Dial.* — Euseb., l. IV, c. XVIII. — Eusèbe dit que Tryphon était le plus considérable des Juifs de cette époque.
(8) Euseb., l. IV, c. XVI. — *Chron. Alex.* — Epiph., *adv. Hær.* 46, c. I.

nous lui avons entendu dire « que les mémoires des Apôtres et les écrits des prophètes étaient lus dans les premières assemblées chrétiennes » (1).

Ailleurs il dit : « Les Apôtres, dans les commentaires qu'ils ont écrits, et qu'on nomme Évangiles (2), nous ont transmis ce commandement de Jésus : « Il dit, après « avoir pris le pain et rendu grâces : Faites ceci en mé- « moire de moi ». (Luc, XXII, 19.) Plus loin, il parle en ces termes : « Je vais vous instruire sans dissimulation « pour suivre l'ordre que me donne mon Seigneur : Le la- « boureur est sorti pour aller semer ; une partie de la se- « mence est tombée sur le chemin, une autre dans les « épines, une autre sur des pierres, et le reste sur la bonne « terre ». (Luc, VIII, 5-7.) Dans ses dissertations sur les vérités de la religion, le cardinal de la Luzerne (3) a rapporté toutes les citations des Évangiles qu'on rencontre disséminées dans les écrits de saint Justin. Olshausen (4), qui s'est livré à une recherche semblable, établit que notre apologiste n'a pas exclusivement emprunté ses textes à saint Matthieu, à saint Marc et à saint Luc, mais qu'il en a reproduit aussi de saint Jean. Il cite notamment ceux-ci : « Si vous n'êtes régénérés, vous n'entrerez point « dans le royaume des cieux ». « Tout le monde sait par- « faitement, observe Justin, qu'il est impossible à ceux « qui sont nés une fois de rentrer dans le sein de leurs « mères. » (Jean III, 1-4). « Les hommes pensant que Jean

(1) *Dial. cont. Tryp.*, c. X.

(2) Olshausen observe très-judicieusement que si saint Justin désigne le plus souvent les Evangiles sous le nom de *Mémoires des Apôtres*, c'est que, disciple de Socrate, et sachant que Xénophon avait appelé *Mémoires* ses écrits sur ce philosophe, il donna par analogie ce même nom aux quatre Évangiles. (Voir l'abbé Glaire, *Introd. aux liv. de l'Ancien et du Nouveau Testament*, t. IV, p. 232.)

(3) De la Luzerne, *Dissertations sur les vérités de la religion*, t. I.

(4) Olshausen, *Æchteit der vier can. Evang.*

était le Christ, il leur cria : « Je ne suis pas le Christ. » (Jean. I, 20.) « Celui qui m'entend entend celui qui m'a envoyé. » (Jean, V, 24.) « Il leur permit de le toucher, et il leur montra les lieux des clous (1). » (Jean, XX, 25, 27.) Observons qu'en citant les Évangiles, saint Justin déclare que les uns ont été écrits par les apôtres (saint Matthieu et saint Jean), et les autres par les disciples des apôtres (S. Marc et S. Luc).

C'est un fait établi désormais, les Pères du premier siècle eurent en main nos Évangiles. Faudra-t-il alléguer encore l'autorité des Pères du second siècle, c'est-à-dire d'Irénée, de Tertullien, de Clément d'Alexandrie, de Théophile d'Antioche? Mais cela serait doublement inutile, car déjà nous connaissons leurs dépositions sur ce point, et tout le monde s'accorde à reconnaître qu'à partir de saint Justin les Évangiles circulaient dans toute l'Église. Nous pouvons donc interroger les hérétiques des premiers temps. Les premières hérésies naquirent du mélange que l'on prétendit faire du judaïsme et du paganisme avec le christianisme. Le mélange du judaïsme avec le christianisme produisit les hérésies des Ébionites et des Nazaréens, et de la fusion du paganisme avec le christianisme sortirent les sectes gnostiques (2).

Comme Jésus-Christ était originaire de Nazareth, le nom de Nazaréen devint primitivement celui de tous les chrétiens. Mais bientôt il ne désigna plus que les judéo-chrétiens qui, se rappelant l'ordre de Jésus-Christ, s'étaient retirés peu avant le siége de Jérusalem, dans la ville de Pella et à Bérée (3). Prétendant, malgré la décision con-

(1) Ce dernier passage extrait de saint Justin se trouve dans un fragment que Grabe a retrouvé. Grabe, *Spicileg. Patrum*, t. II.

(2) Tillem., 2e volume, articles : *Nazaréens, Ébionites, Gnostiques, Cérinthiens.* — Alzog, *Hist. de l'Église*, 1er vol.

(3) Epiph. XXIX, 6, 17.—Theod. Aug. *in Faust.*, l. XIX, c. IV.— *In Cresc.*, l. I, c. XXXI. — Theod., *Hær. fabul.*, l. II, c. II — Clem. Alex. *Strom.*, l. VII.

traire du concile de Jérusalem, que les observances juives étaient nécessaires au salut, les Nazaréens tombèrent dans l'hérésie un peu avant le règne de Domitien, alors que saint Jean et d'autres apôtres vivaient encore (1). Malgré leurs erreurs, ils recevaient, dit saint Épiphane, le nouveau Testament aussi bien que l'ancien, s'attachant de préférence à l'Évangile hébreu de saint Matthieu qu'ils croyaient plus conforme à leurs opinions, et qu'ils recevaient *tout entier*, πληρεστατον (2), ce qui est très-facile à comprendre, puisque reconnaissant Jésus-Christ comme Fils de Dieu et Sauveur du monde, ils ne voyaient rien de surprenant dans les deux chapitres qui traitent de sa descendance de David et de sa miraculeuse naissance (3).

Les Ébionites tiraient comme les Nazaréens leur origine des chrétiens circoncis qui, pour fuir les armées romaines, s'étaient rendus à Pella dans la *Décapole*. Leur nom vient d'Ébion, philosophe stoïcien, disciple de Cérinthe (4). Leur erreur, ainsi que celle des Nazaréens, consistait à déclarer strictement obligatoires les pratiques légales du culte mosaïque; mais de plus ils niaient le point fondamental de notre foi, la divinité du Sauveur, prétendant que Jésus n'était qu'un simple homme né de Joseph et de Marie (5). Les Ébionites parurent à l'origine de l'Église, puisque ce fut contre eux comme contre Cérinthe et les Docètes, que saint Jean écrivit son Évangile (6). On lit dans le *Prædestinatus* de Sirmond, que saint Luc trouva des Ébionites à Antioche, et les condamna en soutenant contre eux que Jésus-Christ est né Fils de Dieu, par l'opération du Saint-Esprit (7).

(1) Epiph. XXIX, 17.
(2) Epiph. XXIX, 9.
(3) Rich. Simon, *Hist. crit.*, c. VII.
(4) Tillem., 2e vol. des *Mémoires*, art. *Ébionites*.
(5) Epiph. 30, c. XVIII.—Orig., *cont. Cels.*, l. V.—Euseb., l. III, c. XXVII. Iren., l. III, c. XXIV.
(6) Epiph. 51, c. II.
(7) *Prædest*, c. X. — Tillem., *loc. cit.*

Les Ébionites connaissaient et admettaient l'Évangile hébreu de saint Matthieu : seulement comme ils niaient la divinité de Jésus-Christ et le prodige de sa naissance, ils supprimèrent les deux premiers chapitres de cet Évangile, ainsi que nous l'apprennent saint Irénée et saint Épiphane (1). D'après Marius Mercator, qui vécut en 430, Ébion n'admettait pas seulement saint Matthieu, puisque dans ses disputes avec les catholiques il se servait aussi de l'autorité de saint Marc et de saint Luc (2).

Cérinthe vécut et prêcha du temps des Apôtres (3). Ce fut lui surtout qui à Jérusalem s'éleva contre saint Paul (4). Judaïsant des plus rigoristes, il voulait que l'Église n'admît dans son sein que des circoncis. Sa doctrine, très-semblable à celle des hérétiques précédents, était un amalgame de judaïsme et de christianisme, et se rattachait aux idées des Alexandrins sur un Dieu suprême, duquel seraient émanées toutes choses. D'après lui, le Logos divin serait descendu sur Jésus, sous la forme d'une colombe, et aurait rempli son âme lorsqu'il fut baptisé dans le Jourdain. Ce Logos révéla le Père, opéra des miracles, racheta l'homme, mais il quitta Jésus au moment de sa Passion. Cérinthe et ceux de sa secte possédaient nos Évangiles et se servaient notamment de celui de saint Matthieu, qu'ils s'étaient gardés de tronquer, et où on lisait la généalogie du Sauveur, ainsi que l'affirme saint Épiphane (5). « Cérinthe « et Carpocrate, hérétiques de ces premiers temps-là, dit « Richard Simon, se servaient aussi de l'Évangile hébreu « de saint Matthieu, où ils lisaient la généalogie entière, « et ils voulaient même prouver de là que Jésus-Christ

(1) Iren., l. III, c. XXIV-XI. — Epiph. 30, c. XIII-XIV.
(2) Mercator., *in Nestor.*, § 14.
(3) Iren., l. III, c. III. — Pears., *in Ign.*, t. II. — Epiph. 28, c. II. —
(4) Epiph., l. IV, c. II. — *Præd.*, c. VIII.
(5) Epiph., *Hær.*, XXX, n. 14.

« était sorti de la semence de Joseph et de Marie (1). »

Nous avons déjà parlé des Gnostiques, dont les impiétés venaient de Simon le Magicien et des Nicolaïtes (2). L'hérésie gnostique date du premier siècle, car, disent Clément d'Alexandrie (3) et saint Jean Chrysostome (4), c'est pour réagir contre elle que saint Paul écrivit à Timothée. Le fond des erreurs gnostiques consistait à placer l'origine du mal dans la matière et non dans l'abus de la liberté. Les sources de ce système provenaient du platonisme, de la doctrine de Zoroastre et du système de Bouddha. L'on conçoit que la matière étant déclarée mauvaise, Dieu esprit invisible et surnaturel n'ait pu la créer. Mais de Dieu sont émanés une foule d'esprits divins ou d'éons dont l'un a créé ce monde et l'homme, et dont un autre doit un jour dégager l'homme de la matière. Les gnostiques s'efforcèrent de justifier leur système par les Écritures, en sorte qu'ils admettaient les Évangiles, les expliquant toutefois d'après une prétendue science connue d'eux seuls, attribuant à l'Esprit de vérité ce qui les favorisait, et à l'esprit du mal ce qui leur était contraire. Nous ne citerons que les principaux d'entre eux. Valentin, né en Égypte, au commencement du second siècle, étudia les philosophes et les prophètes, et, poussant le syncrétisme alexandrin à ses dernières limites, fondit ensemble la théologie panthéiste de l'Orient, la philosophie de Platon et le christianisme. Il prétendait avoir eu pour maître un certain Théodad (5), disciple de saint Paul, « ce qui pourrait porter à le croire plus ancien que nous ne faisons, dit Tillemont » (6). Et, en effet, saint Justin, dans son dialogue contre Tryphon,

(1) Rich. Simon, *Hist. crit.*, c. VII.
(2) Epiph. 27, c. I.
(3) Clem. Alex. *Strom.*, l. II.
(4) Chrysost., *I Timoth.*, homil. 18.
(5) Clem. Alex., *Strom.*, VII.
(6) Tillem., 2e vol. des *Mémoires*, art. *Valentiniens*.

écrit apparemment sous Antonin, vers 155, parle des Valentiniens comme d'une secte déjà fameuse (1), et saint Polycarpe, venu à Rome sous le pape Anicet, en 157, y convertit beaucoup de Valentiniens (2). Valentin et son école faisaient profession de recevoir toute l'Écriture (3); seulement ils la pliaient à leur système par de fausses interprétations, attribuant la doctrine de l'ancien Testament au Démiurge (Éon créateur du monde), le nouveau à l'Éon Jésus-Christ, qui l'avait fait écrire à ses apôtres. Parlant de ces falsifications des Évangiles, saint Irénée s'exprime ainsi : « Ex Evangelis et apostolicis scriptis tentant ostensiones facere, convertentes interpretationes et adulterantes expositiones (Irén., l. I, c. 3). » Cet hérétique composa un ouvrage intitulé : *Sophia*, en langue copte. Hug assure que, dans cet écrit, Valentin cite plusieurs passages empruntés à nos quatre Évangiles. On peut en dire autant d'Héracléon, de Ptolémée et de Théodote, disciples de Valentin et contemporains de saint Irénée. Héracléon fit un commentaire de l'Évangile de saint Jean (4), et dans ce commentaire, dont Origène nous a conservé de nombreux passages, il reproduit deux fois saint Matthieu en disant : « Selon l'Évangile. » Le même hérétique expliqua saint Luc, et Clément d'Alexandrie cite un fragment de son travail. Ptolémée, dans une lettre à Flora, rapportée par saint Épiphane, allègue plusieurs textes de l'évangile de saint Matthieu, et fait une citation de saint Jean sous cette rubrique : « L'Apôtre dit » (5). D'après saint Irénée, l'on voit que cet hérétique admettait notre canon évangélique. Théodote, qui fut anathématisé par le pape saint

(1) Just., *Dial.*
(2) Iren., l. III, c. III.
(3) Tertul., *Præs.*, c. XXXVIII. — Iren., c. I; l. III, c. II.
(4) Clem. Alex., *Strom.*, c. X. — Glaire, *Introd. aux liv. du Nouv. Test.* 4e vol.
(5) Epiph., *Hær.* XXXIII.

Victor, connaissait nos quatre Évangiles, ainsi que le constate un court résumé de ses ouvrages conservé par Clément d'Alexandrie, où se trouvent de nombreux passages de saint Matthieu, de saint Luc et de saint Jean, avec cette formule : « L'Apôtre dit » (1). Ajoutons qu'il rapporte diverses circonstances de la vie du Sauveur tirées de l'Évangile de saint Marc.

Au commencement du second siècle parut Marcion, né à Sinope, dans le Pont, et qui, venu à Rome, y professa le gnosticisme. Prétendant que Jésus-Christ était l'Éon libérateur descendu dans la matière pour en délivrer l'âme que l'Éon Jéhovah y avait emprisonnée, il prenait en horreur ce Jéhovah et par là-même détestait l'ancien Testament, pour s'attacher au nouveau. Comme on peut s'en convaincre par les écrits de Tertullien, Marcion connaissait nos Évangiles (2); mais saint Luc lui paraissant l'évangéliste le plus opposé à la loi, il l'admit à l'exclusion des autres, parce qu'à son avis ceux-ci étaient trop entichés des doctrines judaïques, et avaient mal saisi et mal interprété la pensée de leur Maître.

Basilide, originaire d'Alexandrie et disciple de Ménandre, passait pour avoir reçu les leçons d'un certain Glaucias qu'il disait interprète de saint Pierre (3). Il se révolta contre l'Église, quelque temps après la mort des apôtres, probablement sous le règne de Trajan (4), et admit la doctrine gnostique des émanations divines. Basilide, c'est Eusèbe qui le rapporte, écrivit sur les Évangiles un ouvrage en 24 volumes, dont le 23e est cité par Clément d'Alexandrie (5). Carpocrate, que quelques Pères font vivre dans les premiers temps du christianisme, tandis que d'autres

(1) Hug. Einleitung., *Test.*

(2) Tertul. *in Marc.*, l. IV, c. II-V. — Iren., l. I, c. XXIX. — Tertul., *Præsc.*

(3) Tillem. 2e vol. des *Mémoires*. art. *Basilide*.

(4) Cyp. ep. 75. — Clem. Alex. *Strom.*, l. VII. — Theod. *Hær.*, l. I, c. II. — Tertul. *Præsc.*, c. XLVI.

(5) Clem. Alex., *Strom.*, l. III.

veulent qu'il n'ait paru que vers l'année 130, admettait une diffusion constante de la divinité, et prétendait en outre que Jésus-Christ ayant souffert en Judée, son âme seule avait été reçue dans le ciel. Cet hérétique reconnaissait l'Évangile de saint Matthieu (1), et y cherchait, ainsi qu'Épiphane son fils, la justification des pratiques coupables auxquelles il se livrait (2).

Tatien, venu au monde en 130, étudia d'abord la philosophie, puis devint à Rome le disciple de saint Justin. Après la mort de son maître, Tatien s'attacha à la secte des Encratites qui prétendaient, à la suite des gnostiques, que la matière provient d'un mauvais principe, et que partant il faut complétement divorcer avec elle. Il composa une harmonie des Évangiles, en combinant les textes de saint Matthieu, de saint Marc, de saint Luc et de saint Jean de manière à compléter le récit de chaque évangéliste par celui des trois autres (3). Cette concorde qu'il appela Διὰ Τεσσαρών (selon les quatre) s'ouvrait par le premier chapitre de saint Jean : « Au commencement était le Verbe ». Bar-Salibi, évêque jacobite, affirme que saint Ephrem commenta le *Diatesseron*. Quand Théodoret fut élevé à l'évêché de Tyr, en Palestine, l'an 423, il trouva dans son diocèse 200 exemplaires de cet ouvrage (4) ; ce qui est un nouvel argument en faveur de la grande diffusion des Évangiles dès les premiers siècles.

Enfin Bardesane, d'abord illustre prédicateur de la doctrine de Jésus-Christ, et qui, après avoir confessé hardiment la foi sous Marc-Aurèle, en 166 (5), embrassa l'erreur des Valentiniens, et devint lui-même chef d'hé-

(1) Epiph. 30, c. XIV.
(2) Iren. l. II, c. XX. — Epiph. 26, c. V.
(3) Euseb. l. III, c. XXIX. — Epiph. 46. — Theod. *Hær. fab.* l. I, c. XX.
(4) Theod. *ibid.*
(5) Euseb., l. IV, c. XXX.

résie, Bardesane se servait de l'ancien et du nouveau Testament (1).

Nous pourrions ajouter de nouveaux noms à tous ceux qui précèdent, mais à quoi bon? N'est-il pas évident, incontestable, que les hérétiques des temps apostoliques et de l'époque immédiatement subséquente eurent en main nos Évangiles? Voyons en troisième lieu si ces documents furent aussi connus des philosophes païens.

A peine le christianisme parut-il dans le monde, que le paganisme lui déclara une guerre à mort et lui opposa ces lois de proscription rapportées par Cicéron : « Separatim « nemo habessit deos, neve novos, sed ne advenas, nisi « publice adscitos, privatim colunto. — Qui novas et usu « vel ratione incognitas religiones inducunt et quibus « animi moveantur, honestiores deportantur, humiliores « capite puniuntur, tunduntur » (Cic., *de Leg.*, l. II, 8). Mais le paganisme ne combattit pas seulement notre religion par le glaive, il voulut la saper encore par la discussion, et ses philosophes l'attaquèrent avec frénésie. Le premier par la date est Celse qui vécut dans les dernières années du premier siècle, quand saint Ignace et saint Polycarpe vivaient encore.

Les ouvrages de Celse ont péri, mais Origène les reproduit en partie dans ses écrits. Celse était parfaitement au courant de ce qui concernait les chrétiens, et il le déclare ouvertement : *Omnia novi.* Sa polémique du reste établit à n'en pouvoir douter qu'il avait étudié à fond nos quatre Évangiles, car il en connaît jusqu'aux moindres détails. Ainsi il fait ostensiblement allusion à la génération éternelle de Jésus-Christ, si magnifiquement exposée par saint Jean, lorsqu'il reproche aux chrétiens de considérer Jésus comme le Verbe de Dieu : Λόγον εἶναὶ υἱὸν τοῦ Θεοῦ (2). Il

(1) Epiph. 56, c. I-II.
(2) Orig. *Cont. Cel.*, l. I, c. XXXI.

parle certainement de saint Matthieu et de saint Luc, quand il dit : « Ils ont fait preuve d'audace ceux qui ont voulu déduire la généalogie de Jésus du premier homme et des rois de Juda (1). En effet, saint Luc seul fait remonter la généalogie de Jésus-Christ jusqu'à Adam, et saint Matthieu désigne les rois de Juda comme ancêtres du Sauveur. Il discute tous les faits rapportés dans les deux premiers chapitres de saint Matthieu et de saint Luc, la naissance surnaturelle du Sauveur, l'étoile apparue aux Mages, l'arrivée de ceux-ci à Jérusalem et à Bethléem, la fuite en Égypte, le massacre des Innocents. A propos de la miraculeuse naissance de Jésus-Christ, il dit entre autres : « Dieu, pour « envoyer son Esprit, n'avait pas besoin de le faire descendre « dans le sein d'une femme (1) ». Il parle du baptême du Sauveur, de la colombe qui vint reposer sur sa tête, de la voix descendue du ciel pour le proclamer Fils de Dieu, des miracles qu'il opéra, des sept pains qui suffirent à nourrir la foule dans le désert, des perclus et des aveugles qu'il guérit, des morts qu'il ressuscita, des disciples de basse extraction qu'il se choisit et dont l'un finit par le trahir. Il rapporte en détails l'histoire de la passion et de la résurrection. Il est informé de ce qui se passe dans la dernière Cène et en particulier de la prophétie du reniement de saint Pierre. Il cite les particularités de l'agonie, notamment ces mots : Mon Père, s'il est possible que ce calice s'éloigne de moi ; la soif du Sauveur ; le fiel et le vinaigre qu'on lui présente, les insultes que lui adressent les Juifs, les ténèbres et le tremblement de terre qui signalent sa mort, les circonstances de sa résurrection, la pierre ôtée par l'ange, les apparitions de Jésus, la marque des clous dans ses mains, etc. De plus Celse rapporte une

(1) Orig., l. II, c. XXXII.
(2) Orig. *Cont. Cel.*, l. IV, c. LXXIII.

foule d'enseignements du Sauveur consignés dans les Évangiles sur le dangers des richesses : « Il est plus difficile à un riche d'entrer dans le ciel qu'à un chameau de passer par le trou d'une aiguille » ; sur la vanité de la gloire, et sur le pardon des injures : « Si l'on est frappé à une joue, il faut tendre l'autre » ; sur la confiance en Dieu : « Ne vous inquiétez pas de la nourriture plus que l'oiseau, ni du vêtement plus que le lis des champs » (1).

Enfin Celse rapporte les malédictions lancées par Jésus-Christ contre les Pharisiens, et une foule d'autres particularités tirées textuellement des Évangiles, en sorte qu'il en reproduit le contenu d'une façon complète (2). Nous avons constaté déjà qu'il parlait positivement de saint Matthieu, de saint Luc et de saint Jean. Si l'on désirait encore quelques passages visiblement extraits des quatre Évangiles, nous citerions les suivants : « S'ils vous poursuivent dans cette ville, fuyez dans une autre », sentence prise de saint Matthieu, x, 23. — Quand il prétend qu'une femme frénétique vit seule le Sauveur ressuscité, il fait allusion à ce que dit saint Marc des saintes femmes qui, venues au tombeau, s'enfuirent toutes tremblantes à l'apparition de l'Ange. (Marc xvi, 5-8.) C'est après avoir lu saint Luc qu'il affirme qu'au dire des Evangélistes les Apôtres étaient des misérables : *Exi a me quia homo peccator sum* (3). (Luc, v, 28.) Il reproduit saint Jean, qui seul a parlé du sang qui coula du côté ouvert du Sauveur, quand il soutient que le sang qui a jailli du côté de Jésus-Christ ne pouvait être le sang d'un Dieu. C'est aussi à saint Jean qu'il emprunte ce trait, que les Juifs, assemblés dans le Temple, demandèrent à Jésus-Christ un signe établissant qu'il était Fils de Dieu. Olshausen cite encore diffé-

(1) Pour toutes ces citations, voir Origène, l. I, II, VI.
(2) Wallon, *Croyance due à l'Évangile*, page 67 et suivantes.
(3) Glaire, *Introd.*, tome IV, page 266.

rentes choses que Celse ne put trouver que dans le quatrième Évangile. D'ailleurs, en relatant les diverses circonstances de la vie de Jésus-Christ, Celse déclare les connaître par les écrits mêmes des chrétiens (ἐκ τῶν ὑμετερῶν συγγραμματῶν); or ces écrits il les attribue aux disciples de Jésus et les désigne sous le nom d'Évangiles.

Qui ignore que Porphyre et Julien l'Apostat parlèrent souvent des Évangiles? Il n'est personne qui ne connaisse ce mot de Julien : « Paul, Matthieu, Luc et Marc n'ont jamais osé affirmer que Jésus-Christ fût Dieu; seul ce bon Jean a eu cette audace ».

Nous pourrions apporter encore en faveur de la diffusion des Évangiles le témoignage des Juifs. En effet, au commencement du second siècle, nous avons rencontré Tryphon, le juif le plus célèbre de cette époque, disputant sur le christianisme avec saint Justin. Or Tryphon avait pris connaissance des Évangiles, car il dit à son antagoniste : « Vos préceptes contenus dans ce qu'on appelle l'Évangile sont, à mon sens, si grands et si admirables que je doute que quelqu'un puisse les observer » (1). Mais nous estimons avoir apporté assez de preuves en faveur de la démonstration de notre thèse, sans avoir à recourir à celle-là.

Il est donc certain, incontestable, que non seulement les écrivains ecclésiastiques élevés à l'école des disciples de Jésus-Christ, que non seulement les hérétiques des temps apostoliques et de l'époque immédiatement subséquente, mais que même les philosophes païens des premiers siècles tinrent en main et étudièrent nos Évangiles. Et partant notre proposition demeure irrésistiblement établie : Il y eut, dès l'origine du christianisme, une prompte et rapide diffusion des Évangiles dans le monde. On en parlait dès

(1) Orig. *Cont. Cel.*, l. II, 13, 27, 74.

le Ier siècle à Rome, à Alexandrie, à Antioche, en Palestine, en Grèce, en un mot en Orient et en Occident, et catholiques, hérétiques, païens, tous s'en occupaient.

A ceux que notre démonstration pourrait par trop étonner, nous croyons devoir citer cette page du savant abbé Freppel : « Lorsqu'on étudie l'éloquence chrétienne au second et au troisième siècles, on est frappé de la rapidité avec laquelle les ouvrages se répandaient d'un point de l'Église à l'autre. Comme il fallait copier les manuscrits syllabe par syllabe, le nombre des exemplaires était réduit. Et pourtant malgré l'insuffisance des moyens de transport ou de communication, nous remarquons une célérité vraiment surprenante dans la transmission des œuvres littéraires. Tertullien, écrivant en Afrique contre les Valentiniens, a sous la main les traités de saint Justin, de Miltiade, de saint Jérôme, composés quelques années auparavant à Rome, à Athènes et dans les Gaules. Il y a surtout lieu de s'en étonner pour l'ouvrage de saint Irénée, lequel venait à peine de paraître. Quant à l'évêque de Lyon, il imite visiblement en maint endroit les livres que Théophile d'Antioche adressait à Autolycus peu de temps avant. Si, comme le pensait Semler, la grande ressemblance de certains passages de Clément d'Alexandrie avec des textes parallèles de saint Irénée oblige de conclure à un emprunt de part et d'autre, le fait devient frappant.

Minutius Félix se sert des écrits de Tertullien immédiatement après leur apparition. Saint Cyprien reproduit des passages entiers de Minutius Félix. *Il y avait donc une diffusion rapide et un échange continuel d'idées au second siècle et au commencement du troisième.* Le mouvement théologique était puissant à cette époque, et les *parties les plus éloignées de l'Église entretenaient l'une avec l'autre des rapports suivis.* Faits et doctrines, rien ne se produisait sur un point quelconque sans trouver du retentissement et

attirer l'attention universelle. Et l'on voudrait qu'au milieu de ce commerce religieux et littéraire jusque-là sans exemple dans l'histoire; qu'à une époque où le moindre opuscule composé en Orient était recueilli et discuté en Occident, et réciproquement; l'on voudrait que dans un siècle où les Églises particulières correspondaient entre elles avec tant d'activité, quatre Évangiles soi-disant canoniques eussent pu surgir tout-à-coup, dans quelque coin du globe, et s'introduire partout, sans que personne en discutât l'origine ou se récriât contre une telle innovation ! Ce qu'on peut dire là-dessus de moins sévère, c'est que les auteurs d'une pareille hypothèse n'ont aucune idée exacte de la vie intérieure de l'Église, ni de la littérature chrétienne dans les trois premiers siècles (1). »

L'abbé VILMAIN.

(1) *S. Cyprien et l'Église d'Afrique au IIIe siècle*, par l'abbé Freppel, pag. 60-61.

DE LA GRACE ACTUELLE.

Nous venons de recevoir la cinquième série des Thèses du R. P. Schrader. Elles ont pour objet Dieu et la Très-sainte Trinité. Comme dans celles qui les précèdent, on y voit l'esquisse vigoureuse et scientifique d'un enseignement magistral et profond. A la suite se trouve un *commentaire sur la grâce actuelle* : *de Gratia actuali commentarius*. C'est à cette dernière partie que nous allons nous arrêter. La grâce ! c'est une question si capitale et si intéressante ! Dans cet immense sujet, dont l'étude occupe de plus en plus les esprits, le savant professeur de Vienne ne traite qu'une seule question. Qu'on nous permette de le suivre dans les développements qu'il donne à sa pensée. Ce sera le meilleur éloge que nous puissions faire de son lumineux travail.

I.

Après avoir rappelé d'un mot que l'autorité de saint Augustin dans les matières de la grâce est très-considérable, parce que, comme le dit M. l'abbé Dion dans le traité qu'il vient de nous donner, le pape Adrien, le pape saint Célestin et le pape Boniface l'ont toujours placé au premier rang de ceux qui ont bien écrit sur le grand don du ciel (*tract. de Grat.*, p. 272); le P. Schrader fouille les écrits du saint évêque d'Hippone pour y trouver son enseignement sur la grâce actuelle, et il arrive à cette conclusion : *Ergo gratia actualis ad intellectum juxta atque ad voluntatem refertur, et tota consistit in utrisque animi actibus* (p. 3). Elle affecte l'esprit, elle affecte la volonté, elle est selon la belle définition du docteur et du miracle de la grâce : *Inspiratio dilectionis ut cognita sancto amore faciamus*. On peut la comparer à ce rayon

chaud et lumineux qui tombe dans le calice d'une fleur en un beau jour de printemps. Ce rayon se décompose : avec la pourpre et l'or, il renferme bien des nuances et des principes nombreux d'une étonnante fécondité. Le théologien décompose cette grâce actuelle : *Tria actualis gratiæ notio includit et suo ambitu comprehendit : lumen cœlitus immissum quo mens illustretur, eique bonum supernaturale ad agendum aperiatur proponaturque : piam voluntatis motionem, qua ipsa voluntas ad bonum supernaturale prosequendum alliciatur et inclinetur : denique vires supernaturalis auxilii eidem voluntati adjectas, quarum ope objectum animo bonum implere opere possit, et reipsa, si velit, compleat et exsecutioni demandet* (p. 4)

Rien ne se trouve plus souvent dépeint dans le langage poétique et varié de nos saintes Écritures que la grâce actuelle. C'est d'elle qu'il est question comme mobile de l'intelligence. Qu'est l'*esprit de sagesse* et *de révélation qui fait connaître le Sauveur*, qu'est cette *docilité à Dieu* qui *conduit à Jésus-Christ*, qu'est cette *illumination* que réclame à grands cris le prophète afin de ne se point endormir dans les ténèbres de la mort, sinon le principe premier et lumineux, qui se lève comme l'aurore sur les cimes du monde surnaturel et éclaire l'intelligence de sa lueur? Comme mobile de la volonté, comme affection, n'est-ce pas elle que nous indiquent les textes aussi nombreux que connus, où il est question des *bénédictions* du Seigneur qui *préviennent* l'âme ; de la *dilatation du cœur* qui *fait courir dans la voie des commandements* ; de la *suavité* que le ciel fait tomber *sur la terre* qui produit par suite *son fruit*, des *caresses* que Dieu fait à l'âme qu'il tient *sur ses genoux* comme la plus aimante des nourrices? On peut l'affirmer sans crainte d'excéder en quoi que ce soit: la sainte Écriture considérée théologiquement est une publication perpétuelle, et riche autant que variée, de la grâce actuelle, c'est-à-dire de la bonté divine qui ne cesse de couler du Soleil de justice sur toutes les âmes qui vivent et sont régies par le suprême amour.

C'est ainsi que les conciles ont lu les saintes Lettres. L'un des plus anciens nous parle de « *illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati* », et

le dernier en date et l'un des plus importants en doctrine, celui de Trente, parle de la grâce actuelle et l'appelle : *Prævenientem Spiritus Sancti inspirationem atque ejus adjutorium.* Ces formules théologiques ne sont que les gracieuses images de l'Écriture traduites en langage scientifique. *Quid vero*, dit avec raison le P. Schrader, *illuminatio et inspiratio aliud quam intellectus voluntatisque motionem actionemve designant* ? (p. 6.) S'unissant aux formules doctrinales, les formules sacrées de la sainte psalmodie ne prêchent-elles pas dans un autre genre de langage, la même grâce actuelle ? Ouvrez tous les livres liturgiques de la sainte Église, que disent-ils ? que demandent-ils ? la lumière et l'amour. *Nihil in iis, dum gratia a Deo petitur... nisi ut mentes nostras suo lumine illustret, nostrasque voluntates sanctis permoveat affectibus* (p. 7).

Réunissant toutes ces données, la raison arrive à cette idée de la grâce actuelle : « *Donum supernaturale nobis intrinsecum, non permanens, sed fluens, quo movemur et juvamur ad elicienda opera salutaria.* » Juste pensée et belle image. *Non permanens, sed fluens* ! La grâce qui reste, c'est la grâce habituelle, c'est elle qui donne l'*esse* et le *posse* divin par le mécanisme admirable qu'elle établit dans l'âme, par les vertus, les dons et les puissances. Mais avec la grâce qui donne l'état, il faut celle qui donne l'acte. Par l'une, l'âme est comme un orgue admirablement construit ; par l'autre, *fluens*, souffle moteur, elle produit un concert divin avec le concours de la volonté. Par l'une l'âme est organisée avec la perfection de l'œil ; par l'autre, lumière douce et pure qui l'affecte, elle voit et accomplit son acte. Par l'une elle est unie à la vigne et devient pampre ; par l'autre elle reçoit à chaque instant la sève qui ne cesse de lui envoyer à chaque moment ses flots qui se transforment en fleurs et en fruits. Aussi la végétation de la vigne est un des plus beaux exemples que l'on puisse trouver des deux grâces, *permanens* et *fluens*. Le saint concile de Trente l'emploie pour exprimer la grâce actuelle : *Cum Christus Jesus, tanquam vitis in palmites, in ipsos justificatos jugiter virtutem influat, quæ virtus bona eorum opera semper antecedit, et comitatur et subsequitur.* (Sess. VI, cap. XVI.) La sève dans la vigne est comme la grâce actuelle qui donne à chaque

heure le mouvement et l'acte. La grâce habituelle est représentée par l'union du pampre et de la souche. Le péché mortel est le coup qui les sépare, sans parler de ce qui fait languir et de ce qui flétrit.

De même qu'en chaque être la sève se proportionne à la nature, de même « *gratia se accommodat naturæ* », ainsi que dit l'axiôme de l'école. Toutes les attentions, toutes les tendresses, toutes les industries, tous les charmes, toutes les habiletés que l'on peut imaginer dans un cœur aimant qui veut se faire aimer, la grâce les emploie afin d'attirer le cœur de l'homme, que Dieu chérit avec une ardeur infinie. *Parum est voluntate, etiam voluptate traheris,* dit saint Augustin... *Est quædam voluptas cordis... Porro si poetæ dicere licuit :* Trahit sua quemque voluptas, *quanto fortius nos dicere debemus trahi hominem ad Christum qui delectatur veritate, delectatur beatitudine, delectatur justitia... An vero habent corporis sensus voluptates suas et animus deseritur a voluptatibus suis ?... Nuces puero demonstrantur et trahitur, et quod currit trahitur, amando trahitur, sine læsione corporis trahitur, cordis vinculo trahitur.*

Telle est l'idée que les sources doctrinales fournissent de la grâce actuelle. En terminant ce chapitre, le P. Schrader combat en peu de mots les définitions défectueuses qui en ont été données. Ni la philosophie, ni la théologie ne souffrent que l'on confonde cette grâce, cette lumière, cette inspiration avec la *toute-puissance de Dieu,* définition condamnée et qui, en niant la liberté humaine, couvre les erreurs les plus dangereuses. La définition de Jansénius est tout aussi fausse et tout aussi nuisible : *Solam caritatis inspirationem, qua fit ut Deum vere, sincere et ut oportet diligamus...* Ainsi est supprimé le dogme de la grâce suffisante, ainsi perdent leur valeur toutes les vertus autres que la charité, et tous ces actes dont le saint Concile de Trente affirme pourtant qu'ils disposent à la justification.

Berti, lib. IV, c. VII, a placé l'essence de cette grâce dans la charité seule. Mais que d'autres motifs qui ont la vertu de mouvoir l'âme, et qui néanmoins ne sont pas la charité : l'espoir de la récompense, *propter retributionem,* la crainte, et les actes que le saint Concile de Trente énumère quand il détaille les mouvements de l'âme de l'adulte passant de l'état de péché à l'état de justice !

Alvarès et Lémos ne la font pas consister dans les actes indiqués plus haut, mais dans une qualité créée, fluide et morte, *in qualitate creata, fluente et mortua.* Cette qualité est double. *Primo-præveniens*, elle est la cause des saintes pensées et des pieuses affection. A ce point de vue elle est grâce *suffisante. Secundo-præveniens,* elle prédétermine physiquement la volonté à l'acte. Ainsi envisagée, elle est *efficace*. En ce système se trouve, dit le P. Schrader, une incroyable obscurité : *Notionum incredibilem obscuritatem* : et une nouveauté déplaisante ; *Inauditæ vocum novitates* (p. 11). Et puis, à ce sentiment comme à celui qui précède, comme à tous ceux qui mettent l'essence de la grâce dans une *qualité*, ne peut-on pas objecter que nulle qualité ou puissance ne passe en *acte* qu'en vertu d'une *motion* ? Il faut que de Jésus-Christ qui est le chef, descende dans chacun de ces membres, qui lui sont attachés par la grâce habituelle et les qualités ou puissances qui l'accompagnent, les sentiment spirituel dont parle saint Thomas : *Sensus spiritualis qui consistit in cognitione veritatis et motus spiritualis qui est per gratiæ influxum* (III, q. LXIX, a. 5). Ce même saint Docteur ajoute ailleurs ces remarquables paroles qui contredisent absolument l'enseignement d'Alvarès : *Gratiam pro Dei auxilio sumptam non esse qualitatem aio, sed motum quemdam animæ, quo anima movetur a Deo, ad aliquid cognoscendum, vel volendum, vel agendum.* (1-2, q. CX, a. 2.)

Ainsi se termine le chapitre premier de la dissertation du P. Schrader.

II.

Le second est intitulé : *de Indole ac natura speciatim gratiæ excitantis.* Il fallait, en effet, scruter plus à fond cette belle idée que la théologie vient de nous donner de la grâce actuelle, et que jusqu'à ce moment nous avons considérée d'une manière rapide, sommaire, et pour ainsi dire polémique et extérieure.

Son premier caractère est d'être nécessaire. Sans elle on ne peut faire, on ne peut commencer, on ne peut même penser, une œuvre

salutaire. Qu'entend-on par actes *salutaires*? M. Dion, dans son *Traité de la grâce*, le dit en ces termes : *Quibus scilicet homo ad beatitudinem supernaturalem vel ducitur, vel disponitur, qui connectuntur cum gratia sanctificante inducenda, conservanda aut perficienda.* (p. 153.) La proposition formulée plus haut est un dogme défini contre les pélagiens et contre les semi-pélagiens. Plus adouci, le sentiment de ces derniers donnait quelque part aux forces naturelles de l'homme qui pouvaient commencer en quelque manière, se disposer positivement au bien surnaturel et salutaire.

Jusqu'où s'étend cette nécessité? Faut-il que cette grâce renferme à la fois les saintes pensées de l'intelligence et les pieuses affections du cœur et de la volonté : *Una cum piis cogitationibus sanctas quoque voluntatis affectiones suo ambitu contineat*? (p. 13.) Suarez affirme que c'est le sentiment commun des théologiens (*de Auxiliis* l. III, c. VII, n. 5.) Il serait difficile qu'il en fût autrement. Borner cette grâce à l'action sur la *volonté* seule, ou uniquement aux *affections*, serait impossible : l'acte humain que dans le plan divin la grâce, sève divine, doit faire produire à l'homme, l'acte humain suppose la *volonté*, mais la volonté requiert absolument une *pensée* : *Voluntas est inclinatio in bonum per intellectum apprehensum*; — *Nihil volitum quin præcognitum*. Après les définitions de l'Église sur la matière, un tel sentiment serait hérétique.

Mais ne pourrait-on pas du moins la borner à l'action sur l'*intelligence*? aux saintes pensées? Une distinction est ici nécessaire. Si par là on veut dire que la grâce actuelle consisterait dans des *pensées* seulement, se bornant seulement à l'intelligence, de telle sorte que *rien n'en découlerait sur la volonté*, cette manière de voir serait tout à fait erronée et serait du pélagianisme, selon la judicieuse remarque du P. Pétau, citée par le P. Schrader : *A semipelagianismo dogmata illorum non distare, qui excitantem gratiam ita sola mentis illuminatione definiunt, ut negent ex ea aliquid in voluntatem redundare.* (Petav. *de Dogm. pelag. et sem.*, c. x, n. 12. — Schrader, p. 13.) Que si on fait consister cette grâce en des pensées seules, mais qui ont *quelque influence* sur la volonté, à raison de cette *influence* qu'il main-

tient, ce sentiment se sépare du précédent. Néanmoins, il n'est pas communément admis; il ne s'accorde pas avec la teneur pure et simple des textes scripturaires, qui attribuent aussi bien à la grâce le *velle* que le *cogitare*. La suite expliquera ceci. Il n'est pas exact de dire, comme le remarque fort bien le P. Schrader, que Vasquez (in 1-2, disp. 185, cap. VI) n'a vu dans la grâce actuelle qu'une *lumière* : *Siquidem ab luce et mentis illustratione redundare aliquid in voluntatem asserat.* »

La conclusion à tirer, c'est donc que la grâce actuelle excitante comprend également et tout à la fois les lumières qui éclairent l'intelligence, et les inspirations qui affectent la volonté. Nous savons que ce qui frappe immédiatement l'esprit frappe médiatement le cœur, mais dans l'ordre surnaturel trois difficultés se présentent : celle de connaître le bien, celle de le vouloir et de le faire, et celle de le vouloir et de le faire constamment. La véritable, la divine théologie est celle qui à ces trois points de vue réclame pour l'homme un triple secours. Oui, la volonté ne fût-elle pas affaiblie, il lui faudrait encore une assistance directe spéciale. Ce n'est pas le tout que saint Paul prêche, que la lumière arrive à flots : il faut de plus que le Seigneur *ouvre le cœur* pour que la volonté s'applique à ce qui est dit (*Act.* XVI, 14), car ainsi que l'enseigne le même apôtre, c'est Dieu qui opère en nous *le vouloir et le parfaire, velle et perficere* (Phil. II, 13). Comme il n'y a aucune proportion naturelle entre la volonté et le bien surnaturel, pas plus qu'il n'en existe entre l'intelligence et le vrai surnaturel, il convient, il faut que la sagesse et la providence divine vienne au secours de l'une aussi bien qu'au secours de l'autre pour l'élever, et lui faire produire les actes salutaires. Cela est d'autant plus nécessaire à la volonté, qu'elle a été blessée et affaiblie par le péché d'origine, et comme le dit si bien saint Augustin : *Cum id quod agendum et quo enitendum est, cœperit non latere, nisi etiam delectet et ametur, non agitur, non suscipitur, non bene vivitur.*

Il faut regarder presque comme un dogme, dit le P. Schrader, que la grâce actuelle excitante touche à l'intelligence et à la volonté également et à la fois.

III.

Le chapitre troisième porte ce titre : *de Natura ac indole gratiæ adjuvantis*. C'est, on le voit, un autre aspect de la grâce actuelle. Jusqu'ici c'était la grâce prévenante, c'était le *Sto ad ostium et pulso*. C'est maintenant la grâce aidante, c'est le *Cœnabo cum eo* ; c'est Dieu et l'homme agissant, c'est l'arbre et la sève produisant le fruit de vie. *Nisi Deus adjuvet, opera nostra impleri a nobis non possunt* ; cette parole de saint Augustin renferme toute la doctrine sur ce point. La grâce excitante élevait les puissances de l'âme et lui donnait les forces convenables pour agir surnaturellement : la grâce adjuvante coopère et agit avec le libre arbitre déjà préparé pour agir surnaturellement.

Une question se présente qui a divisé les écoles et partagé les théologiens : cette grâce *qui aide* est-elle la même *quoad entitatem et* οὐσιαν que la grâce *qui excite?* Suarez (*de Auxil.* l. III, cap. XIII, n. 4) les distingue. Mais, dit avec raison le P. Schrader, on répond aux arguments du *Doctor eximius*, en remarquant que *logiquement*, quant à *l'office* et à *l'effet*, ces deux grâces offrent à l'esprit quelque différence, et que la grâce *adjuvans* est contenue *virtuellement* dans la grâce *excitans ;* poussant à agir, elle aide, elle suit l'âme quand elle agit. Elle est la semence qui accompagne le fruit jusqu'à sa maturité. C'est la doctrine juste et claire de l'Ange de l'école (1-29, q. CI, art. 2, ad. 4). Quelques auteurs avaient voulu adoucir l'enseignement de Suarez ; mais le P. Schrader dit que c'est bien le sentiment de ce grand scolastique que, entre les deux grâces, il y a une différence *entitative* : *Extra controversiam positum esse videtur* (p. 27).

Mais les théologiens les plus éminents suivent la doctrine de S. Thomas et disent que la même grâce qui d'abord, sans nous, éclairait l'esprit, attirait la volonté et lui donnait les forces nécessaires pour agir surnaturellement, cette même grâce, quand nous y consentons, agit avec nous par une influence nouvelle et d'une autre façon : c'est le *Laboravi* de saint Paul : *Non ego autem, sed gratia Dei mecum* (I Cor. XV, 10) ; c'est l'*Agentibus adjutor est* de saint Augustin, car, comme le remarque le même, on n'*aide* que celui qui de son côté fait quelque effort.

IV.

Il faut voir maintenant l'influence de cette grâce sur les bonnes actions. C'est le but du chapitre quatrième.

La grâce actuelle influe d'abord, *consulendo, delectando*, en se prêtant avec une merveilleuse suavité à toutes les dispositions de la nature. Cette influence qui se fait par voie d'illumination et d'inspiration, est assurément une influence *morale : moraliter influere* (p. 33). C'est cette influence par voie de suavité et de délectation que saint Augustin inculque en tant de façons spirituelles et touchantes à chaque page pour ainsi dire de ces précieux écrits : *Quem moralem influxum mirum est dicere, quantopere Augustinus inculcet.* La grâce actuelle fait plus. Non-seulement elle découvre ce qui était caché, non-seulement elle rend suave ce qui ne plaisait pas; mais encore elle donne des forces, elle agit physiquement et réellement. *Neque enim video quo negari pacto queat, illud in actum physicum influere, quod vires suppeditat, sine quibus ejusmodi actus fieri nullatenus posset* (p. 34). Pour employer la comparaison du R. P., Pierre ne soulève pas un fardeau par les bras de Paul, s'il se borne à l'exciter et à le diriger, sans lui prêter un concours physique, sans joindre ses forces aux siennes. Suarez déclare qu'il n'est pas permis de mettre en doute l'existence du concours physique de la grâce actuelle à nos actes surnaturellement bons. Elle a trouvé l'homme étendu à terre et blessé ; elle l'a éclairé par de bonnes paroles, l'a encouragé, l'a excité, lui a fait prendre une liqueur fortifiante, a rétabli tous ses membres. Cela fait, elle le conduit par le bras: ils marchent ensemble sans se quitter : *Non ego, sed gratia Dei mecum.*

La nature et la grâce agissent donc ensemble et en même temps ; elles sont causes partielles : de leur action combinée résulte une seule et même action : *Una et eadem actio, quæ prout est a gratia dicitur operatio et causalitas gratiæ, et prout est a voluntate, dicitur operatio et causalitas voluntatis* (p. 36). Sans grâce il n'y aurait pas d'acte surnaturellement bon ; sans volonté il n'y aurait pas d'acte venant de

influx vital de la volonté, et sans l'influx de la liberté il n'y aurait pas d'acte délibéré. *Hinc... actus meritorios formaliter spectatos ex integro gratiæ ac libero arbitrio vindicari debere, causaliter vero consideratos merito posse ex toto ipsi gratiæ attribui* (p. 37). — *Actus boni Deo debentur quidem toti sed non totaliter; sunt enim Dei dona et merita nostra* (p. 47).

C'est là une échappée de vue sur l'admirable psychologie de cette créature nouvelle qui s'appelle le *chrétien*, créature composée d'un double élément de nature et de grâce soit dans l'intelligence, soit dans la volonté, soit dans les forces, soit dans les actes. C'est là l'explication et la conciliation des textes dans lesquels l'Écriture paraît dire, d'un côté que c'est l'homme, d'un autre côté que c'est Dieu qui commence : *Ut autem tollatur discrepantia*, dit M. Dion dans son traité de la grâce encore trop peu connu, *sufficit animadvertere quod actio Dei actionem creaturæ non excludit, nec dari inter utramque distinctio temporis, sed tantum ordo causalitatis et dependentiæ : unde in eodem instanti verum est dicere quod convertimur a Deo et quod convertimur ad Deum* (p. 133). L'âme dit avec vérité : *Inclina cor meum* et *Inclinavi cor meum*.

C'est là aussi l'explication de quelques passages des théologiens sur la nature de la grâce actuelle, passages que le P. Schrader n'a pas examinés dans son travail. La grâce a pour but de faire produire des *fruits* à l'homme, c'est-à-dire, de lui faire faire des actions *méritoires*, à la fois surnaturelles et *humaines*. Tout acte humain est *délibéré*, c'est-à-dire posé avec connaissance, attention et liberté. Ici, l'âme ne produit que ce qui est *délibéré*. La grâce actuelle n'est pas une *action délibérée*. L'action délibérée en est le fruit ; elle est faite par le libre arbitre avec le concours de la grâce. De plus, on peut résister à cette grâce, et il répugne de résister à une action délibérée que l'on pose soi-même. Elle n'est pas une action *improduite* et *indéliberée*. Ces mots, s'ils conviennent au premier idéal de cette grâce, ne conviennent pas au second. L'action qu'elle fait produire est humaine, c'est-à-dire délibérée; elle ne se produit que par voie de délibération, sans quoi elle serait quelque chose de passif. Elle n'est pas une acte indélibéré

et produit par l'âme. Elle est indélibérée d'abord, quand elle existe, mais ensuite, avec la volonté qui l'accueille, elle concourt à l'acte qui est produit par l'âme et qui n'en est produit qu'avec délibération.

Pour plus de clarté, il faut se rappeler que, dans la simplicité de la grâce actuelle, les théologiens distinguent comme plusieurs temps et actes. L'idée et l'envie de jeûner vous vient du ciel. Vous délibérez, vous acquiescez à cette idée qui vous plaît, et vous décidez que vous jeûnerez et, enfin, vous jeûnez. Voilà l'idée devenue réalité, la semence devenue fruit. Le premier acte est indélibéré et non produit ; le second est délibéré sous l'influence de la grâce, et le troisième est aussi délibéré et pratiqué sous la même influence. C'est ainsi, selon S. Augustin, que la miséricorde prévient, entoure, suit et accompagne l'âme en chaque action.

Concluons donc avec un auteur récent : *Dicendum ergo videtur, et sit hæc conclusio nostra : gratia actualis ex parte Dei, est motus quo Deus animam hominis illustrat, movet et adjuvat ut operetur, et ex parte hominis, motio divina, quæ in ipso prius indeliberata est, sed consentiente anima, in actionem vadit deliberatam...* GRATIA DEI MECUM.

On jouit, en lisant ainsi les belles questions de l'activité divine et de l'activité humaine agissant de concert, traitées par un maître et avec une compréhension vraiment théologique. Oh ! que le chrétien est grand ! Avec quel respect Dieu le traite en s'associant ainsi à lui, pour faire ce beau travail qu'on appelle la sainteté ! Qu'une belle action est brillante, parfumée et suave ! que le bien est précieux ! Voilà les fruits de vie dont parle l'Écriture. Que nous applaudissons de grand cœur aux études sur la grâce ! Que de l'école ces questions vivantes aillent dans la chaire et tombent sur le peuple chrétien. Nous espérons que le P. Schrader continuera ses travaux sur ce sujet vivant, intéressant et fécond et qu'il nous procurera souvent des jouissances comme celles que nous avons goûtée et dont nous le remercions bien vivement.

N.-C. Le Roy.

LITURGIE.

Examen d'un livre intitulé : ***Introduction aux cérémonies Romaines***, ou ***Notions sur le matériel, le personnel et les actions liturgiques, le chant, la musique et la sonnerie***, par A. Bourbon, chanoine et maître des cérémonies de la cathédrale de Luçon.

—

Huitième article.

—

§ 10. — *Examen du troisième chapitre* (part. I, tit. I, ch. III) *intitulé:* Du Tabernacle.

Dans le troisième chapitre du titre premier de la première partie, l'auteur expose tout ce qui a rapport au tabernacle du Très-Saint-Sacrement. Les questions qu'il envisage sont relatives à la matière du tabernacle, à la garniture de la partie intérieure, à la clef, aux objets qui ne peuvent y être renfermés, au corporal qui doit être mis sous le ciboire, et au conopée. Nous allons dire un mot de chacun de ces points, traitant en détail ceux qui n'auraient pas encore été examinés dans notre Revue, et renvoyant pour les autres à des articles déjà publiés.

I. *Matière du tabernacle.*

« Le tabernacle, dit notre auteur, doit être en bois doré à l'extérieur, ou au moins très-convenablement peint; ou en quelque autre matière solide plus précieuse, par exemple, en bronze doré ou en marbre. Mais si le tabernacle est en marbre, ou en autre matière qui entretienne l'humidité, il est fort à propos, et quelquefois nécessaire, pour la conservation des saintes Hosties, qu'il y ait au dedans un autre tabernacle en bois. »

Suivant l'ancien usage on conservait le Saint-Sacrement dans des colombes d'or ou d'argent que l'on suspendait au-dessus de l'autel; on le conserva aussi dans des ouvertures pratiquées dans le mur de l'église, au témoignage de Macri. Aujourd'hui, le tabernacle se trouve sur l'autel, et d'après un décret de la S. C. des Évêques, cité et commenté par Cavalieri (t. IV, p. 92), il doit être dans les conditions indiquées par notre auteur. « Tabernaculum regulariter debet esse ligneum, extra deauratum : » (Dec. die 26 oct. 1575). Ce mot *regulariter* suffit pour justifier ce qu'ajoute l'auteur, savoir que le tabernacle peut être d'une matière plus précieuse que le bois, si cette matière est solide, comme le bronze ou le marbre. Seulement, s'il est en marbre, il est convenable de mettre du bois à l'intérieur, pour préserver les saintes Hosties de l'humidité, comme l'observe Gavantus (*de Mensuris propriis sacræ supell.*) : « Intrinsecus tabulis populeis circumamictum, quibus ab humiditate SS. Eucharistia defendatur ».

II. *Garniture de la partie intérieure du tabernacle.*

D'après le décret de la Congrégation des Évêques cité ci-dessus, le tabernacle doit être garni à l'intérieur d'une étoffe de soie : « Intus vero aliquo panno serico decenter contextum ». Comme la couleur blanche est celle qui convient au Saint-Sacrement, tous les auteurs enseignent que cette garniture doit être en soie blanche. « Dans plusieurs églises, ajoute l'auteur, l'intérieur du tabernacle est aussi orné d'un rideau ou d'une tenture en soie blanche bordée et frangée d'or, que l'on suspend à l'entrée, de façon que, lorsqu'on ouvrira la porte, l'œil ne puisse pas encore apercevoir le ciboire. » Ces recommandations sont faites par plusieurs auteurs, et l'on ne saurait entourer de trop de splendeur le divin Maître dans la sainte Eucharistie.

III. *Clef du tabernacle.*

Nous avons cité (t. I, p. 109) la rubrique du Rituel d'après laquelle le tabernacle doit être fermé à clef. Mais cette clef, comme tout le monde le comprendra, ne doit point être traitée comme une clef ordinaire.

Suivant l'usage général, dont plusieurs auteurs font mention, cette clef est ornée d'un ruban, d'un ou plusieurs glands d'or ou de d'argent suspendus à un fil d'or, d'argent ou de soie. Plusieurs auteurs mêmes expriment le désir que la clef du tabernacle soit dorée ou argentée. « Bene clave sit munitum, dit Gavantus (*ibid.*), quæ etiam auro liniri « deberet. » Barruffaldi va plus loin, et souhaiterait qu'elle fût en argent : « Et ista clavis argentea vel deaurata ».

La clef du tabernacle ne doit point être confiée à des personnes laïques. Huit décrets de la S. C. des Rites, qu'il serait trop long de citer ici, défendent de jamais confier à des personnes laïques la clef du petit tabernacle qui renferme la sainte réserve le Jeudi saint ; ces décisions se trouvent dans la collection générale, aux n°s 420, 987, 1048, 1412, 4007, 4069, 4179 et 2434. Il faut, au contraire, d'après plusieurs de ces décrets, la remettre entre les mains du prêtre qui doit célébrer le lendemain la messe des présanctifiés. « Cette décision a été donnée, dit Mgr de Conny (*Cérém.*, 3e éd., p. 294, note 1), par suite de la règle selon laquelle la sainte Eucharistie doit toujours être sous la garde et la responsabilité d'un prêtre qui retienne la clef, et d'aucun autre. » Cette règle est exprimée dans le *Cérémonial des évêques* (l. I, c. VI, n. 1 et 2) : « Officium sacristæ in singulis ecclesiis cathedrali- « bus et collegiatis pernecessarium est... Assumendus est... qui in « sacerdotali ordine sit constitutus... In primis curabit, ut ea quæ ad « sacrosanctæ Eucharistiæ cultum et honorem spectant, nitide conser- « ventur, locusque, seu tabernaculum ubi custoditur, diligentissime et « fidis clavibus obseretur ». On retrouve les mêmes prescriptions dans plusieurs décrets de la Congrégation du Concile et de celle des Évêques et Réguliers. « On exige à Rome, dit Mgr de Montréal dans son com- « mentaire sur cette rubrique du *Cérémonial des évêques*, que la clef « du tabernacle soit gardée par un prêtre, et, lorsque l'on donne la « permission de conserver le Saint-Sacrement dans les églises et ora- « toires qui, de droit commun, n'ont pas ce privilége, on ne manque « pas d'insérer dans l'indult cette clause, que le prêtre chargé de la « desserte de cette église devra garder lui-même la clef du tabernacle. « Cette sage précaution prouve que l'on veille à ce que cette prescrip- « tion de notre Cérémonial soit strictement observée. »

Quoique la clef du tabernacle ne puisse être confiée qu'à un prêtre, on peut cependant, comme l'observe l'auteur, la faire porter à l'autel par un clerc. Mais elle doit rester en lieu sûr. « Non debet, dit Barruffaldi, altari seu alio communi loco, sed penes parochum vel capellanum custodiri. » Il ne faut pas, par conséquent, comme l'observe notre auteur, laisser la clef à la serrure du tabernacle ni sur l'autel, à moins qu'on ne continue à célébrer des messes sans intervalle, ou à peu près.

IV. *Objets qui ne peuvent être renfermés dans le tabernacle.*

On ne peut mettre dans le tabernacle rien autre chose que le Saint-Sacrement. Ce point a été exposé t. I, p. 110. Sous le saint ciboire, on doit mettre un corporal bénit. Il résulte, en effet, de tout l'ensemble des règles liturgiques y relatives, que jamais un vase qui renferme le Saint-Sacrement ou qui n'a pas été purifié, ne doit reposer ailleurs que sur un corporal bénit.

V. *Du Conopée.*

Nous avons rapporté (t. I, p. 111) les textes qui prescrivent l'usage du conopée. Vu l'estime que nous avons pour l'ouvrage de M. l'abbé Bourbon, et dont nous donnons une preuve non équivoque dans le commentaire que nous en avons entrepris, nous ne pouvons nous empêcher de regretter le tempérament qu'il paraît admettre sur l'usage du conopée. « On peut, dit-il, ne pas couvrir les tabernacles très-richement décorés, et l'usage de Rome admet cette pratique. » La rubrique du Rituel et le décret du 21 juillet 1856 sont trop formels pour qu'il nous soit possible de partager cette opinion. Nous devons ici prier instamment nos lecteurs de revenir sur les documents que nous avons cités sur ce point. Car cette règle est une de celles dont l'observation se fait le plus désirer dans nos églises, comme peut le constater facilement un prêtre qui a l'occasion de passer dans un certain nombre de diocèses différents. Nous croirons, disions-nous en parlant du devant d'autel, avoir fait une bonne action si, par les quelques mots tracés par notre plume sur cet

objet, nous avons contribué à en conserver l'usage dans quelques églises ; nous pensons en faire une meilleure encore si, par ces lignes, nous pouvons contribuer à décorer le tabernacle du Très-Saint-Sacrement de son vêtement liturgique.

Comme nous l'avons dit au même lieu, rien n'est prescrit sur la matière du conopée. Régulièrement, dit notre auteur, il est d'une matière admise pour la confection des ornements sacrés. Il ne faudrait pas sans doute que le voile du tabernacle fût d'une matière trop commune ; cependant, il n'y a sur ce point aucune prescription, comme l'exprime l'auteur quelques lignes plus bas, d'après le décret cité. Quant à la couleur du conopée, d'après le même décret, il peut toujours être blanc, mais il est mieux que la couleur soit conforme à celle de l'office ou de la messe, sauf l'office et la messe des morts : on met alors le conopée violet. Ici l'auteur fait quelques observations très-justes. 1° Il convient de se procurer un conopée de chaque couleur, quand les ressources de l'église le permettent, et il est plus important de changer la couleur du conopée pour les messes et offices publics, que pour les messes privées ; 2° si l'on ne peut avoir que deux conopées, après le blanc, le violet est le plus nécessaire, à cause des messes et offices des morts, et, de plus, cette couleur renferme l'expression de la pénitence; le conopée blanc convient, par conséquent, plutôt aux jours où l'on se sert de la couleur rouge, qu'à ceux auxquels on emploie la couleur violette ; 3° le conopée vert est le moins nécessaire, puisque l'usage de cette couleur est moins fréquent.

P. R.

QUESTION LITURGIQUE.

Un missionnaire, appelé dans un lieu fort éloigné de sa résidence pour donner les derniers Sacrements à un malade, porta les objets nécessaires pour dire la sainte Messe et consacrer une hostie. Arrivé à destination, il s'aperçut que la patène manquait. Pouvait-il célébrer la sainte Messe?

Les auteurs qui ont traité les diverses difficultés de ce genre ne font pas mention du cas présent. Pour le résoudre, il faut examiner quelle est la nécessité de la patène dans la célébration du saint Sacrifice, ou en d'autres termes si le prêtre pourrait s'en passer dans les moments où l'usage en est prescrit par les rubriques, sans violer aucune autre règle que celles qui n'obligent pas dans une semblable circonstance.

Le prêtre se sert de la patène : 1° pour l'oblation de l'hostie ; 2° pour faire le signe de la croix pendant la prière *Libera nos,* après le *Pater* : 3° pour y déposer la sainte Hostie après la fraction ; 4° pour garantir les parcelles de la sainte Hostie qui pourraient tomber pendant la communion sous l'espèce du pain, les gouttes du précieux sang qui viendraient à s'échapper pendant la communion sous l'espèce du vin, et le vin qui pourrait s'écouler quand il prend la purification ; 5° enfin pour la purification du corporal.

1° La patène n'est pas absolument nécessaire pour l'oblation de l'hostie, puisque le prêtre offre souvent des hosties qui se trouvent sur le corporal. Rien ne paraît donc s'opposer à ce que, dans une circonstance comme celle dont il s'agit, le prêtre fasse l'oblation de l'hostie en la laissant sur le corporal. Il peut aussi la prendre entre ses doigts comme pour la consécration.

2° Pour faire le signe de la croix après le *Pater,* il n'y a, ce semble,

aucune difficulté : le Prêtre y suppléera par un signe de croix ordinaire.

3° La patène est plus nécessaire pour déposer la sainte Hostie après la fraction, car alors elle peut recevoir des parcelles, comme il arrive assez souvent ; mais le prêtre prendra des précautions pour éviter cet inconvénient, et ces parcelles, d'ailleurs, seront recueillies par le corporal. Nons ne voyons donc pas encore ici une raison suffisante d'omettre le saint Sacrifice et de priver un moribond du saint Viatique.

4° Si la patène n'est pas indispensable pour recevoir la sainte Hostie après la fraction, elle ne le sera pas pendant la communion du prêtre sous l'espèce du pain. Elle est plus nécessaire, il est vrai, pendant la communion sous l'espèce du vin ; mais avec un peu de précaution, l'accident qu'elle doit prévenir n'arrive jamais ou presque jamais, et on doit à plus forte raison, dire la même chose pour la purification. Ici encore on peut donc dispenser le prêtre de l'usage de la patène.

5° S'il est un moment de la sainte Messe où la patène est indispensable, c'est pour la purification du corporal. Mais, d'abord, n'y aurait-il pas ici un motif suffisant de remporter le corporal pour le purifier plus tard ? Le prêtre est souvent obligé de garder par devers lui un vase non purifié. Ce n'est donc pas une difficulté. Et de plus, il y a un autre moyen de purifier le corporal. On peut mettre le calice sur la pale, qui n'est autre chose qu'un petit corporal, et faire glisser avec précaution du corporal dans le calice les parcelles qui se seraient détachées.

Nous croyons devoir répondre que le prêtre pouvait sans aucune difficulté célébrer la sainte Messe, et nous n'aurions pas demandé une nécessité aussi pressante pour l'y autoriser.

P. R.

DE L'ANNÉE ECCLÉSIASTIQUE.

—

Troisième article.

—

AVENT.

L'année ecclésiastique s'ouvre par le saint temps de l'Avent, qui en est la première saison liturgique. Cette période représente l'attente de l'arrivée du Sauveur dans le monde, « *repræsentatur expectatio adventus Salvatoris in mundum* ». Toute l'antiquité chrétienne a reconnu trois avénements de Jésus-Christ : l'un dans la crèche par le saint mystère de l'Incarnation, l'autre dans l'âme par le saint mystère de la grâce et le troisième au le jour redoutable du jugement dernier. Au fond, il n'y a qu'un avent, car c'est toujours Jésus-Christ qui vient. Mais cet avent est triple, parce que Jésus-Christ vient en trois manières différentes. Agneau, par le premier il vient dans l'infirmité de la chair ; époux, par le second il paraît en la force de son esprit ; lion de la tribu de Juda, par le troisième il paraîtra dans tout l'éclat de sa gloire, assis sur les nuées du ciel, avec une grande puissance et une grande majesté. Le premier de ces avénements a déjà eu lieu, le troisième ne se produira qu'à la fin du monde, et le second se réalise tous les jours et sert de passage du premier au dernier. « *Institutum igitur fuit*, dit Tétamo, *hoc tempus, ut quisque se præparet ad adventum et nativitatem Salvatoris per gratiam ejus in corde suo : memoriam agens illius adventus quando Deus Pater misit Filium suum in mundum, et introduxit illum in orbem terræ, et natus est nobis Salvator, atque per hanc devotam præparationem ad hujusmodi mysticam nativitatem et spiritualem adventum Domini parati inveniamur in secundo adventu ejusdem Domini in fine vitæ temporis et mundi. Hinc est, quod initio adventus legitur Evangelium de extremo judicio universali* » (Diar. p. 7). La pensée du jugement se trouve au début de l'Avent dans l'Évangile

du dimanche ; c'est l'*initium sapientiæ timor Domini ;* c'est l'*utinam novissima providerent.* Elle se retrouve encore dans l'oraison qui termine le temps de l'Avent et qui se chante la veille de la Nativité : « *Præsta ut Unigenitum tuum, quem Redemptorem læti suscipimus, venientem quoque judicem securi videamus* ». Les trois évangiles rappellent *historiquement* la mission de S. Jean-Baptiste, le précurseur du Messie, et comme les instructions qu'il adressait aux Juifs pour les préparer à recevoir Celui qui était le *Sauveur d'Israël*, servent aussi à préparer *mystiquement* les fidèles à recevoir Jésus-Christ, la *lumière des gentils*, dans leur propre cœur, ces évangiles conviennent admirablement aux deux avents qui précèdent le jugement dernier. Ces réflexions expliquent pourquoi nos anciens, en parlant de cette saison de l'année ecclésiastique, l'appelaient le saint temps *des avents*, et elles font aussi comprendre que, triste sous un rapport, il est, sous un autre, plein de joie : « *Partim mœroris est, partim lætitiæ.* »

La joie se trouve dans l'*alleluia* qui est employé et dans les admirables formules de l'office, où l'on retrouve une allégresse qui semble aller grandissant à mesure qu'approche le jour de la naissance du divin Agneau de Bethléem.

La couleur *violette* exprime la tristesse de l'époque. A l'office, on lit les sublimes passages du prophète Isaïe, qui parla si divinement du grand mystère de l'Incarnation et qui en célébra les beautés dans une poésie d'une incroyable magnificence. On omet le *Te Deum*. On ne fait pas les suffrages. La croix est en effet postérieure à la crèche. *Frater non redimit, redimet homo :* c'est la vertu de l'Incarnation qui fait germer et fleurir les saints et c'est l'enfant Jésus qui a donné la paix au monde. *Et erit iste pax.* Les féries de ce temps sont majeures : on en fait toujours mémoire à l'office et à la messe. *Rorate cœli desuper,* etc.; ce cri des anciens qui soupiraient après la venue du Sauveur est aussi le cri de l'âme qui désire l'arrivée de Jésus en son cœur.

En ce temps, on ne célèbre aucune fête si elle n'est double ou semi-double. Et si une fête de ce genre tombe le dimanche, elle est renvoyée au premier jour non empêché par une fête semblable. L'office des dimanches est plus orné : les hymnes, les répons, les antiennes et tous les

autres détails du bréviaire sont d'une gande beauté. L'orgue, instrument de réjouissance et de joie se tait; les ministres servent à l'autel sans dalmatique et sans tunique, car ces ornements sentent l'allégresse ; l'autel est dépouillé de ses *fleurs*; le *Gloria* ne peut être chanté, puisque ce sont les anges qui l'entonnèrent sur le berceau de l'Enfant-Dieu ; on récite en l'honneur de la maternité divine la belle oraison *Deus qui salutis* et on y ajoute celle *pro Papa vel pro Ecclesia*, car l'Église ou le Pape travaillent à l'avent mystique du Seigneur dans le cœur des peuples. La solennité des noces est suspendue, afin que les fidèles pensent mieux aux noces mystiques de la sainte Incarnation.

Aux heures de l'office férial et durant la messe *de tempore* le chœur reste plus longtemps à genoux. A la fin des diverses parties de la divine psalmodie, on salue la *Vierge-Mère du Rédempteur, vierge avant et après son enfantement, à qui l'ange Gabriel annonça* l'heureuse nouvelle, et on demande au Seigneur le bienfait de l'avent mystique par ces paroles aussi profondes en réalité que simples en apparence : *Gratiam tuam... mentibus nostris infunde.*

A partir du dix-sept décembre, absorbée par le grand événement qui se prépare, l'Église suspend toute octave même commencée. A Laudes, on récite des antiennes spéciales. On les commence par la férie qui se rencontre ce jour-là. Le samedi, on dit ordinairement celles qui devraient se réciter le jour de la fête de l'apôtre S. Thomas, en y intercalant pour quatrième l'antienne *Expectetur*, qui est celle du cantique du samedi *Audite*. A cause de leur teneur, les antiennes *Nolite timere* et *Ecce completa sunt* se disent toujours, la première le vingt-un, et la seconde le vingt-quatre décembre. Parallèlement, on chante à Vêpres les antiennes O. « *Qu'y a-t-il de moins qu'un O*, écrivait Bossuet dans l'une de ses lettres, *mais qu'y a-t-il de plus grand que ce simple cri du cœur ? Toute l'éloquence du monde est dans cet O, et je ne sais qu'en dire, tant je m'y perds!* » Comme les Vêpres sont le sacrifice du soir, on les a placées avec beaucoup d'à-propos à cette heure, l'Incarnation ayant eu lieu effectivement au sixième et dernier âge du monde. Pour plus de solennité et pour rappeler les désirs redoublés des anciens Patriarches on les double, c'est-à-dire qu'on les chante en entier avant

et après le *Magnificat*. Elles affectent du second ton le cantique de la Vierge, à cause des rapports intimes de Marie avec le Verbe incarné : *Maria de qua natus est Jesus* (1), et parce que ce mystère fut l'unique consolation du vieux monde attristé. « Il y en a sept : c'est le nombre sacré, c'est l'octave préparatoire, c'est aussi le nombre voulu, car Jésus-Christ y est présenté sous sept qualités divines mais nécessaires.»

O Sapientia... O Adonai... O Radix Jesse... O Clavis David... O Oriens... O Rex Gentium... O Emmanuel!

Le troisième dimanche, *Gaudete*, a un caractère spécial de joie : il admet les fleurs à l'autel, le son de l'orgue, la dalmatique et la tunique des ministres sacrés, et la couleur *rose* qui est un adoucissement de la teinte violette.

« *Nascitur Dominus ex quo dies incipiunt crescere,* » dit S. Augustin, *de diversis quæst.*, q. LVIII. Durant tout l'Avent, la nature est morte, les jours vont décroissant, le soleil pâlit de plus en plus : symbole sensible de l'état où se trouvait le monde moral sans Jésus-Christ. Jusqu'à sa venue, les ténèbres de l'ignorance et du péché allaient s'épaississant.

Durant ce temps sacré, dans ses oraisons et ses lectures spirituelles, l'âme fidèle considère attentivement l'état honteux de faiblesse et de chute où croupissait le genre humain durant les quatre mille ans qui précédèrent la naissance du Sauveur. Elle admire la bonté et l'anéantissement du Verbe Incarné. Elle adore sa vie cachée en Marie. Elle a une vive dévotion pour cette incomparable Vierge, *Mère de Dieu, arche d'alliance, cause de notre joie, siége de la sagesse, vaisseau spirituel, étoile du matin* qui brilla à l'aurore de la rédemption et annonça le salut du monde. Elle désire ardemment le règne de Jésus en elle, et dans l'âme de tous les hommes. *Veni, Domine!* La matière de l'examen particulier est l'*humilité*, qui est le seul moyen d'attirer la grâce et par suite le règne de Jésus-Christ! Dieu donne sa grâce aux humbles.

(1) Si S. Pierre Damien en son opuscule de *Horis canonicis* a dit avec raison que le *Magnificat* était justement placé à l'office du soir, « *non incongrue vespertino copulatur officio* »; on peut avancer également que les antiennes O ne peuvent être mieux placées qu'au cantique de la Vierge.

Le jour de Noël on célèbre trois messes pour honorer la triple naissance de N.-S. dans les *splendeurs des saints*, dans la crèche et dans le *cœur* du juste. La couleur *blanche*, couleur de joie, est la couleur de cette solennité.

Temps de Noel.

Les quarante jours qui suivent la fête de Noël forment la seconde saison de l'année ecclésiastique. Ce temps va du 25 décembre au 2 février.

Il est consacré à honorer la Maternité virginale et divine, comme le montre l'oraison *Deus qui salutis æternæ B. Mariæ virginitate fæcunda,* qui se récite comme une mémoire prolongée soit à la messe, soit aux suffrages, après l'*Alma Redemptoris*. Cette antienne elle-même continue dans la divine Psalmodie à saluer cette incomparable créature, *Virgo prius ac posterius,* durant le temps qui s'écoula depuis son enfantement jusqu'à sa Purification. Avec la maternité divine, la sainte liturgie honore aussi et surtout la sainte enfance de Notre-Seigneur, caché à Nazareth (*village des fleurs*, *in civitate florida*) avec Marie et Joseph. C'était alors que le divin Enfant progressait, *proficiebat*, et qu'il était soumis à ses saints parents, *et erat subditus*.

Bien qu'en ce temps le Soleil de justice soit caché comme dans un nuage, des divines obscurités qui l'enveloppent sortent trois rayons qui frappent de leur éclat l'attention de l'âme chrétienne. Jésus est annoncé : il prend la marque du peuple, il reçoit le nom prophétique de Sauveur, il s'oblige à accomplir toute la loi et verse les premières gouttes de son sang. Les rois, prémices de la gentilité, viennent l'adorer et lui offrir l'encens comme à leur Dieu, l'or comme à leur roi et la myrhe en prévision de sa sépulture. Avec cette première manifestation, l'Église en célèbre deux autres : celle du baptême dans les flots du Jourdain où le Père parla, où le St-Esprit parut sous la forme d'une colombe, et celle des noces mystérieuses de Cana, où à la prière de Marie, Jésus manifesta sa gloire par le miracle de transsubstantiation qui figurait à l'avance l'Eucharistie, sacrement fécond de l'amour des âmes avec leur Dieu. *Tribus miraculis ornatum diem sanctum colimus,* s'écrie aux Vêpres de

ce jour la sainte Église. Enfin, à sa douzième et mystique année, Jésus est perdu par ses parents et retrouvé dans le Temple après *trois jours*, au milieu des docteurs, les entendant et les interrogeant.

La fuite en Egypte est rappelée à la fête des saints Innocents : le retour est mentionné à la communion du Dimanche dans l'octave de Noël et à l'Évangile de la veille de l'Épiphanie. A la messe de ces deux jours, il est question du séjour à Nazareth et des progrès de l'Enfant-Dieu.

A l'Écriture occurrente on lit les épîtres de S. Paul, qui a si divinement parlé de l'Incarnation et qui a tracé si complétement les règles qui la réalisent en chaque cœur fidèle. « *Post natale sacrum recitat sacra lectio Paulum.* »

En ce temps-ci, dans l'ordre physique, les jours vont grandissant, et la lumière reprend par degrés un éclat de plus en plus sensible. La couleur blanche est la couleur de ce temps, qui est une prolongation de la solennité de Noël. Si la *Septuagésime* tombe avant le deux février, la couleur *violette* est employée, sans qu'aucun autre changement survienne. Après l'Épiphanie, la couleur *verte* est employée aux dimanches ordinaires et montre, dit un auteur, « *que le verdoyant printemps de la grâce a commencé son cours* ». Au moral, c'est l'*Oportet nasci denuo*, c'est le *Facta sunt omnia nova*, le *Novus rerum nascitur ordo*.

En ce temps sacré, l'âme pieuse s'enferme à Nazareth avec la sainte Famille ; elle s'attache à développer en elle l'esprit de sainte enfance, esprit de simplicité, de docilité, de douceur : *Quasi modo geniti infantes* ; l'esprit de progrès, de foi, d'humilité, de patience et d'amour actif et généreux ; l'esprit de la vie cachée avec Jésus-Christ et Dieu. Qu'elle était simple, cette sainte maison de Nazareth plusieurs fois transportée par les anges, mais au dedans qu'elle était riche ! *Gloria et divitiæ in domo ejus ! Crescamus in illo per omnia qui est caput Christus !* Tout vient par Marie et on n'a jamais rien demandé à saint Joseph qu'on ne l'ait obtenu, assure sainte Thérèse. Sollicitons donc par leur intercession le progrès intérieur et véritable.

Un auteur a bien résumé toute l'année ecclésiastique par ces paroles profondes : « *Ecclesiasticus annus quinque ætates habet : Adventus,*

Natalitium Domini, Septuagesima, tempus Pascale et tempus post Pentecosten; seu Christus expectatus, datus, redimens, resurgens et Ecclesiam suam in hac lacrymarum valle regens ac Spiritu suo vivificans; seu anima humilis, denuo nascens, pœnitentia cum Christo vitiis moriens, vitam elevatam agens et per Spiritum sanctum in interiorem hominem corroborata; quibus omnibus præest Virgo, ALMA REDEMPTORIS MATER, EX QUA LUX EST ORTA, REGINA CŒLI *lætans et* POST HOC EXILIUM JESUM NOBIS *ostendens.* »

Chose digne d'attention et bonne à indiquer, afin de rendre les études plus surnaturelles, plus chaudes, plus fécondes et plus pieuses: le prêtre pourrait les distribuer selon le cycle de l'année ecclésiastique, que nous venons d'indiquer rapidement.

Pour l'*Écriture sainte*, la chose est aussi facile qu'évidente après ce que nous avons dit. La sainte Liturgie ayant fixé la suite harmonieuse des Livres saints que nous devons lire à Matines à toutes les saisons, quoi de plus fructueux que de lire *in extenso* ces pages inspirées dont elle ne peut placer sur nos lèvres que les fragments principaux? *Sermo opportunus est optimus* (Prov., XV, 23); la grâce de l'opportunité s'ajoutant à la grâce du fond, quels heureux résultats ne peut-on se promettre d'une étude faite en des circonstances si favorables à tous égards?

Les diverses parties de la *théologie* se prêtent à une combinaison non moins riche et non moins variée. Dans l'*Avent*, se place l'étude du traité de la *Très-sainte Trinité*, qui fait bien comprendre cette parole profonde de Jésus-Christ : *Ego de supernis sum* (Joan. VIII, 23), et cette autre de l'Évangéliste : *Au commencement était le Verbe, et le Verbe était chez Dieu, et il était Dieu.* La vie qui était chez le Père nous est apparue. A côté de ce traité magnifique qui montre le Verbe *dans les splendeurs des saints,* se place naturellement celui de l'*Incarnation* : mystère de lumière, mystère d'amour, de réparation et de vie : chef-d'œuvre de la sagesse, de la puissance et de la bonté de Dieu.

Dans le *Temps de Noël*, le traité de la *grâce* trouve fort naturellement sa place. Cette petite et adorable maison de Nazareth dont il est

dit : *Gloria et divitiæ in domo ejus*, est un modèle. Chaque fidèle doit bâtir en son cœur une demeure où viennent fixer leur séjour les trois Personnes divines, conformément à cette parole de Jésus-Christ : *Ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus.* Or, cette habitation des personnes de la sainte Trinité dans le cœur du juste, c'est précisément le saint mystère de la grâce : mystère lumineux qui va se développant, et qui rappelle ainsi les progrès du véritable Soleil de justice en son enfance divine. Comme cette époque est aussi celle où Jésus écoutait les docteurs, on pourra, conformément à ce souvenir, lire le traité *de Locis theologicis.*

Au temps de la *Septuagésime* correspondent le traité *des péchés* d'abord, car l'une des grandes idées qui dominent en cette époque c'est la pensée de la faute d'origine, héritage tristement accru par les fautes que chacun de nous a commises : *unusquisque in viam suam declinavit*; et ensuite celui des *sacrements* qui font la *rédemption* des hommes en leur appliquant diversement la grâce qui les sauve, et en leur faisant puiser, selon la prophétie d'Isaïe, *aux sources du Sauveur*. *Chute* et *rédemption*, ces deux idées ont été liées à la préparation évangélique. Le traité *de la Religion* viendra donc à propos rappeler le développement de la pensée divine pour le salut du monde, pensée magnifiquement et sobrement énoncée dans cette parole du *Benedictus* : *Juravit ad Abraham patrem nostum daturum se nobis !*

Le *Temps Pascal*, qui est un reflet du Paradis sur la terre, fait naturellement penser au *ciel* et par suite aux *fins dernières*. C'est le moment de revoir et d'approfondir le traité *de Novissimis.* La fête de la *Pentecôte* exigera l'étude du *Traité de l'Église, la cité de notre Dieu bâtie au tressaillement de toute la terre, du côté de l'aquilon* (Ps. 17).

A partir de la Pentecôte, naturellement, c'est le traité *de la loi*, du *Décalogue* qui doit occuper le prêtre. Et par Décalogue il faut entendre toute la morale, les *actes humains, la conscience, les vertus et les lois* : la morale est comme le *Beati immaculati in via* doctrinal de cette époque.

Cet ordre n'est pas absolu sans doute; mais il offre assez de points

de similitude pour qu'on puisse l'adopter comme programme d'un cours d'études théologiques ordinaires. Ainsi encadrée dans le cycle ecclésiastique, cette science déjà si riche aurait un attrait tout spécial et une onction plus suave. Les *oraisons*, les *lectures spirituelles* et les *examens particuliers* s'harmonisant aussi avec le thème divin de la sainte Liturgie, l'âme sacerdotale vivrait dans la plus puissante et la plus féconde unité.

H. GIRARD.

DÉCISIONS DE LA S. C. DES INDULGENCES.

A la suite de la suppression violente des ordres religieux, Pie VII, par deux brefs ci-dessous visés (1), daigna conserver l'indulgence de la Portioncule aux anciennes églises de Franciscains *situées en France*, et la transférer au dimanche qui suit le 2 août. La S. C. des Indulgences *in Forojulien.*, 29 août 1864, a déclaré : 1° que cette concession conserve aujourd'hui sa valeur ; 2° que la translation au dimanche est obligatoire *pour ces églises*, à moins d'un indult spécial.

« I. Utrum Brevia *Exponi nobis* 20 junii 1817, et *Alias nos* 4 maii 1819, si sint authentica, adhuc vigeant pro Gallia, quamvis in quibusdam locis nunc extent conventuales Franciscanorum Ecclesiæ in quibus fideles die 2 augusti Indulgentias de Portiuncula nuncupatas consequi possunt.

« II. Utrum, firmo remanente Brevi *Alias nos* de translatione Indulgentiarum de Portiuncula ad dominicam, vetus franciscana ecclesia nunc parochialis indulto speciali indigeat ut in ea fideles Indulgentias die 2 augusti lucrentur.

R. Ad I, *affirmative*. Ad II, *indigere*.

(1) On peut en lire le texte dans les *Acta S. Sedis*, vol. I, p. 685, 686.

CHRONIQUE.

—

1. Un savant religieux, le P. Séraphin, a réuni dans un petit volume ce que les Pères de l'Église ont écrit de plus pieux et de plus touchant sur la Passion du divin Sauveur. Il coordonne dans un texte suivi le récit des quatre Évangélistes, et, sous ce texte, il place un choix très-riche de citations empruntées aux écrivains ecclésiastiques de toutes les époques. (*Ordo historicus Passionis D. N. J. C. concinnatus ex textu evangelico ac redimitus aurea sanctorum corona Patrum*. Cura et studio R. P. Seraphim a Corde Jesu, Passionistæ. Parisiis, Lipsiæ et Tornaci, H. Casterman, in-8, VIII-211 pp.)

2. Nous avons fait connaître (t. x, p. 376) une société fondée en Angleterre dans le but d'opérer une fusion entre l'anglicanisme, le schisme grec et l'Église véritable. Nous avons publié en même temps une circulaire du Saint-Office qui improuve formellement cette tentative. Les choses n'en sont point restées là : 198 membres de l'église anglicane ont signé une adresse, d'ailleurs très-convenable, au cardinal Patrizzi, secrétaire du Saint-Office, et celui-ci à son tour leur a répondu par une lettre où il expose les principes de l'Église sur la matière. Ce sont ces pièces émanées de Rome que Mgr Manning a commentées dans une admirable *Lettre pastorale*, traduite en français par M. l'abbé Falcimagne. (Paris, Régis-Ruffet, in-8 de 127 pp.) Cette publication est d'autant plus opportune, que l'esprit qui a présidé à cette association souffle un peu partout, et se manifeste par des symptômes très-regrettables.

3. *Un coup de soleil*, par le R.P. Marin de Boylesve. (Paris et Lyon, F. Girard, in-18 de 36 pp.) Le titre annonce l'objet de cette brochure incisive, car le merveilleux coup de soleil de M. Renan est connu : il restera comme un trait caractéristique d'un livre dépourvu de tout sérieux et de toute valeur. Quelle chute de la *Vie de Jésus* aux *Apôtres!* Un succès de curiosité durement expié par les arrêts de la science, sans distinction de croyants ni d'incroyants; puis, à la deuxième tentative, silence à peu près complet, indifférence totale du public. Quel châtiment, et comme il est mérité !

E. Hautcœur.

TABLE DES MATIÈRES.

Pages.

ÉTUDE CRITIQUE SUR LES ÉVANGILES, par M. l'abbé VILMAIN 5, 247, 305, 533
DE L'ABSOLUTION DES RÉCIDIVISTES, par le R. P. E.-G. DESJARDINS, S. J. 21, 152, 317
L'ÉGLISE ET L'ANGLICANISME, par M. l'abbé J.-I. SIMONIS. 45, 141, 342, 458
LA CONDAMNATION DE GALILÉE, par M. l'abbé D. BOUIX . . 105, 217
DE L'ANNÉE ECCLÉSIASTIQUE, par M. l'abbé H. GIRARD . . 172, 387, 579
IDEE DE LA PHILOSOPHIE, par le R. P. MARIN DE BOYLESVE 201
PLAN DE LA PHILOSOPHIE, par le MÊME. 401
LES CONVERTIS DEPUIS LA RÉFORME, par M. l'abbé J.-I. SIMONIS. 281
SAINT THOMAS D'AQUIN, par M. l'abbé H. GIRARD 292
L'INDEX EST-IL REÇU EN FRANCE? par le R. P. MONTROUZIER, S. J. 357
DÉCLARATION DE L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DU CLERGÉ DE 561
1626, par le MÊME 423
LE CHANOINE SANSEVERINO, sa vie, ses œuvres 426
LE SCEPTICISME CONTEMPORAIN, par M. l'abbé DIDIOT 514
DE LA GRACE ACTUELLE, par M. N.-C. LE ROY. . . . . .
JURISPRUDENCE CANONIQUE, par M. l'abbé FRIZON 67
QUESTIONS DE THÉOLOGIE MORALE ET DE DROIT CANONIQUE,
par M. l'abbé CRAISSON 375, 460
DES HONORAIRES DES MESSES, par le MÊME. 79
DU CANTIQUE *BENEDICITE* APRÈS LA MESSE, par le R. P. MONTROUZIER, S. J. 89
CORRESPONDANCE. — *La Barrette à trois et à quatre cornes* . . 188
LA BARRETTE LITURGIQUE, par M. l'abbé BERNARD 297
EXAMEN DE L'INTRODUCTION AUX CÉRÉMONIES ROMAINES DE
M. L'ABBÉ BOURBON (7e et 8e article), par M. l'abbé P. R. . 383, 572
ENCORE UN MOT SUR L'OBLIGATION POUR LES FIDÈLES DE
FAIRE LA GÉNUFLEXION DEVANT LE SAINT-SACREMENT,
par le MÊME 386
LA QUESTION DU CATÉCHISME, par M. l'abbé E. HAUTCŒUR 483
LES COMMUNAUTÉS DE PRÊTRES SÉCULIERS 486
BIBLIOGRAPHIE . . . 94, 187, 191, 193, 195, 196, 301, 399, 488, 494
CHRONIQUE, par M. l'abbé HAUTCŒUR 199, 496, 579

TABLE ALPHABÉTIQUE.

ABSOLUTION. — V. *Récidivistes.*

ACTA *S. Sedis*, 67.

ALBERT, duc de Brandebourg. — V. *Convertis.*

ALLIÉS. — *La Formation du Christianisme*, 301.

ANGLICANISME (L'Église et l'), 45 ss., 151 ss., 342 ss.; 438 ss. — Efforts de l'Anglicanisme pour se faire connaître et propager ses doctrines sur le continent, 45 ss. — Le *Theophilus anglicanus* du R. C. Wordsworth, 49. — Examen général de cet ouvrage, 50-55. — Idée de l'Église, 55. — L'Écriture et l'Église, 141. — Infaillibilité de l'Église, 342. — De l'Interprétation de l'Écriture d'après le *Theophilus anglicanus*, 438. — Des Erreurs de l'Église, 444.

ANNÉE ECCLÉSIASTIQUE (De l'), 172 ss., 387 ss. — Septuagésime et Carême, 175. — Temps pascal, 387. — Temps qui suit la Pentecôte, 393. — Avent et Noël, 579.

ASSEMBLÉE du clergé en 1626, sa déclaration, 423 ss. — Observations des gallicans, 426. — Authenticité de cette Déclaration, 430. — Conclusion, 437.

AUTEL. — De sa Décoration, 383.

BARRETTE. — Sa Forme, 188, 297.

BAUNARD (L'abbé). — *Le Doute et ses victimes dans le siècle présent*, 514 ss.

BÉNÉDICTION. — Décision concernant la Bénédiction *in articulo mortis*, 381.

BELLARMIN. *Catéchisme*, 484.

BOURBON (L'abbé). — *Introduction aux cérémonies romaines*, 383, (V. la table du tome précédent.)

BOYLESVE (Le R. P. Marmade). — *Année de Marie*, 104. — Guide du Catéchiste, *ibid.* — *Un coup de soleil*, 588.

CATÉCHISME suivi à Rome, 484. — V. *Boylesve.*

CHARLES BORROMÉE (Saint). — Ses Instructions sur les Récidivistes, 37.

CIVILTA CATTOLICA. — Bref qui la concerne, 496.

COMMERCE. — Est-il permis aux ecclésiastiques ou aux communautés religieuses d'acquérir ou de garder des actions dans les sociétés commerciales ou industrielles ? 460.

COMMUNAUTÉS de prêtres séculiers, 486.

CONVERTIS (les) depuis la Réforme, 281 ss. — Pirkheimer, 283. — Albert, duc de Brandebourg, 288.

COULIN (L'abbé). — Ouvrages ascétiques : l'*Année du pieux fidèle*, etc. 494.

DÉCISIONS de la Congrégation des Évêques et des Réguliers, 70 ; — de la Congrégation des Indulgences, 75, 587; — de la Congrégation de l'Index, 199, 496. — V. *Acta.*

DION (L'abbé). — *Tractatus de gratia Christi*, 104.

ÉVANGILES (Étude critique sur les), 6 ss., 231 ss., 305 ss., 533 ss.= Attaque moderne dirigée contre les Évangiles, 6. — Méthode illogique et antiscientifique de l'école qui les combat, 7. — Les faits évangéliques appartiennent à l'histoire, et les Évangiles eux-mêmes sont un fait, 11. — Travaux apologétiques. 16. — Importance des écrits de Richard Simon, 18. — Origine des Évangiles, 231 ss. — Nombre des Évangiles canoniques, *ibid.* — Histoire et caractère des évangélistes, 249. — Cause générale qui provoqua la rédaction des Évangiles ; leur destination, 261. — Date et lieu de la composition de l'Évangile de saint Matthieu, 263 ; de l'Évangile de saint Marc, 267 ; de l'Évangile de saint Luc, 271 ; de l'Évangile de saint Jean, 274.— Mode de composition des Évangiles, 305. — Langue et style dans lesquels ils ont été écrits, 312. — Citations qu'ils renferment de l'Ancien Testament, 313. — Importance de ces monuments, 314. — Leur diffusion dans les premiers siècles de l'Église, 533 ss.

EXEMPTION. — Discussion et décision concernant l'exemption des Rédemptoristes, 70.

FALCIMAGNE (L'abbé).— *Lettre pastorale de Mgr Manning*, tr. fr., 588.

GALILÉE (la Condamnation de) et l'infaillibilité du Pape, 105 ss., 201 ss. — Documents, 106. — Les décrets dogmatiques du Saint-Office, 217. — Conditions requises pour qu'un décret dogmatique du Saint-Office appartienne au Souverain-Pontife parlant *ex cathedra*, 221. — La Condamnation de Galilée et du système de Copernic n'a été prononcée qu'au nom des cardinaux ; jamais elle n'a été ratifiée par aucun Pape, 224.

GÉNUFLEXION — Obligation pour les fidèles de la faire devant le Saint-Sacrement, 386.

GRACE actuelle, doctrine qui s'y rapporte, 561 ss.

GURY (Le R. P.). — V. *Récidivistes*.

HONORAIRES des Messes ; abus qui ont cours à ce sujet, 79.

INDEX. — L'Index est-il reçu en France ? 357 ss. — Doctrine de l'épiscopat, des docteurs et du clergé sur cette question, *ibid.* — Réponse aux objections, 367. — La coutume n'a pas pu abroger la loi de l'Index, 369.—Utilité de l'Index 373. —Livres mis à l'Index, 199, 496.

INDULGENCES. — Conditions prescrites pour gagner plusieurs indulgences plénières le même jour, 75. — V. *Bénédiction*, *Portioncule*.

LAMY. — *Introductio in Sacram Scripturam*, 397.

LECLERCQ (L'abbé). — Théologie du Catéchiste, 196.

LIGUORI (Saint Alphonse de). — Sa Doctrine sur le Récidivisme, 25.

LITURGIE. — *Officium hebdomadæ sanctæ*, 187. — V. *Année ecclésiastique*, *Barrette*, *Bourbon*, *Génuflexion*, *Messe*, *Réaume*, *Tabernacle*.

MARIAGE. — Les témoins requis par le Concile de Trente, sous peine

de nullité, dans la célébration du mariage, doivent-ils être avertis avant cette célébration? 275

MATIGNON (Le R. P.) — *La Liberté de l'esprit humain dans la foi catholique*, 96

MESSE — Peut-on, en cas de nécessité, célébrer sans patène ? 577. Du cantique *Benedicite* après la messe, 90. — V. *Honoraires*.

OFFICIUM *heòdomadæ sanctæ*, 187.

PARISIS (Mgr). — 200 *bis*.

PELTIER. — *La Doctrine de l'Encyclique*, 398.

PHILOSOPHIE. — Idée de la Philosophie, 201 ss. — Objet, but et terme de la Philosophie, *ibid.* — Limites qui la séparent des autres sciences, 210. — Plan de la Philosophie, 401 ss.

PIRKHEIMER. — V. *Convertis*.

PLANTIER (Mgr). — *Etudes littéraires sur les poëtes bibliques*, 191.

PORTIONCULE (Indulgence de la), décret de la S. C., 587.

PROTESTANTISME. — V. *Anglicanisme, Convertis*.

RÉAUME — *Petit Rituel*, 399.

RÉCIDIVISTES (Absolution des), 24 ss., 152 ss., 317 ss — État de la question, 24. — Exposé des doctrines touchant l'absolution des récidivistes, 25 — Du délai de l'absolution d'après les enseignements de l'Église, 31. — Les anciens théologiens et les récidivistes, 152. — Origine de la distinction entre les récidivistes et les simples habitudinaires, 317. — Comparaison entre la doctrine des anciens et celle des modernes touchant l'absolution des Récidivistes, 327.— De la proposition 60e condamnée par Clément XI, 336.

RÉDEMPTORISTES. — Ils jouissent de l'exemption, 70.

RÉFORME — V. *Convertis*.

ROESS (Mgr). — *Les Convertis*, 284.

SANSEVERINO (Le chanoine), sa vie, ses œuvres, 497 ss.

SCEPTICISME contemporain, son caractère, ses victimes, 514 ss.

SCHRADER. — *Theses theologicæ*, 488, 561.

SERAPHIN (Le R. P.). — *Ordo historicus passionis D. N. J. C.*, 588.

TABERNACLE. — Prescriptions diverses sur sa matière, sa garniture intérieure, etc., 572. — Du Conopée, 575.

THÉOLOGIE. — *Theologis ches Literaturblatt* ou Bibliographie théologique, 493.

THOMAS D'AQUIN (Saint), 292.

WORDSWORTH. — V. *Anglicanisme*.

ERRATA.

Page 101, ligne 4, au lieu de 11 décembre 1862, lisez 21 décembre 1863. — Cf. *Revue*, tome IX, page 276.

Page 102, dans la note 4, lisez SINE *assistentia*.

Arras, typographie Rousseau-Leroy, rue Saint Maurice, 26.

REVUE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

IMPRIMATUR :

Atrebati die 20 Julii 1866.

Sede Vacante :

LEQUETTE, *vic. cap.*

REVUE
DES SCIENCES
ECCLÉSIASTIQUES

DIRIGÉE

PAR M. L'ABBÉ D. BOUIX

RECUEIL MENSUEL

Fondé sous les auspices de Mgr PARISIS, évêque d'Arras.

Ubi Petrus, ibi Ecclesia. (S. Ambroise)

DEUXIÈME SÉRIE. — TOME IVe.

(XIVe de la Collection.)

ARRAS,
ROUSSEAU-LEROY, ÉDITEUR
(BUREAUX DE LA REVUE)
rue St-Maurice, 26.

PARIS,
GAUME FRÈRES ET DUPREY,
LIBRAIRES-ÉDITEURS,
rue Cassette, 4.

1866

REVUE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

DE LA FRÉQUENTE COMMUNION.

Premier article.

§ I. *Historique et État de la question.*

I. Ce n'est pas le Jansénisme qui a introduit la controverse longtemps si vive au sujet de la communion fréquente. Déjà à la fin du XVIe siècle, elle avait éclaté en Espagne, pour retentir bientôt dans les diverses écoles. Toutefois, il faut soigneusement observer que la lutte, quelqu'animée qu'elle puisse nous paraître, ne présente pas dans l'origine un caractère d'hostilité vis-à-vis de la fréquente communion. Tous les théologiens l'admettaient en principe comme la plus excellente des pratiques ; ils différaient seulement sur la nature des dispositions à exiger pour en permettre l'usage.

Dans un tout autre but, les jansénistes accoururent aigrir la dispute et envenimer les esprits. Ce n'est plus un mystère aujourd'hui que leur dessein prémédité d'anéantir le culte de l'Eucharistie et d'implanter sur notre sol les erreurs de Calvin. Tout le monde connaît l'aveu que Saint-Cyran laissa échapper en présence de saint Vincent de Paul. Mais tous les lecteurs n'ont pas connaissance d'une *In-*

struction détaillée qui fut composée pour les affidés de la secte, et qui fut malencontreusement saisie par des mains étrangères pour être envoyée au Saint-Office, dans les archives duquel le P. Rapin la copia en entier. Elle a pour titre : *Règlements et Instructions de messieurs les disciples de saint Augustin de l'Union.* En voici deux articles : « 2° On « se portera et l'on tâchera de porter le peuple à quelques « pratiques extérieures de piété, comme de visiter les ma- « lades et les prisonniers, honorer le Saint-Sacrement de « l'Autel, *ce qui servira à éloigner le peuple de croire que la « doctrine de saint Augustin est conforme à celle des Calvi- « nistes.* — 3° On publiera partout que la doctrine de « l'Église, comme on l'a mise en usage, est trop large, que « les pénitences ordinaires ne sont nullement conformes « aux péchés et à la pratique de l'Église primitive ; *qu'on « profane plutôt le Saint-Sacrement qu'on ne l'honore de la « façon qu'on le fréquente aujourd'hui.* » (Mémoires du P. Rapin, t. III, p. 32.)

Voilà qui est clair. Ajoutez-y le fameux *Chapelet secret du Très-Saint-Sacrement* qui apprend aux fidèles que le suprême honneur dû à l'Eucharistie est de s'en éloigner, et le doute ne sera plus possible.

Toutefois, pour être fidèles à la recommandation qui leur était faite de ne pas se laisser accuser de calvinisme, ils affectaient un profond respect pour le Très-Saint-Sacrement. Ils allaient même jusqu'à enseigner que la fréquente communion entre tout à fait dans les désirs de l'Église : « Ecclesia, dit Juenin, Ecclesia in votis habet ut fideles « postremis his temporibus sæpius communicent. » (*Commentar. de Sacramentis*, dissert. IV, *de Euchar.*) Mais, ajoutant aussitôt qu'il est bon et louable de s'éloigner de l'Eucharistie par un sentiment de respect, ils n'hésitaient pas à mettre sur la même ligne le chrétien qui pense comme le Centenier, et celui qui à l'exemple de Zachée reçoit le

Sauveur dans sa maison. « Quæres, dit encore Juenin, « quæres quinam ex duobus fidelibus qui æquali charitate « præditi sunt, plus laudis mereatur, an is qui singulis « diebus accedit ad Eucharistiam? aut is qui reverentiæ « et majoris præparationis causa nonnunquam ab ea rece- « dit? — Respondent nonnulli nullam ei laudem deberi, « qui præ sua in SS. Sacramentum reverentia aliquando « temperat ab illius usu. Sed aberrant qui sic censent.... « Respondit ad eam quæstionem Augustinus : *Utrumque* « *Dominicæ mensæ æqualem exhiberi reverentiam.* » (Ibid.)

Leurs Catéchismes et leurs Rituels respiraient cette doctrine. « Lequel vaut mieux, demande-t-on à l'enfant dans « le *Catéchisme de Naples*, ou de communier plus souvent, « ou de s'en priver par respect? — R. L'une et l'autre « conduite est bonne et *honore également Jésus-Christ.* « Zachée qui reçut avec empressement Jésus-Christ dans « sa maison, ne disputa point avec le Centenier qui ne se « jugea pas digne d'un si grand honneur. (2e part. ch. VI, § 22, édit. de Naples, 1779.)

Bien plus, la communion *spirituelle* y était préférée à la communion *sacramentelle.* « Pourquoi dites-vous que la « communion spirituelle *est plus excellente* en un certain « sens, que la communion sacramentelle? — C'est parce « qu'elle est la fin et le fruit de la communion sacramen- « mentelle. » (Ibid., § 23.)

Enfin, et pardessus tout, ils soutenaient comme une doctrine conforme à l'antiquité, une proposition inouïe jusqu'à eux ; à savoir : « Que l'usage fréquent de la com- « munion *n'est pas la récompense d'une vertu commençante,* « *mais d'une vertu avancée* et d'une piété solidement éta- « blie » (Rituel de Pavillon, évêque d'Aleth, 1690), « et « que l'Église a toujours regardé l'usage fréquent de la « communion, *comme le privilége et la récompense des âmes* « *pleines de ferveur* qui sont saintement affamées de la

« justice, et qui travaillent sans relâche à y faire de nou-
« veaux progrès. » (Rituel de M. de Montazet, archevêque de Lyon, t. I, p. 239. — Lyon, 1788.)

II. La tactique était habile ; et pourtant il ne manqua pas de pieux et savants personnages pour la déjouer. Saint Vincent de Paul, Olier, Abelly, Fénelon, Bourdaloue, et cent autres avertirent les fidèles du piége qui leur était tendu. La Sorbonne fit une éclatante justice des nouveautés jansénistes, dans sa solennelle condamnation des *extravagances*, *impertinences*, *erreurs*, *blasphèmes* et *impiétés* contenus dans le *Chapelet secret* (18 juin 1633). Rome parla aussi. Pourquoi donc la nouveauté trouva-t-elle tant de partisans ? Car, il est, hélas ! trop certain que les maximes des novateurs furent accueillies par la multitude avec une bienveillance marquée. On a voulu expliquer ce fait par une certaine pente de l'esprit français aux opinions exagérées et au rigorisme. Nous ne savons si l'on a rencontré juste. — Il nous semble plus croyable que le libertinage et l'esprit mondain se sont volontiers accommodés d'une doctrine qui, pour exiger trop de perfection, offrait à la mauvaise volonté un spécieux prétexte de ne rien changer à des habitudes peu en rapport avec les maximes de l'Évangile. C'est l'explication de Bourdaloue : elle nous paraît être la véritable (1).

Quoi qu'il en soit, les nouveautés jansénistes allaient se propageant avec la rapidité de la flamme. De tous côtés, sans prendre de repos, les chefs de la secte répétaient à la foule abusée le terrible *Sancta sanctis* de l'Église primitive et le redoutable *Probet seipsum homo* de saint Paul. Ils purent jouir de leur succès ; et bientôt la porte du tabernacle commença à se fermer, pour ne se rouvrir qu'à de lointains intervalles.

(1) L'auteur de l'Imitation de Jésus-Christ nous prête fort à propos l'autorité de sa parole. « Proh dolor! dit-il, ***quidam tepidi et dissoluti*** moras confitendi « libenter accipiunt, et Communionem sacram idcirco differre cupiunt, ne ad « majorem sui custodiam se dare teneantur » (l. IV, c. 10).

III. Mais le triomphe de l'hérésie aurait dû être, comme toujours, d'une courte durée. Malheureusement, d'imprudents amis de la vérité vinrent à son secours avec des armes dont le moindre défaut était d'être trop faibles. Pour combattre l'erreur et l'exagération, ils recouraient eux-mêmes à des propositions exagérées et erronées. Comment n'auraient-ils pas succombé ? Ici, on affirmait une proposition condamnée depuis par le vénérable Innocent XI : « Frequens confessio et communio, etiam in his qui gen-« tiliter vivunt, est nota prædestinationis. »

Là, on recommençait à soutenir que la communion quotidienne est non-seulement un droit, mais un devoir rigoureux pour tout fidèle exempt de péché mortel. — C'en était trop. Les jansénistes triomphaient des exagérations de leurs adversaires, et les théologiens éclairés se virent eux-mêmes dans la nécessité d'accorder quelque chose au rigorisme, pour échapper à des accusations d'un autre genre.

Sur ces entrefaites, le P. Pichon publia son livre intitulé : *De l'Esprit de Jésus-Christ et de l'Église sur la fréquente communion* (1745). L'auteur y enseignait un grand nombre de vérités excellentes. Il y représentait la fréquente communion comme un des moyens les plus efficaces et les plus suaves tout ensemble d'arriver à la sainteté ; il distinguait soigneusement entre les dispositions de *précepte* et les dispositions de *conseil* qui précèdent la communion. Quoi de plus juste ! Mais il tombait dans l'exagération en paraissant affirmer que la communion remplace toute autre bonne œuvre, etc. — L'auteur était jésuite. Les Jansénistes se déchaînèrent avec une vigueur inouïe contre le malheureux écrivain qu'ils posèrent en hérésiarque. Leur gazetier de Hollande se voilait la face à la vue de la nouvelle hérésie qu'il appelait *Pichonisme*. Les évêques dévoués au parti, Caylus, évêque d'Auxerre, et Fitz-James, évêque de Soissons, foudroyèrent l'auteur et son livre dans leurs

mandements. Avouons toutefois que le livre du P. Pichon, quoique moins dangereux qu'on affectait de le dire, méritait le blâme et la censure. Aussi fut-il mis à l'*Index* de Rome par décrets du 13 août 1748 et du 11 septembre 1750.

Cette malencontreuse circonstance assura le triomphe du rigorisme. Les théologiens catholiques se voyaient obligés à une grande retenue, afin d'éviter la critique de leurs ennemis. Ils s'appliquèrent donc à définir exactement la doctrine touchant la fréquente communion. Ils crurent nécessaire d'accepter, en les exagérant, toutes les assertions des théologiens qui jadis se montrèrent le moins favorables à la fréquente communion, et de dresser des règles qui serviraient au confesseur pour décider de l'admission plus ou moins fréquente au banquet eucharistique. Mais en cela n'allèrent-ils pas trop loin et ne dépassèrent-ils pas leur but? Il est certain que, à leur insu peut-être, ils subirent plus d'une fois les principes de leurs adversaires. On les entendit alors enseigner que la fréquente communion est une récompense de la sainteté consommée : « Illi tantum « admittendi, dit Concina, *qui reipsa ea eorum operibus digni cognoscuntur.* » (*De Euchar.*, dissert. 1, § v, n° 8.) La distinction entre les dispositions *de nécessité* et celles de *convenance* leur parut une nouveauté profane. « Distin- « ctionem sanctitatum, dit le continuateur de Tournély, « quarum altera quæ mortalia excludit, sit *præcepti;* altera « vero quæ venialia abigat sit *consilii*, novitatem esse pro- « fanam ». (C. VII, *de Propriet. Euchar.* concl. IV, obj. 5.) Sur toutes choses, ils niaient que le *désir de communier* fût une disposition suffisante à recevoir fréquemment la sainte Eucharistie.

IV. Quels ont été les fruits de cet enseignement? L'histoire du siècle passé et des premières années du siècle présent ne nous le disent que trop; et nous n'y insisterons pas. Il nous est bien plus doux de constater que le rigo-

risme semble avoir fait son temps. Que le Seigneur en soit à jamais béni !

Cependant, le rigorisme nous a-t-il entièrement abandonnés ? Gardons-nous de le croire. La lettre que récemment le cardinal Antonelli écrivait par ordre du Pape aux évêques de France, atteste que le rigorisme n'est pas encore tout à fait mort. Le Pape dénonce et flétrit un système *mal entendu* et grandement *préjudiciable* au bien spirituel des âmes, qui tient les jeunes enfants éloignés des sacrements de Pénitence et d'Eucharistie. Il veut que ce système *défectueux soit réformé dans un sens plus conforme à l'esprit et à la discipline de l'Église*, en introduisant partout *la méthode régulière qui consiste à admettre même les jeunes enfants à une juste fréquentation des sacrements.*

Il y a donc quelque à-propos dans un travail sur la *fréquente communion.* Un de nos confrères a déjà donné dans la Revue une série d'articles sur la véritable pratique de l'administration du sacrement de Pénitence. Son travail trouvera peut-être dans le nôtre un complément et un appui.

V. La communion fréquente et même quotidienne convient à tous les fidèles, puisque l'Église les invite tous à s'y préparer. — Les dispositions requises *de nécessité* pour la fréquente communion ne sont pas différentes de celles que requiert une communion ordinaire. — Les dispositions que la *convenance* demande pour la fréquente communion, ne sont pas difficiles à atteindre. Elles ne dépassent pas la portée du plus humble vulgaire.

Voilà notre thèse.

Pour être plus clair et plus précis, nous traiterons notre sujet par voie de propositions distinctes. Le lecteur voudra bien nous pardonner la sécheresse de cette méthode en faveur de ses avantages.

§ II. — *De l'Esprit de l'Église par Rapport à la fréquente communion, et des dispositions* ABSOLUMENT NÉCESSAIRES *qu'il faut y apporter.*

PREMIÈRE PROPOSITION. *L'esprit de l'Église est éminemment favorable à la pratique de la communion fréquente et même quotidienne.*

Pour savoir au juste quelle est la pensée de l'Église, il nous faut étudier ses déclarations dogmatiques et ses prescriptions rituelles ou disciplinaires. Or, par toutes ces voies différentes, l'Église nous crie qu'elle désire voir ses enfants s'approcher le plus souvent possible de la Table sainte. Écoutons :

1° *Le saint Concile de Trente :*

« Optaret quidem sacrosancta synodus, *ut in singulis* « *Missis* fideles adstantes non solum spirituali affectu, *sed* « *sacramentali etiam Eucharistiæ perceptione communica-* « *rent...* » (Sess. XXI, cap. 6. — Voir encore le ch. 8 de la 13e session.)

2° *Le Rituel romain.*

« Parochus igitur summum studium in eo ponat, ut..... « venerabile hoc sacramentum..... populus sibi commissus « religiose colat, sancte *frequenterque suscipiat...* » (Tit. de SS. Eucharistiæ sacramento.)

3° *Le Catéchisme du Concile de Trente.*

Sous la rubrique : *Ad frequentem usum Eucharistiæ hortandi sunt fideles,* on lit :

« Neque tamen fideles hoc satis habeant, se hujus de- « creti auctoritati obtemperantes semel tantummodo corpus « Domini quotannis accipere : *verum sæpius iterandam Eu-* « *charistiæ communionem existiment.* Utrum autem singulis « mensibus, vel hebdomadis, vel diebus id magis expediat, « certa omnibus regula præscribi non potest : verumtamen « illa est S. Augustini norma certissima : *Sic vive, ut quo-*

« *tidie possis sumere.* Quare parochi parati erunt fideles « crebro adhortari, ut quemadmodum corpori in singulos « dies alimentum subministrare necessarium putant, *ita* « *etiam quotidie hoc sacramento alendæ et nutriendæ animæ* « *curam non abjiciant.* » (P. II, cap. IV, n° 63.)

4° *La S. Congrégation des interprètes du Concile de Trente.*

Deux fois la S. Congrégation a dû se prononcer catégoriquement sur le sujet qui nous occupe.

La première fois, en 1587, elle réforma les statuts d'un évêque qui avait réglé l'usage de la communion de manière à rendre impossible la communion quotidienne. « Obstat, fut-il décrété, obstat Concilium Tridentinum epi- « scopo volenti præscribere certa tempora, ut dies Domi- « nicos, quartam et sextam feriam, quibus tantum liceat « viris laicis, conjugatis, negotiatoribus, et mulieribus « etiam non conjugatis, sanctissimam Eucharistiam sumere; « etiam ob irreverentiam quam potest quotidiana hujus « sacramenti sumptio in sua diœcesi parere. »

La seconde décision de la S. Congrégation du Concile fut publiée dans une occasion plus solennelle. On avait dénoncé au Saint-Siége plus d'une exagération relative aux sacrements de Pénitence et d'Eucharistie. Pour ce qui regarde la communion, on racontait de certains prédicateurs qu'ils avaient enseigné que la communion quotidienne était de *précepte divin*, et que par suite d'une pareille doctrine l'on admettait chaque jour les fidèles à la sainte Table, sans la permission ou même contre la défense de leurs confesseurs, et en dépit des règlements de l'Église qui interdisent la distribution de l'Eucharistie à certains jours de l'année.

Les Cardinaux rendirent le mémorable décret du 12 février 1679, qui fut authentiquement revêtu de l'approbation du pape Innocent XI. Justice fut faite de tous les abus signalés au Saint-Siége. Les exagérations furent réduites à

leur valeur propre. L'autorité des confesseurs sur leurs pénitents fut rétablie. Mais en même temps il fut proclamé combien bonne et excellente est la pratique de la fréquente communion. Car, après avoir rappelé les textes du Concile de Trente que nous citons nous-mêmes, le décret de 1679 avertit les évêques de bien prendre garde à n'éloigner personne de la communion soit fréquente soit quotidienne : *Illudque omnino provideat, ut nemo a sacro convivio seu frequenter, seu quotidie accesserit, repellatur.* De plus, il veut que les prédicateurs se souviennent de leur devoir qui est d'exhorter les fidèles à la fréquente communion : *Proderit etiam præter parochorum et confessariorum diligentiam, opera quoque concionatorum uti, et cum eis constitutum haberi, ut cum fideles ad Sanctissimi Sacramenti frequentiam* (QUOD FACERE DEBENT) *accenderint...* Enfin, les évêques remercieront Dieu, s'ils voient leurs peuples empressés à s'approcher fréquemment de la sainte Eucharistie : *Episcopi autem in quorum diœcesibus viget hujusmodi devotio erga Sanctissimum Sacramentum, pro illa gratias Deo agant.*

En présence de pareils documents, il est difficile de ne pas saisir la pensée de l'Église. Il est cependant un autre témoignage de la faveur que l'Église accorde à la fréquente communion, témoignage clair, péremptoire, et qui à lui seul vaut tous les autres. Nous voulons parler des encouragements si affectueux dont les souverains Pontifes ont toujours récompensé le zèle des écrivains et des ouvriers évangéliques qui se dévouent à faire connaître et pratiquer la fréquente communion. Pour n'en citer qu'un seul trait, qui ne sait la tendresse de Pie IX pour le pieux auteur du si remarquable opuscule intitulé *la Très-sainte Communion*, Mgr de Ségur (1) ? Qui peut ignorer avec quel empressement

(1) L'approbation donnée par le Saint-Siége à l'opuscule de Mgr de Ségur est un fait de la plus haute portée. Au commencement du Carême de 1861, Pie IX en distribua un exemplaire aux prédicateurs des stations de Rome réunis, selon

le Pape actuellement régnant a daigné approuver différentes dévotions dont le but est d'amener la pratique plus fréquente de la sainte communion, par exemple, l'œuvre de la *Communion réparatrice?* Mais en ce genre, rien n'égale la déclaration solennelle et authentique de l'Église touchant saint Alphonse de Liguori. Dans la postcommunion de la messe du saint évêque, il est appelé un dispensateur et un prédicateur fidèle du divin Mystère : *Deus qui beatum Alphonsum Mariam confessorem tuum atque pontificem* FIDELEM DIVINI MYSTERII DISPENSATOREM ET PRÆCONEM EFFECISTI : *ejus meritis precibusque concede, ut fideles tui* FREQUENTER PERCIPIANT, *et sine fine collaudent.*

Peut-on exalter davantage la pratique de la fréquente communion? Aux yeux de la sainte Église, c'est une gloire de s'en faire l'apôtre, c'est une grâce signalée de savoir l'embrasser. Que de choses en quelques mots!

Donc elle est vraie la doctrine des théologiens qui enseignent avec saint Thomas et Suarez, qu'il vaut mieux communier *fréquemment* que *rarement*. — « Cum virtus hujus « Sacramenti, dit saint Thomas, hominibus in primis sa- « lutaris sit, *expedit quotidie illud sumere*, si quis se quotidie « debita cum devotione præparatum inveniat. » (*Summ. Theol.*, p. III, q. 80, art. 10.)

« Consultius est *frequentius* quam rarius communi- « care (1) », dit Suarez. (*De Euchar.*, disp. 69, sect. IV.)

l'usage, dans une salle du Vatican pour recevoir la mission et la bénédiction apostoliques. Il ajouta « *que ce petit livre venu de France avait déjà fait « beaucoup de bien, qu'on devrait le donner aux enfants quand ils font « leur première communion ; que tous les curés devraient l'avoir parce « qu'il contient les véritables règles de la communion, telles que les en- « tend le Concile de Trente, et telles que Sa Sainteté veut qu'elles soient « appliquées, etc., etc.* » Une semblable suffrage est plus qu'une réponse à certaines critiques et oppositions. L'opuscule était, il y a quelques mois, à sa 49e édition.

(1) Outre les grands théologiens tels que Suarez, de Lugo, etc., qui ont traité cette importante matière, le lecteur consultera avec le plus grand fruit

Deuxième proposition. *Quelque avantageuse que puisse être la pratique de la communion fréquente, elle n'impose pourtant aucune sorte d'obligation aux fidèles.*

Son évidence devrait nous dispenser de formuler cette proposition. Aussi bien ne la formulerions-nous pas, si le décret de 1679 ne l'avait établie contre quelques indiscrets. Si l'Église émet un vœu, si elle exhorte, il est manifeste qu'elle ne prend pas l'attitude du commandement. Évidemment, nous sommes ici dans la région des *conseils*, non pas dans celle des *préceptes*. Aussi, le décret de 1679 proteste-t-il contre l'exagération de ceux qui voudraient faire de la communion fréquente un précepte rigoureux : « Cum ad « aures SS. D. N..... pervenerit in quibusdam diœcesibus « vigere usum quotidianæ communionis etiam in feria sexta « Parasceves, *et simul affirmari eamdem quotidianam commu-* « *nionem præceptam esse a jure divino.....* » Voilà un excès. Voici la vérité :

« Porro episcopi, parochi seu confessarii *redarguant as-* « *serentes communionem quotidianam esse de jure divino.* »

Le décret ajoute l'injonction formelle de se soumettre pleinement aux prescriptions de la rubrique soit pour le temps soit pour le mode de recevoir la sainte Eucharistie. Il mentionne tout spécialement la prohibition de communier le Vendredi saint : « Curent etiam ut circa communionem « in feria sexta Parasceves, Missalis romani et Ecclesiæ Ro- « manæ usus serventur. »

Troisième proposition. *C'est au confesseur qu'il appartient*

Bourdaloue, sermon sur la fréquente communion (dimanche dans l'octave du Saint-Sacrement); — ***Fénelon***, lettre sur la fréquente communion (Œuv. compl., t. 17, édit. Lebel, Paris, 1823); — le card. ***Gousset***, Théologie morale, — ***saint Liguori***, Praxis confessarii, et ***passim***; — ***Mgr de Ségur***, l'opuscule cité plus haut. Mais c'est le célèbre ***P. Salmeron*** qui a peut-être le mieux parlé sur la question. Il faut lire au tome IXe de ses Commentaires les traités 39, 40 et 41. Rien de plus savant ni de plus lumineux.

de régler la conduite de son pénitent par rapport à la communion plus ou moins fréquente.

Peut-on laisser le pénitent prononcer seul en matière aussi grave, et se constituer juge dans sa propre cause? Les apologistes outrés de la communion fréquente ne balançaient pas à répondre oui. Pareille énormité était une conséquence directe de leur théorie sur le précepte de *droit divin*.

Cependant, les champions les plus sages de la communion fréquente, avaient, déjà longtemps avant le décret de 1679, solidement établi le contraire. Ils ne comprenaient pas comment le confesseur pourrait suffisamment s'acquitter de sa double fonction de *médecin* et de *juge*, si l'on permettait au pénitent de décliner son autorité en semblable occurrence.

Aussi Salmeron pose-t-il comme autant de principes incontestables, et l'excellence de la communion fréquente lorsque nul obstacle ne s'y oppose, et la nécessité des avis et de la direction du confesseur pour régler et permettre la réception de l'Eucharistie. « Duo canones certi sunt. Alter « est, ut ubi adest puritas et probatio conscientiæ per « quam simile in simili collocetur, laudabilius est atque « fructuosius communicare : alter est, *ut nemo suo judicio* « *nitatur, sed consilio cum docto religiosoque sacerdote com-* « *municato, frequentius rariusve communicet.* » (Tract. 41, in fine.)

Lugo, résumant la doctrine de l'École, dit à son tour :

« ... Confessarii, seu patris spiritualis consilium atten- « dendum, non solum quatenus per sacramentalem abso- « lutionem judicat hominem dignum Eucharistia, *sed qua-* « *tenus etiam assignet unicuique regulam prudentem magis vel* « *minus frequenter accedendi*,..... imprimis probari potest « auctoritate omnium theologorum, quos superius ad- « duximus, qui hoc vel supponunt ex praxi receptissima

« fidelium, vel expresse docent..... Alphonsus Salmeron « qui, licet acerrime suadeat communionis frequentiam, « addit tamen hoc fieri debere a laïcis *arbitrio sacerdotis*, « *modo sit prudens ac probus*..... Eodem modo loquitur « Suarez, et alii omnes recentiores..... Unde non desunt « qui doctrinam illam de non sequendo consilio confes- « sarii in ordine ad communionem, *temerariam et scanda-* « *losam judicent :* cum quibus sentit P. Luisius Tur- « rianus..... » (*De Eucharist.*, disput. XVII, sect. 3.)

En vérité, si le Catéchisme romain refuse, à raison même de la délicatesse de la matière, d'assigner une règle générale pour la réception de l'Eucharistie (*loc. cit.*, n. 63), qui ne voit combien il serait inconvenant de laisser à chacun le soin de prononcer sur sa préparation ?

C'est pourquoi le décret de 1679 affirme que les pénitents doivent s'en rapporter là-dessus au jugement de leurs confesseurs. Les évêques éviteront sans doute de porter des règlements généraux qui entraveraient la ferveur ; mais aussi ils veilleront à ce que les fidèles ne soient admis à la Table sainte que dans la mesure d'une préparation saintement diligente. « In hoc igitur diligentia pastorum invigila- « bit, non ut a frequenti aut quotidiana sacræ communionis « sumptione, unica præcepti formula aliqui deterreantur, « aut sumendi dies generaliter constituantur ; *sed magis* « *quid singulis permittendum per se, aut parochos, seu confes-* « *sarios sibi decernendum putent*. Illudque omnino provi- « deant, ut nemo a sacro convivio, seu frequenter, seu « quotidie accesserit, repellatur ; et nihilominus dent « operam, ut unusquisque digne pro devotionis et præpa- « rationis modo rarius, aut crebrius Dominici corporis sua- « vitatem degustet. »

Toutefois, le pouvoir que nous attribuons justement au confesseur n'est point une autorité arbitraire et despotique. Il doit se régler uniquement sur le bien spirituel du péni-

tent. Car, si l'autorité a été conférée au prêtre, c'est pour qu'il en use *in ædificationem et non in ruinam.* Salmeron exigeait plus haut que le confesseur fût *prudens et probus.* Il va nous dire plus explicitement encore comment le confesseur doit se conduire pour ne pas manquer aux lois de la prudence.

« *Intelligat tamen qui Patris spiritualis munus exercet, non* « *debere communione interdicere quemquam, nisi ob peccatum,* « *vel scandalum, vel aliquid aliud quod illi magis expediat,* « *et salutarius existat* » (loc. cit.).

Comment donc faudrait-il qualifier la conduite d'un confesseur qui fermerait aux fidèles l'accès de la Table sainte, à cause du surcroît de fatigue qui devrait lui en revenir?

Disons en passant que c'est au confesseur et non pas au directeur que la permission de communier doit être demandée: que, s'il est question des Religieuses, le confesseur doit être *toujours* consulté, de concert avec le Supérieur.— Ainsi a répondu la Sacrée Congrégation du Concile. On lui demandait :

« An et de cujus licentia sacram Eucharistiam recipere « debeant moniales, quæ eam recipere volunt ultra dies « statutos a Constitutionibus, vel a consuetudine monasterii, « ut in illis omnes moniales communicent? »

Voici la réponse :

« De licentia confessarii ordinarii, et non directorum, « prævia participatione prælati ordinarii. » (14 april. 1725, *in Januen.*).

Le lecteur remarquera que la Sacrée Congrégation ne dit pas un seul mot de la Supérieure.

QUATRIÈME PROPOSITION. *La seule disposition requise* DE RIGUEUR ET DE NÉCESSITÉ *pour la fréquente communion,* C'EST L'ÉTAT DE GRACE AVEC LA VOLONTÉ SINCÈRE D'ÉVITER LE PÉCHÉ ET DE SERVIR DIEU FIDÈLEMENT.

A qui s'étonnerait d'un pareil énoncé, nous présenterions

la 23e des propositions condamnées par Alexandre VIII, dont voici le texte : *Arcendi sunt a sacra communione quibus nondum inest amor purissimus, et omnis mixtionis expers.* — La proposition étant générale, elle s'applique à la communion fréquente aussi bien qu'à la communion plus rare. La contradictoire doit par là même regarder la communion en général.

Au surplus, notre thèse ne saurait étonner que ceux qui, dénaturant la notion du sacrement, regardent la communion non comme un *moyen* d'acquérir la sainteté, mais bien comme une *récompense* de la sainteté acquise. « Or, c'est « là, dit excellemment Mgr de Ségur, c'est là une erreur « profonde. La communion, comprenez-le bien, n'est pas « une *récompense* de la sainteté acquise, elle est un *moyen* « de conserver la grâce, de l'accroître et d'arriver à la sain- « teté; elle n'est jamais qu'un moyen. La nourriture cor- « porelle a ce même caractère. On ne mange jamais parce « qu'on est fort, mais pour rester fort ou pour le devenir. » (*Ib.*, introd.).

On ne saurait mieux dire. Quelle contradiction, en effet, n'implique pas une si étrange théorie! Vous voulez pousser une âme à la perfection, et vous lui *promettez*, pour récompense de ses efforts et de sa victoire, le pain sans lequel elle ne peut faire aucun effort ni aucun mouvement. Autant vaudrait interdire à un malheureux transi de froid de s'approcher du foyer avant qu'il ne se fût réchauffé. — Malheureusement, cette théorie toute janséniste a jeté parmi nous de profondes racines. Des rituels jansénistes d'Aleth et de Lyon, elle est passée dans plus d'une théologie, et de l'École elle a fait irruption dans la pratique. Il est temps de la voir disparaître.

La vérité est que la fin propre de l'Eucharistie et son effet principal sont de nourrir, de fortifier, d'engraisser l'âme des fidèles. Elle est tout ensemble un aliment et un

remède; ainsi parlent les saints Pères : nulle part on ne trouvera qu'ils l'aient appelée une récompense. Saint Thomas connaissait sans doute la tradition sur ce point. Voici comment il la résume.

Le saint Docteur s'était demandé s'il est permis de communier *chaque jour.* Il répond affirmativement, par cette raison décisive, que l'Eucharistie est un pain destiné à refaire nos forces épuisées, et un remède qui empêche, en les prévenant, les maladies de nos âmes.

« Videtur quod non liceat quotidie hoc Sacramentum « suscipere..... Sed contra est quod Augustinus dicit : « *Iste panis quotidianus est, accipe quotidie, ut quotidie tibi* « *prosit.*

« Cum virtus hujus sacramenti hominibus imprimis sa- « lutaris sit, expedit quotidie illud sumere, si quis se quo- « tidie debita cum devotione præparatum inveniat, quod « propter multa impedimenta non omnibus contingit.

« Respondeo dicendum, quod circa usum hujus sacra- « menti duo possunt considerari. Unum quidem ex parte « ipsius sacramenti, cujus virtus est hominibus salutaris; « ideo utile est quotidie ipsum sumere, ut homo quotidie « ejus fructum percipiat. Unde Ambrosius dicit : *Si quo-* « *tiescumque effunditur sanguis Christi, in remissionem pec-* « *catorum effunditur, debeo semper accipere, ut semper mihi* « *peccata dimittantur :* QUI SEMPER PECCO, DEBEO SEMPER « HABERE MEDICINAM. » (*Sum. theol.* III, q. 80, art. 10.)

Nous devons à la vérité d'ajouter que saint Thomas exige de celui qui s'approche tous les jours du Sacrement, un grand respect et une grande dévotion. « Alio modo, pour- « suit-il, potest considerari ex parte sumentis, in quo re- « quiritur UT CUM MAGNA DEVOTIONE ET REVERENTIA AD « HOC SACRAMENTUM ACCEDAT ; et ideo si aliquis se quotidie « ad hoc paratum inveniat, laudabile est quod quotidie « sumat. »

C'est là qu'on nous attendait peut-être. A combien d'accusations contre la morale relâchée le *magna devotio et reverentia* n'a-t-il pas trop souvent servi de thème? Et toutefois nous avouons être peu effrayé de l'embarras prétendu où nous paraissons être tombé. Car, enfin, qu'est-ce que cette grande dévotion et ce grand respect requis par saint Thomas? Rien autre chose *que l'état de grâce avec la volonté sincère d'éviter le péché et de servir Dieu fidèlement*. La preuve en est dans le texte même du saint Docteur. Car, il faut bien le remarquer, et nous-même nous accordions tout à l'heure un peu trop à l'adversaire, saint Thomas n'exige pas ce respect et cette dévotion du seul fidèle qui veut communier *tous les jours;* il parle de la communion ordinaire, et il décrit les dispositions requises de tout communiant, dût-il être question de la communion annuelle. « Ex parte sumentis, in quo requiritur ut cum « magna devotione et reverentia ad sacramentum accedat.» Ce qui revient à dire que la communion quotidienne n'exige pas des dispositions substantiellement différentes de celles que demande la communion faite à des intervalles plus éloignés. On n'échappera jamais à la rigueur du syllogisme suivant :

D'après saint Thomas celui qui communie doit apporter au sacrement un grand respect joint à une grande dévotion;

Or, d'après saint Thomas et toute l'École, celui-là est suffisamment disposé à la communion qui unit à l'état de grâce la volonté sincère de servir Dieu;

Donc, d'après saint Thomas, le grand respect et dévotion qu'il exige ne signifie pas autre chose que l'état de grâce uni à la volonté ferme et sincère de servir Dieu.

Trop souvent l'on s'est plu à confondre ce qui est de *précepte* et ce qui est de *conseil*. Il est sans doute des dispositions plus parfaites qu'une certaine *convenance* exige de quiconque s'approche du banquet eucharistique. Mais

enfin il reste vrai que le péché mortel est le *seul* obstacle qui en rigueur empêche la communion. Ce sont encore les paroles de saint Thomas.

« Ad primum dicendum, quod *ex necessitate* quidem non « impeditur homo a sumptione hujus sacramenti, *nisi pro-* « *pter peccatum mortale ;* sed *ex quadam convenientia* potest « homo impediri propter alias causas ». (Ib., q. 80, art. 7.)

« Confusion déplorable qui embrouille notre piété et « depuis deux siècles dépeuple nos églises ». (Mgr de Ségur.)

Que l'on nous apporte tant qu'on le voudra le *probet seipsum homo* de saint Paul, que gagnera-t-on ? Il faudrait prouver que l'*épreuve* est autre pour la communion ordinaire, autre pour la communion fréquente : c'est à quoi l'on ne parviendra jamais. Qu'est-elle, en effet, cette terrible épreuve ? Demandons-le à Salmeron, témoin de quelque autorité, ce semble, puisqu'il assista au Concile de Trente, dont il fut une des plus vives lumières (1). « Est autem sui ipsius probatio, idonea quædam ac diligens « sui ipsius exploratio, qua abjectis scrupulis, præviaque « conscientiæ discussione, atque omnium delictorum « quæ meminisse potuit confessione, confidentiaque in « Domino quod clementer sit peccata nobis condonaturus, « et aviditate se artius cum Christi conjungendi, præparat « se quis ad accedendum. » (Tract. 41.)

Or, de quel communiant, ne reçût-il l'Eucharistie qu'à Pâques, de quel communiant n'exige-t-on pas une semblable épreuve ? Et cependant Salmeron enseigne positivement que cette épreuve suffit à qui désire la communion

(1) Il n'est pas inutile de faire observer au lecteur que les Commentaires de Salmeron n'ont vu le jour qu'après avoir été minutieusement examinés par le cardinal Bellarmin. Celui-ci avouait que peu de travaux lui avaient coûté autant de peine que cette révision. On est donc en droit de conclure que la doctrine de Salmeron est en quelque sorte fortifiée par l'autorité de l'immortel controversiste.

fréquente. « Qui *igitur sic probatus* ad mensam Domini « *frequentius venerit* melius facit quam qui raro. »

Un théologien, que les rigoristes ne désavoueront pas, Collet, reconnaît de bonne grâce que le seul péché mortel rend la communion *indigne et sans fruit* : « Communio « enim *nisi vere indigna sit, totali suo effectu privari non* « *potest*..... *Vere enim et positiva indignitas oritur ex statu mortalis peccati*, quam levis indevotio per se non inducit. » (*De Euchar.*, p. I, cap. 8.)

Bourdaloue était donc dans le vrai lorsqu'il s'écriait : « Voulez-vous savoir quelle a été une des erreurs les plus « remarquables de notre siècle, quoique des moins re- « marquées ? La voici : c'est qu'en mille sujets, et surtout « en celui-ci, on a confondu les préceptes avec les conseils ; « ce qui était d'une obligation indispensable avec ce qui « ne l'était pas ; les dispositions absolument suffisantes, « avec les dispositions de bienséance, de surérogation, de « perfection ; en un mot, *ce qui faisait de la communion un* « *sacrilége avec ce qui en diminuait seulement le mérite et le* « *fruit*..... Citons, tant qu'il nous plaira les Pères et les « Docteurs de l'Église, accumulons et entassons autorité « sur autorité ;..... après avoir épuisé là-dessus toute « notre éloquence et tout notre zèle, il en faudra toujours « revenir au point décidé, *que quiconque est en état de grâce*, » *exempt de péché, je dis de péché mortel, est dans la dispo-* « *sition de pureté qui suffit, selon la dernière rigueur du pré-* « *cepte, pour communier*. Ainsi nous l'enseigne le Concile « de Trente, et c'est une vérité de foi. Delà il s'ensuit que « si je suis souvent en cet état de grâce, j'ai dès lors la « pureté absolument suffisante pour communier souvent, « et que, si tous les jours de ma vie je me trouve en cette « même disposition, j'aurai, chaque jour de ma vie, le « degré de pureté nécessairement requis, non-seulement « pour ne pas profaner le corps de Jésus-Christ en commu-

« niant, et ne pas encourir la censure de saint Paul : « *Judicium sibi manducat et bibit ;* mais pour recueillir à « l'autel du Seigneur une nouvelle force, et y recevoir « un nouvel accroissement de grâces, si bien qu'en ce « sens la parole de saint Augustin se vérifierait à mon « égard : *Accipe quotidie quod quotidie tibi prosit.* » (Sermon sur la fréquente communion.)

Fénelon tient absolument le même langage. Il avance les mêmes conclusions. Il les prouve par la tradition constante de l'Église. Il les retrouve même dans les définitions du saint Concile de Trente : « L'Église assemblée à Trente « souhaiterait qu'ils (les fidèles) n'assistassent jamais à au- « cune messe sans y communier..... Ce qui arrête le Con- « cile et le tient en crainte, c'est un chrétien à qui sa « conscience reproche UN PÉCHÉ MORTEL : *Sibi conscius mor- « talis peccati.* (*Lettre sur la fréq. comm.*, n° XII.)

Est-il besoin d'insister sur un point aussi clairement établi? Nous ne le pensons pas.

Toutefois, nous serions fâché que l'on se méprît sur notre but. Nous ne prétendons certainement pas que le confesseur *doive* toujours se contenter de l'état de grâce pour admettre son pénitent à la fréquente communion. Nous savons, aussi bien que personne, que le confesseur doit, dans l'intérêt même du pénitent, s'efforcer d'obtenir des dispositions plus parfaites de ferveur et de dévotion. Mais est-il tenu de les exiger *toujours?* Ne peut-il jamais se départir de cette rigueur? Nous pensons que le confesseur jouit ici d'une grande latitude. Il y a des cas, et peut-être sont-ils plus nombreux qu'on ne le croit, où le bien des âmes requiert qu'on leur octroie le bienfait de la fréquente communion sans exiger d'elles plus que le seul état de grâce. Dans le doute, nous voudrions que le confesseur se décidât en faveur de la communion plus fréquente. Au surplus, on se souviendra utilement de l'observation faite par le docte Cleri-

cato ; à savoir que jamais l'Église n'a interdit la communion quotidienne aux laïques qui ne se sentent pas coupables de péché mortel :

« Sexta conclusio. Ecclesia catholica nunquam prohibuit « quotidianam communionem fidelibus, etsi laïcis, in gratia « existentibus. Vult tamen eos pendere a prudentis confes- « sarii judicio..... » (Decisio x, *de Euchar.*).

Que dire d'un confesseur qui, pour admettre son pénitent à la communion fréquente, exigerait auparavant qu'il eût parfaitement corrigé ses défauts, et accompli les actes difficiles des plus excellentes vertus? Nous le disons sans détour. Il se montrerait disciple fidèle de Concina et des rigoristes ; à coup sûr, il ne comprendrait pas la nature du sacrement.

D'ailleurs, est-ce peu de chose que l'état d'une âme exempte de péché mortel ? Bourdaloue dit excellemment à à ce sujet :

« Ce qui nous trompe, et ce qui fait peut-être que quel- « ques-uns ont peine à goûter les principes que je viens « d'établir, c'est que nous ne comprenons et que nous « n'estimons point assez le mérite que porte avec soi l'état « de grâce dont je parle ; c'est que nous ne comprenons « point assez ce que renferme cette exemption de tout « péché mortel et de tout attachement au péché mortel. Ce « n'est, selon nos idées qu'un état fort commun, et plût à « Dieu qu'il le fût bien dans le christianisme ! Mais, quoi « qu'il en soit, je prétends que c'est un état très-sublime, « un état qui surpasse toute la nature, et où la vertu seule « du Saint-Esprit, cette vertu toute-puisssante nous peut « élever. » (*Loc. cit.*)

Il nous semble, comme à Bourdaloue, que l'état d'une âme exempte de péché mortel et de toute affection au péché mortel, n'est pas non plus aujourd'hui suffisamment apprécié.

Allons tout de suite au-devant d'une objection.

1° On nous reproche de ne pas tenir compte, nous aussi, du sentiment de respect qui porte parfois une âme à se priver de la sainte communion.

Réponse. Non jamais nous n'avons fait peu de cas de ce sentiment de respect. Mais aussi nous tenons à constater que jamais les SS. Pères n'ont prétendu louer que l'éloignement *momentané* de la sainte Table, et non pas cette privation habituelle à laquelle plusieurs voudraient se condamner. Saint Thomas est exprès là-dessus : « Et ideo « utrumque pertinet ad reverentiam hujus Sacramenti, et « quod quotidie sumatur, *et quod aliquando abstineatur.* « Unde Augustinus..... » (*Ibid.*, ad 3um.) — Et d'ailleurs, s'il est bon de s'abstenir par respect, il est encore meilleur de s'abstenir par crainte : « *Amor tamen et spes*, ad quæ « semper Scriptura nos provocat, *præferuntur timori.* » (*Ibid.*). — Pourquoi Juénin a-t-il passé sous silence des paroles aussi nettes ?

2° On nous accuse encore d'enseigner que la sainte Eucharistie est *un moyen de conversion ;* qu'elle peut en conséquence être reçue par le pécheur encore non justifié par le sacrement de Pénitence. Tel est le reproche que Concina adresse au P. Pichon et à ses apologistes.

Réponse. Nous n'avons pas le livre du P. Pichon, et nous ne saurions entrer en discussion sur ce point de fait. Du moins est-il sûr que nul théologien catholique n'acceptera une pareille énormité.

Mais n'est-il pas légitime d'enseigner que si la sainte Eucharistie n'éteint pas le péché mortel dans une âme, elle l'en éloigne par les grâces de force, de préservation et de persévérance, qu'elle apporte avec elle aux cœurs déjà guéris par la Pénitence? Car, quoi qu'en puissent dire les rigoristes, l'Eucharistie sera toujours le meilleur préservatif du péché : *Antidotum quo liberemur a culpis quotidianis, et a*

peccatis mortalibus præservemur. Ainsi parle le saint Concile de Trente. (Sess. XIII, cap. II.)

Mais quelles sont les dispositions plus parfaites que la *convenance* semble exiger pour la fréquente communion ? Quelles classes de personnes paraissent moins aptes à s'approcher souvent du céleste banquet ? C'est ce qui nous reste à expliquer.

H. MONTROUZIER, S. J.

DE L'ASOLUTION DES RÉCIDIVISTES.

Monsieur le Directeur,

Permettez-moi de vous exprimer toute ma satisfaction, je dirai même toute ma gratitude, pour les excellents articles qui ont été publiés dans la Revue sur l'*absolution des récidivistes*. Voilà une doctrine vraiment consolante; elle restitue au sacrement de pénitence son caractère de suavité que le rigorisme lui avait enlevé, elle délivre le confesseur de mille perplexités bien propres à le dégoûter de son ministère. Plusieurs de mes confrères se sont sentis soulagés à cette lecture, et je sais un grand prélat qui a pleinement souscrit à toutes les conclusions du R. P. Desjardins. Encore une fois, puisse pareille doctrine se répandre chaque jour davantage!

Toutefois, le savant auteur me permettra une légère observation. Pourquoi, puisqu'il avait entrepris le rigorisme français, pourquoi n'a-t-il pas montré que nos vieilles traditions sont de tous points conformes à la doctrine et à la pratique de saint Alphonse de Liguori? Un argument de cette force suffit à faire crouler tout l'échafaudage de nos rigoristes, qui se croient invincibles derrière leurs prétendues traditions gallicanes.

Je sais bien que la plupart des ouvrages et traités de morale édités en France depuis le milieu du XVIIe siècle soutiennent et défendent comme une vérité incontestable la thèse des *signes extraordinaires* à exiger pour l'absolution des récidivistes. A la bonne heure! — Mais est-ce là une doctrine ancienne? — Je ne le pense pas. Au contraire, je suis porté à croire que la première moitié du

XVIIe siècle connut et pratiqua de tout autres principes. Le R. P. Desjardins me saura peut-être gré de lui indiquer deux documents assez précieux; je ne doute pas qu'ils ne servent à le mettre sur la voie de nouvelles découvertes.

C'est premièrement le célèbre Abelly, évêque de Rodez, qui, dans sa *Medulla theologica*, ouvrage très populaire autrefois, et dont la réimpression serait un bienfait pour nos écoles (1), s'exprime de la sorte à propos de la prudence du confesseur placé en face d'un récidiviste :

« ... Non levis aliquando difficultas occurrit : *Quomodo* « *se gerere debeat confessarius erga eos qui sæpius in eadem* « *peccata relabuntur, etc.* .. — Quod vero spectat ad eos « qui ex mera fragilitate in eadem peccata sæpe relabun- « tur, certum est, etiam præcise loquendo, absolutionem « illis dari posse toties quoties in ipsa peccata relabuntur, « dummodo cum vera de illis contritione, et firmo propo- « sito non amplius peccandi ad pœnitentiam accedant : « declaratur enim in concilio Tridentino (sess. XIV, c. 2); « *pœnitentes per sacerdotum sententiam non semel, sed toties* « *quoties ad pœnitentiæ tribunal confugerint, posse ab admis-* « *sis peccatis liberari.* Unde S. Hieronymus (epist. 46 ad « Rusticum) : *Non solum, inquit, septies, sed septuagesies* « *septies delinquenti, si convertatur ad pœnitentiam, peccata* « *condonantur.* Et Navarrus, *in Manuali*, cap. 3, loquens « de personis illis quæ sunt in proxima peccati occasione, « quam tamen ob aliquam causam rationabilem relinquere « non possunt, quam quidem causam utrum talis revera « sit, serio expendere debet confessarius, dicit personas « illas posse, si reciderint, absolvi, *non tantum semel, bis,* « *vel septies, sed etiam septuagesies septies*, dummodo ve- « ram in illis contritionem et firmum non amplius pec-

(1) Une nouvelle édition a paru à Ratisbonne en 1839 (*Note de la Rédaction*).

« candi propositum confessarius deprehendat : quia, ut « ibidem observat, frequens peccati recidiva non est sem- « per argumentum necessarium, quo judicari possit pœ- « nitentiam seu contritionem non esse veram ; sed est tan- « tummodo signum maximæ fragilitatis et inconstantiæ : « neque ad recipiendam absolutionem requiritur ut pœni- « tens non amplius in futurum peccet, sed ut amplius « peccare nolit. »

Cependant Abelly veut que le confesseur use avec réserve de cette doctrine, par la raison bien simple que, vraie en elle-même, elle peut ne pas convenir toujours à la situation du pénitent. Il continue :

« Quamvis autem hæc ita se habeant, nihilominus de- « bet confessarius prudenter attendere, non tantum quid « absolute loquendo possit, sed potius quid ipsi pœni- « tenti sit magis conveniens et aptum : multa enim licent, « quæ aliquando non expediunt. Debet igitur coram Deo « attente considerare num frequens usus confessionis ta- « libus personis utiliter suaderi possit, ut earum fragilitati « consulatur, et voluntatis infirmitas ac ægritudo crebra « hujus sacramenti susceptione quasi remedio sæpius « iterato sanetur ; num e contra frequens confessionis « usus illis nocivus sit, v. g., si inde sumant occasionem « peccandi liberius : si potius ex consuetudine quam ex « vero contritionis motivo aut emendationis proposito ad « pœnitentiæ tribunal accedant : pro ratione enim illarum « dispositionum pœnitentes ipsos utiliter interdum pote- « rit privare beneficio absolutionis, vel illud in aliquot « dies differre, et interim pia et religiosa quædam opera « et pœnitentiæ exercitia ipsis injungere ; quæ omnia « potius ex interiori Spiritus sancti illustratione, et diu- « turna in administratione hujus sacramenti experientia, « quam ex certis regulis aut præceptis dignosci possunt. » (*De Pœnitentia*, sect. 20.)

Quelle prudence, quelle modération ! C'est tout à fait le langage de saint Liguori.

L'autre citation est empruntée à l'ouvrage fort répandu autrefois *de Triplici examine Ordinandorum et Pœnitentium* de Louis Bail, docteur de Sorbonne et pénitencier de l'Église de Paris. Voici ce qu'il dit à propos des pénitents qui voudraient faire une confession générale, par la raison que, retombant souvent dans les mêmes péchés, ils ont lieu de craindre que leurs confessions précédentes n'aient été nulles, faute de contrition suffisante :

« Sed fortasse putabit pœnitens se nunquam bene « confessum fuisse, *quod sæpius in eadem peccata de quibus « se accusabat relapsus sit*. Equidem causa ista rationabilis « est, et ex ea prudentissime plures moventur ad repetendas confessiones, et ex ea propendere sæpius debet confessarius ad eas audiendas, *quamvis, si nihil aliud sit, non « necessario semper repetendæ sint ob id solum quod sæpius « relapsus sit pœnitens*, modo contritionem sufficientem « habuerit cum proposito emendandi se ; et si forsan indulgentia confessarius erraverit, multoties relapsum « absolvendo, non sequitur tamen propterea invalidas « fuisse confessiones. Maxime vero cum pœnitens extra « occasionem peccati fuerit, et discreto confessario usus « fuerit, qui spectata conditione pœnitentis, judicavit « magis illi salutare ut absolveret, nonobstante quod ex « infirmitate humana quæ maxima est sæpius relaberetur.

« Multi vero confessarii severiores se exhibent, quod « non satis attendant quo sensu locuti sint aliqui ex patribus antiquis, contra eos qui iterum labuntur post « pœnitentiam. Quos sapienter instruit Hugo de S. Victore, *in Summa sententiarum* (tract. 6, c. 12). Sed quoniam, inquit, *non littera, sed spiritus vivificat*, sensum « auctorum in supradictis inspiciamus. *Pœnitentia est*

« *præterita mala plangere et iterum non committere*, id est, « de præteritis dolere, et non tunc ut iterum peccet in vo- « luntate habere. Non enim judicat Deus hominem pro « iis quæ futura sunt, et non præsentia opere seu volun- « tate : nec ulla probabilitate sequitur : *iste commisit plan- « genda, igitur non* FUIT *pœnitens.* Sed hoc, *igitur* NON EST « *pœnitens*, quod nos bene concedimus, scilicet quod tunc « non est vere pœnitens, *sed quod olim non fuerit, a catho- « licis nullatenus est dicendum.* — Quod multis prosequitur « idem auctor, dignus qui legatur, etc. » (*De Exam. pœnitent.*, p. 1. quær. 11°.)

Voilà ce qui s'enseignait en France par deux auteurs regardés comme classiques. Je suis porté à conclure que c'était donc là l'enseignement traditionnel, et que n'eussent point désavoué les anciens sorbonistes tels que Gamache, Isambert, Duval, etc.

Du reste, les principes du rigorisme ne prévalurent pas sans résistance. Ce fut peu à peu qu'ils envahirent nos écoles et nos confessionnaux. Ainsi, par exemple, le célèbre Père Eudes, tout en soutenant qu'il faut différer l'absolution aux récidivistes et exiger d'eux des signes extraordinaires de conversion, adoucit notablement sa thèse dans la pratique. « Mais, dit-il, soit qu'on diffère l'absolution pour des péchés véniels *ou pour des péchés mortels d'habitude*, il faut la différer *pour peu de jours seulement, jusqu'à ce qu'on voie quelque amendement.* » (*Le Bon Confesseur*, ch. VIII, sect 4. — Lyon, 1671.) Tant il est vrai que la sévérité rigoriste répugne instinctivement à la sainteté de l'homme apostolique.

Voilà les observations que je me suis permis de présenter au P. Desjardins. Il les accueillera, j'en suis sûr, avec l'indulgence qui caractérise les vrais savants.

Veuillez agréer, Monsieur, etc.

Un Professeur de théologie.

PROBLÈMES DE PHILOSOPHIE MORALE

LA FIN DERNIÈRE

La *philosophie morale* est la science des mœurs d'après la raison.

On entend par *mœurs* la manière dont chacun a coutume de se conduire.

L'*objet* de la philosophie morale comprend donc les principes d'après lesquels l'homme doit diriger sa conduite.

Son *but* est d'enseigner à bien agir d'après les lumières naturelles de la raison.

En cela elle diffère de la théologie morale qui enseigne également à bien agir, mais d'après les lumières surnaturelles de la révélation.

La philosophie morale peut se diviser en deux parties : la morale *privée* ou l'*éthique*, et la morale *sociale* ou *politique*.

L'*Éthique* s'occupe des relations de l'homme considéré comme individu.

La *Politique* traite des relations de l'homme considéré comme membre de la société.

L'éthique peut se diviser en cinq parties : la 1re traite de la *fin* de l'homme ; la 2e des *actes* humains par lesquels l'homme se dirige vers sa fin ; la 3e de la *loi*, qui règle nos actes ; la 4e des *devoirs* qui dérivent de la loi ; la 5e des *droits* qui correspondent à nos devoirs.

La *fin* est ce pourquoi on agit (Académie).

On distingue la fin de l'œuvre, et la fin de l'agent.

1° La fin de l'*œuvre* est l'effet qui doit naturellement résulter de tel ou tel acte. Ainsi, le soulagement du pauvre est la fin de l'aumône, considérée en soi et indépendamment de l'intention de celui qui la fait.

2° La fin de l'*agent* est le résultat que se propose celui qui agit. Je fais l'aumône pour expier une faute, ou pour me faire remarquer.

L'homme dans ses actions peut se proposer plusieurs fins dont l'une est la fin dernière, l'autre la fin prochaine ou immédiate. Entre ces deux, il peut y avoir plusieurs fins secondaires ou intermédiaires.

1° La *fin dernière* est celle que l'on veut pour elle-même, et pour laquelle on veut tout le reste.

2° La *fin secondaire* est celle que l'on veut comme moyen d'atteindre la fin dernière.

3° La *fin prochaine* ou immédiate est celle que l'on se propose d'obtenir immédiatement.

Exemple : Je sors pour me promener ; je me promène pour mieux étudier ensuite ; j'étudie pour mieux servir Dieu ; je sers Dieu pour le posséder éternellement.

La promenade est la fin prochaine, l'étude et le service de Dieu sont les fins intermédiaires ou secondes, Dieu possédé éternellement, voilà la fin dernière.

La fin est toujours un bien, réel ou apparent. On démontre en psychologie que la volonté ne peut vouloir que ce qui lui est présenté par la raison comme bon.

Le *bien* est ce qui convient.

Le bien est absolu ou relatif.

Le bien *absolu* est ce qui convient à tous, partout et toujours.

Le bien *relatif* est ce qui ne convient que sous certains rapports.

Ainsi la pluie peut être un bien pour le laboureur et non pour le voyageur.

Le *mal* est la négation du bien, ou ce qui ne convient pas.

L'homme veut être heureux, heureux toujours, heureux le plus possible. Il n'est personne qui veuille être malheureux. La fin dernière de l'homme consiste dans le souverain bonheur; le souverain bonheur consiste dans la possession et la jouissance d'un bien qui comprenne tous les biens sans mélange d'aucun mal, d'un bien qui ne puisse périr, et que nous ne puissions jamais perdre.

Mais ce bien n'est autre que le bien infini et éternel. Dieu seul est infini et éternel. Donc Dieu seul est la fin dernière de l'homme.

Reprenons : Dieu seul est le bien souverain, absolu, universel, le bien auquel rien ne manque; car lui seul est infiniment parfait, lui seul est toute vérité, toute bonté, toute beauté. Si donc il est vrai que l'homme ait besoin du bien souverain pour être heureux, Dieu seul doit être le dernier terme ou la fin dernière de ses désirs.

Or, l'homme a besoin du bien souverain, je le prouve : c'est par son âme (1) que l'homme est ce qu'il est, c'est-à-dire homme; c'est par son âme que l'homme est supérieur au sol qu'il foule du pied, à la plante qui végète, à l'animal qui n'a que l'instinct et le sens. La perfection et le bonheur de l'homme consistent donc dans la pleine satisfaction des facultés de l'âme, je veux dire de l'intelligence et de la volonté. Or, j'ai par l'intelligence l'idée d'un bien infini, souverain, auquel rien ne manque; d'autre part, je veux nécessairement obtenir ce qui me convient, ce qui m'est présenté comme un bien sans aucun mélange de mal. Je ne repousse que le mal, et si parfois, si souvent même, je regrette un bien, c'est qu'en ce bien je vois ou je crois voir quelque mal, comme serait un obstacle à

(1) Anima rationalis forma corporis humani. *Concil. Viennense.*

un autre bien qui me paraît plus grand. Je veux donc nécessairement le bien sans mélange de mal, le bien auquel rien ne manque, le bien universel et souverain.

Et en effet, je veux être heureux, je veux l'être le plus plus possible, je le veux être toujours. Un bonheur le plus grand possible, un bonheur qui dure toujours, qui ne cesse jamais, qui jamais ne diminue, tel est le but suprême, le premier mobile, l'objet constant, et la fin dernière de tous mes actes. Je ne fais rien, je ne dis rien, je ne désire rien, je ne pense à rien, que ce ne soit pour être heureux, pour le devenir le plus possible et pour toujours. C'est un fait attesté par le sens intime.

Il me faut donc absolument le bien souverain et universel. Dieu seul est ce bien ; donc il me faut Dieu.

Mais comment puis-je atteindre Dieu et le posséder? Je ne le puis que par l'intelligence et par la volonté. Dieu ne tombe pas sous les sens. D'ailleurs ce n'est pas des sens que peut me venir ce bonheur parfait, complet, absolu, souverain, universel, que réclament les facultés supérieures de mon âme. Le sens n'atteint que le particulier, le borné, le passager. Et mon intelligence ainsi que ma volonté demandent l'infini et l'éternel.

Le bonheur et la perfection de l'intelligence consistent à connaître ; le bonheur et la perfection de la volonté consistent à aimer.

Connaître la vérité souveraine, c'est-à-dire Dieu, et en Dieu parfaitement connu, en Dieu principe et raison dernière de tout ce qui est, connaître tout ce que j'ai pu jamais désirer de savoir, telle est pour mon intelligence la fin définitive et le bonheur suprême.

Aimer le bien souverain, c'est-à-dire Dieu et en Dieu parfaitement aimé, en Dieu principe et raison dernière de toute bonté et de toute beauté, aimer tout ce qui est bon, tout ce qui est beau, telle est la fin dernière et le bonheur suprême de la volonté.

Ainsi sans la parfaite connaissance et le parfait amour de Dieu, il n'est pas pour l'homme de bonheur parfait.

Au contraire, Dieu une fois parfaitement connu et parfaitement aimé, tout le reste m'est indifférent. Je n'en ai nul besoin, je puis m'en passer. Car en Dieu j'ai toute vérité, en Dieu j'ai tout bien. Dieu seul me suffit, comme Lui seul m'est nécessaire.

A cette preuve fondée sur la nature même de l'homme, on peut en joindre une autre tirée de la fin que, de son côté, Dieu a dû nécessairement se proposer en nous créant.

D'abord Dieu n'a pu créer l'homme que pour lui-même.

Première preuve, générale et commune à tous les êtres créés.

Avant que le monde fût, Dieu seul était. Il n'existait donc aucun objet, autre que Dieu, qui pût être pour Lui un but, une fin, un motif, une raison de produire le monde. Dieu donc n'a pu en créant se proposer d'autre fin, d'autre terme que lui-même.

Mais, dira-t-on, ne pouvait-il pas se proposer simplement pour fin et pour terme de l'acte créateur, l'être même qui devait en être le résultat?

Non, car Dieu ne peut agir que pour une fin digne de lui, digne de l'infinie perfection de son intelligence et de sa sagesse, de sa volonté et de sa puissance. Or, l'infini seul est proportionné à l'infini, et Dieu seul est infini. Le monde ne l'est pas et ne peut l'être. Donc Dieu n'a pu créer que pour lui-même le monde et tout ce qu'il renferme, l'homme et tout ce qui le constitue.

A cette preuve générale se joint pour l'homme une raison spéciale.

L'homme, disions-nous un peu plus haut, a l'idée et le désir de l'infini et de l'éternel. Cette idée, ce désir, sont en lui nécessaires, essentiels. Car il ne peut pas se défendre

de vouloir être heureux, heureux d'un bonheur qui soit le plus grand possible, c'est-à-dire de ce bonheur infini et éternel dont il a l'idée.

Cette idée, qui la lui a donnée ? qui l'a gravée dans son intelligence? Ce désir, qui le lui a inspiré ? qui l'a mis au fond de son cœur? Ce ne sont pas les êtres créés ; ce n'est pas l'homme lui-même. Tout cela, pris isolément ou dans son ensemble, est fini et borné par le temps, par l'espace, par la puissance. Dieu seul donc a mis dans l'esprit et le cœur humain cette notion et ce besoin de l'infini et de l'éternel.

D'ailleurs ce désir est naturel à l'homme. Or Dieu seul encore est l'auteur de tout ce qui appartient à la nature même de l'homme.

Ceci posé, il est évident que : 1° ce désir ne peut être inutile, Dieu ne pouvant rien mettre d'inutile dans sa créature : son infinie sagesse le lui défend.

2° Ce désir ne peut être trompeur. Il vient de Dieu, et Dieu est la vérité souveraine.

3° Ce désir ne peut être trompé, à moins que ce ne soit par l'homme lui-même. Car Dieu ne peut pas frustrer du bonheur infini et éternel cette âme qui, poussée par un irrésistible élan vers ce terme nécessaire de toutes ses aspirations les plus naturelles, a tout sacrifié pour l'obtenir par la tendance de tous ses actes. La justice divine ne permet pas une pareille déception. L'homme seul est capable de se frustrer lui-même de ce bonheur en se trompant volontairement et en le cherchant et le voulant où il n'est pas, savoir dans le fini et le temporel.

4° Ce désir enfin n'a pu être mis au cœur humain pour le torturer sans qu'il l'ait mérité. Or, est-il un tourment qui égale celui d'un cœur voulant sans cesse et nécessairement un bonheur que jamais, quoiqu'il fasse, il ne peut obtenir ? La bonté ne permet pas à Dieu de se jouer

ainsi de sa créature et d'en faire l'objet d'un supplice aussi cruel qu'immérité. Il faut donc que ce rêve et ce désir d'un éternel et infini bonheur se réalisent un jour pour l'homme qui a fait de ce bonheur le principe, l'objet, le motif, la règle et la fin suprême de sa vie.

Mais, nous l'avons dit et on le sait de reste, Dieu seul est le bien éternel et infini. Donc, encore un coup, Dieu seul est la fin de l'homme.

A ces deux arguments tirés l'un de la considération de l'homme et l'autre de la considération de Dieu, et fondés l'un et l'autre sur ce besoin inné pour le cœur humain d'un bonheur infini, on peut en ajouter un troisième qui, bien qu'appuyé sur le même fondement, ne laisse pas d'être déduit d'un autre point de vue.

Il est bien reconnu que l'homme ne peut être heureux, qu'il ne peut obtenir ce qu'il veut par-dessus tout, et ce pourquoi il veut tout le reste, s'il ne parvient à posséder par son âme, c'est-à-dire par son intelligence et par sa volonté un bien souverain et infini. En d'autres termes, il est constaté et convenu que le bien souverain et infini seul est et peut être la fin dernière de l'homme. Cela suffit. Donc rien de créé ne saurait être cette fin, rien de créé ne saurait satisfaire et contenter ce besoin d'infini. Rien, ni le monde entier, ni l'homme lui-même ; car tout ce qui est créé est fini, à commencer par l'homme et à finir par la réunion de tout ce qu'il y a de bien et de réel dans l'ensemble des esprits, aussi bien que dans la collection des corps.

Mais en dehors du créé, reste Dieu seul. Dieu seul donc est la fin dernière de l'homme.

Avant de passer outre, écoutons les vaines subtilités qu'invente la faiblesse humaine, afin de colorer son indifférence envers Dieu et son attache aux choses créées.

1re *Objection.* Le fini ne peut atteindre l'infini ; donc Dieu n'est pas ma fin dernière.

Réponse. Vous ne pouvez comprendre l'infini, c'est-à-dire le connaître autant qu'il peut être connu, l'aimer autant qu'il mérite de l'être ; mais vous pouvez le connaître et l'aimer assez du moins pour satisfaire ce besoin de vérité et de bonheur qui presse votre esprit et votre cœur.

De ce que votre regard ne peut embrasser la mer dans toute son étendue, concluerez-vous qu'il vous est impossible de la voir ? Il ne vous est pas possible de mettre l'océan dans un verre ; direz-vous que vous ne pouvez pas puiser à l'océan avec ce verre de manière à le remplir ?

2e *Obj.* Mais entre le fini et l'infini la distance est infinie : comment la franchir?

Rép. Dites plutôt que la distance est nulle. L'infini est nécessairement présent partout, et jusques au plus intime de votre être. Si les bornes de votre substance lui étaient impénétrables, et si elles pouvaient l'arrêter, vous seriez pour lui une borne, une limite ; il finirait là où vous êtes ; dès lors il ne serait pas infini.

Sans faire un seul pas, rentrez seulement en vous-même, l'infini y est présent. Dieu est partout, ne le cherchez pas hors de vous-même. Il vous entoure et vous presse, vous n'avez que faire d'aller si loin pour l'atteindre.

3e *Obj.* Entre le fini et l'infini, il n'existe aucune proportion.

Rép. Laissez de côté la métaphore. La proportion ne se dit que des choses qui se comptent ou se mesurent. Dans l'infini, il n'est ni nombre ni mesure. Votre âme aussi est indivisible, elle n'a pas de parties qui se puissent compter ; elle n'a pas d'étendue qui se puisse mesurer.

Si par proportion vous entendez ici quelque rapport ou quelque ressemblance, Dieu est votre principe, votre cause. Il existe un rapport nécessaire entre l'effet et sa cause. Et le principe d'une chose en est toujours la raison et la fin. Il n'y a de possible que ce qui est conforme à

l'idée que Dieu a de tout ce qui est et de tout ce qui peut être. Il n'existe donc aucun être qui ne représente à quelque degré quelque perfection, quelque trait de l'être divin. Donc, aucun être qui n'ait avec Dieu quelque proportion ou rapport de ressemblance.

Or, s'il y a proportion de ressemblance entre le grain de sable et le Créateur, que sera-ce entre l'homme et Dieu ?

4e *Obj.* Un bien fini suffit à l'être fini.

Rép. Assurément, si cet être fini n'a en lui aucune puissance capable de l'infini. Tel est l'animal qui se contente de ce qui satisfait les sens. Mais l'homme a l'idée de l'infini et de l'éternel. Dès lors il le veut, il ne peut pas ne pas le vouloir. Le fini ne lui suffit plus, il lui faut l'éternel et l'infini.

Du reste, montrez un seul homme que les biens finis aient rendu content et heureux.

5e *Obj.* Que d'hommes qui ne pensent pas même à Dieu : preuve qu'ils n'ont pas besoin de le posséder pour être heureux.

Rép. 1° Sont-ils heureux ces hommes qui ne pensent pas à Dieu ? S'ils le sont, j'admets que Dieu ne leur est pas nécessaire. Sinon, je déclare que, s'ils ne sont pas heureux, c'est précisément, c'est surtout parce qu'ils ne pensent pas à Dieu.

2° A quoi donc pensent-ils ? que veulent-ils ? que cherchent-ils ? Une seule chose, le bonheur, le bonheur le plus grand possible, et un bonheur qui dure toujours. Mais, hélas ! ce bonheur, ils le placent dans la possession et la jouissance des biens créés, et ainsi au lieu du bonheur qu'ils poursuivent, ils ne rencontrent que le malheur. Tant il est vrai qu'ils ont besoin de Dieu pour être heureux !

En effet, Dieu seul est ce bien éternel et infini qu'ils veulent et qu'ils cherchent sans cesse, et leur malheur

vient précisément de ce qu'ils cherchent ce bien hors de Dieu, c'est-à-dire là où il n'est pas, là où il ne peut pas être, là où il ne sera jamais.

6e *Obj.* Pourquoi l'homme ne serait-il pas lui-même sa propre fin ?

1° Parce qu'il n'est pas son propre principe, sa propre cause, et que, ne s'étant pas fait lui-même, il ne peut exister que pour Celui qui l'a fait tout ce qu'il est.

2° Parce qu'il est borné et qu'il ne peut trouver dans les étroites limites de son être, cet infini et cet éternel que réclament les puissances supérieures de son âme.

3° Et de fait, l'expérience vous déclare assez que seul vous ne vous suffisez pas. Quel ne serait pas votre ennui, votre désespoir, si vous étiez condamné à l'isolement absolu, à ne connaître que vous-même, à ne penser qu'à vous-même, à n'aimer que vous-même ? L'égoïsme est son propre supplice.

7e *Obj.* Mais les biens de l'*âme* suffisent au sage, au vrai philosophe, au stoïcien d'autrefois, et au spiritualiste d'aujourd'hui. Ceux du *corps* suffisent au vulgaire, à l'épicurien de jadis et au positiviste du siècle présent.

Rép. Tous les biens de l'âme peuvent se réduire à deux : la *science*, voilà pour l'intelligence, et la *vertu*, voilà pour la volonté.

La science a pour objet ou la créature ou Dieu. La connaissance des créatures n'est un bien pour l'âme qu'autant qu'elle sert à mieux connaître Dieu. Quand je saurais tous les faits de l'histoire, tous les secrets de la nature, toutes les lois du monde matériel, toutes les vertus des plantes, toutes les qualités des animaux, toutes les pensées des hommes, en serais-je plus heureux ? en serais-je plus parfait ? en serais-je même plus savant, et surtout plus intelligent ? Non, tant que j'ignore la cause et le principe de tout ce que j'apprends par le travail de l'expérience et de l'obser-

vation, tant que je ne connais pas Dieu, je ne sais le rien de rien.

Il y a plus : la science même par laquelle ici-bas je connais Dieu, n'est ni ma fin, ni ma perfection, ni mon bonheur. Elle n'est que le moyen par lequel j'arrive jusqu'à ce Dieu, qui seul est cette vérité infinie, éternelle, dont la claire vue seule peut me rendre heureux.

Il en faut dire autant de la vertu, qui n'est que l'effort de l'âme s'élevant au-dessus d'elle-même pour atteindre Dieu. La vertu n'est donc pas la fin, elle n'est que le moyen.

Inutile d'insister sur les biens du corps. Le corps lui-même n'est pas la fin de l'homme ; en d'autres termes, l'homme n'existe pas pour son corps, qui n'est qu'une partie et la partie infime de lui-même.

Il est bien vrai que l'âme a été créée et unie au corps pour lui communiquer la vie, le mouvement et le sentiment, mais cette destination de l'âme n'est que secondaire. Aussi n'est-ce que par ses puissances les plus basses qu'elle s'acquitte de cette fonction. Loin d'être l'objet, le but de l'existence et de l'activité de l'âme, le corps n'est pour elle qu'un moyen, un instrument dont elle a besoin dans l'état présent pour s'élever par les choses sensibles jusqu'à la connaissance de Dieu.

Mais si le corps ne peut pas faire le bonheur de l'homme, comment les biens du corps, tels que la santé, la vigueur, le plaisir sensible, comment surtout les biens matériels et extérieurs, qui sont distincts non seulement de l'âme, mais du corps même, comme les richesses, la puissance, la gloire humaine, comment, dis-je, la possession de ces sortes de biens pourrait-elle rendre l'homme heureux, puisque rien de tout cela ne peut ajouter un seul degré d'être ou de perfection soit à son intelligence, soit à sa volonté ?

On peut dire toutefois que, dans une certaine mesure, ces divers bien, et surtout la science de la vertu, ont leur part et leur rôle dans l'ensemble de notre destinée, selon qu'ils peuvent être pour nous un moyen de mieux connaître Dieu et de le mieux aimer. De là, deux sortes d'indifférence : l'une sage, l'autre insensée ; l'une nécessaire, l'autre fatale.

Je dois être indifférent pour tout ce qui n'est pas Dieu. Les choses créées ne me sont bonnes qu'autant qu'elles me servent à connaître Dieu et à l'aimer. Je n'en dois user que d'après cette règle. Tout ce qui m'approche de Dieu m'est bon ; qu'il plaise ou qu'il répugne à mes sens, j'en userai. Tout ce qui m'éloigne de Dieu est mauvais pour moi. Quel que soit le charme que ce faux bien puisse exercer sur mes sens, je le rejette. Les païens eux-mêmes ont reconnu la nécessité de cette indifférence, et ils l'ont formulée en ces deux mots : *Sustine, abstine,* supporte et abstiens-toi. Que les maux viennent à fondre sur vous, s'ils sont nécessaires ou seulement utiles à votre bonheur éternel, sachez souffrir ; que tous les biens vous environnent de leurs attraits, s'ils compromettent votre fin dernière, repoussez-les.

Malheureusement, cette indifférence si sage et si nécessaire fait trop souvent place à une autre, qui est le comble du crime et de la folie.

Il est des hommes qui ne sont indifférents que pour Dieu seul. Uniquement occupés des biens apparents de ce monde, ils ne pensent pas même à Celui qui les créa et qui les conserve. C'est ce que j'appelle le *crime* de l'indifférence.

Ils mettent tout leur bonheur dans la jouissance des biens périssables et bornés du temps présent, et par là ils renoncent au seul bien qui les puisse rendre heureux, au seul bien éternel et infini, et c'est ce que je nomme le comble de la *folie*. MARIN DE BOYLESVE, S. J.

L'ÉGLISE ET L'ANGLICANISME

—

Cinquième article.

—

DEUXIÈME PARTIE.

DE L'UNITÉ DE L'ÉGLISE

§ I.

« Je crois l'Église une, sainte, catholique et apostolique. »

Cet article de foi est récité tous les jours par des chrétiens qui sont séparés cependant de l'Église une, sainte, catholique et apostolique.

Il est difficile de trouver un spectacle plus navrant que ce contraste entre les mots et la chose, entre le symbole chaque jour récité et le schisme qui persévère. Une église séparée de la mère Église, une église qui reconnaît n'avoir pas le droit de revendiquer pour elle l'assistance et la présence efficace de Jésus-Christ, et qui néanmoins continue à professer cet article du symbole, nous rappelle le douloureux spectacle d'un grand du monde, déchu de ses honneurs, de son rang et son opulence, et qui continue à se croire l'homme riche et puissant d'autrefois. Une ruine où ce souvenir, cette illusion de grandeur ne se rencontre pas, est moins déplorable. Quand le voyageur visite les vestiges encore subsistants de la gloire de Babylone ou de Jérusalem, il se laisse aller volontiers aux larmes en songeant à toutes les grandeurs humaines et divines qui s'étalaient là autrefois, et qui ne sont plus. Mais, qu'au milieu de ces ruines il entende une voix ne cessant de redire aux échos d'alentour : Je suis la reine des cités, la capitale du monde ;

ou bien : je suis la cité de Dieu, glorieuse de mon temple et du peuple que Dieu a réuni en moi, la douleur du voyageur deviendra plus profonde encore, et ses larmes seront plus amères.

L'Angleterre catholique était plus grande que Babylone, plus glorieuse que Jérusalem. Elle était l'Ile des saints. Aujourd'hui elle n'est plus qu'une ruine, mais elle prétend encore, l'église officielle du moins, n'avoir point perdu l'unité d'autrefois. Elle redit le symbole des jours de sa splendeur. Voyons les étrangetés du système.

L'unité ne coexiste pas avec la pluralité. Dire qu'il n'y a qu'une Église de Jésus-Christ, c'est dire que celle qui a l'honneur de porter ce nom, le porte seule. On a dû, pour éviter la conséquence, attacher aux mots un sens nouveau, et l'on a imaginé ce qui suit :

« Comment l'Église est-elle *une* ou *unie*? » demande le *Théophilus*. *Une* ou *unie*, ces deux mots ne souffrent pas d'être appliqués à un même être, et la conjonction *ou* ne peut les réunir que dans le sens disjonctif. On peut dire *une* ou *unie*, comme on dira *froid* ou *chaud*. Une église *unie* est la collection de plusieurs églises : l'Église une, au contraire, est une seule Église. Cette expression nous rappelle involontairement ces *États-Unis* de l'Amérique qui naguère s'entre-déchiraient dans des luttes si sanglantes. On ne les appelle pas, et avec raison, l'État-Uni, mais les États-Unis ; l'État-Uni serait un non sens.

Cette Église une ou unie se reconnaît, d'après le Dr Wordsworth, à « la profession de la vraie Religion », qui se distingue de la fausse « par la foi en Notre-Seigneur Jésus-Christ ». Le vague de ce caractère distinctif nous fait douter si l'Église a encore besoin d'être reconnue à un signe quelconque. Il y a tant de manières de croire en Jésus-Christ !

Il y a la foi en Jésus-Christ Dieu, en Jésus-Christ en-

voyé de Dieu, en Jésus-Christ homme divin, en Jésus-Christ le sage de Nazareth, dans le Jésus de M. Renan, dans le Jésus du Dr Strauss. Et parmi ceux qui ont la foi en l'enseignement de Jésus-Christ, il en est qui acceptent sa doctrine entière, d'autres qui n'en reçoivent que les points fondamentaux, d'autres aussi qui se bornent à la morale, d'autres à l'idéal, d'autres... je ne sais à quoi.

Avec des expressions d'un tel vague, il n'y a plus de raison d'exclure personne de l'Église. Est-ce là le sens du *Theophilus?* Il ne s'en faut que de bien peu. Est dans l'Église, d'après lui, quiconque « n'est ni païen, ni juif, ni mahométan, ni infidèle, ni apostat ».

L'Église perd ainsi son caractère essentiel et distinctif, elle cesse d'être une société. L'unique lien qui unisse les membres, c'est la foi, foi vague, indéterminée, s'accommodant de toutes les erreurs, de toutes les négations, ou plutôt elle n'unit pas les chrétiens entre eux, elle n'est qu'un trait de ressemblance entre eux. Ce point de vue est loin d'être repoussé, car, d'après les explications du Dr Hooker longuement cité en note, l'Église apparaît moins comme une société instituée et constituée par Jésus-Christ, que comme une abstraction, comme un être de raison : « L'Église, dit-il, est un nom que l'art a donné à ceux qui professent la véritable religion ».

L'idée de société étant ainsi disparue radicalement, ces mots Église, giron de l'Église, unité de l'Église, ne restent que pour mémoire : « Tous ceux qui professent extérieurement la foi et le nom de Jésus-Christ, dit Sanderson, sont dans le giron de l'Église visible ».

Ce n'est point par un caprice de la raison que l'on arrive à de pareilles notions. Du moment où l'Église n'est pas infaillible, que cette infaillibilité n'est plus représentée par l'organe général de la foi, le torrent de l'erreur peut déborder librement, submerger tous les dogmes et toutes

les vérités, démolir tout ce qui est saint et sacré, et l'Église perd, comme en un vaste naufrage, le premier, le plus indispensable de ses biens, l'unité de la foi. Cette unité disparue, il n'y a plus de limites pour reconnaître le champ de l'Église, et l'on est forcé de le voir partout où retentit d'une manière quelconque le nom de Jésus-Christ. On ne cessera d'être de l'Église qu'en cessant d'être chrétien, et l'on ne cessera d'être chrétien qu'en reniant formellement jusqu'au nom même de Jésus-Christ, en devenant apostat.

Il ne suffira pas, pour échapper à cette conséquence, de dire que les hérétiques, tout en étant encore membres de l'Église, en sont des membres « peccants et corrompus ». Du moment où l'hérétique ne peut plus être distingué de l'orthodoxe, du moment où l'Église renferme dans son sein tous les hérétiques, il n'y a plus de raison pour que, comme organisation sociale, elle ne descende au-dessous des sociétés les plus dégénérées du Nouveau-Monde.

Voyons donc si, pour être à l'Église, il suffit de se rattacher d'une manière quelconque à Jésus-Christ, et, pour cela, commençons par nous transporter dans un autre ordre d'idées. Tous les hommes ont la raison. Il est certaines vérités de sens commun reçues par tous. Supposez donc que les hommes n'aient entre eux d'autre lien que cette communauté de la raison et de certaines idées fondamentales, formeront-ils par là même une société ? Supprimez par la pensée et les liens de la famille et les liens des diverses sociétés politiques, religieuses, commerciales; supprimez même les affections du cœur, supprimez tous les pouvoirs, ne laissez que la raison avec les idées de sens commun plus ou moins développées ; si l'assemblage des êtres humains que vous aurez encore devant vous mérite le nom de société, l'Église, telle que nous la représente le Dr Wordworth, le méritera pareillement.

Mais quand les liens de la société se relâchent parmi les hommes au point de n'influer plus que faiblement sur la vie, on dit que la société tombe dans l'état sauvage. Or, dans les peuplades les plus sauvages de l'Océanie on trouverait des liens sociaux plus étroits que ceux qui, dans ce système, réuniraient les chrétiens en une Église.

S'il suffisait d'un lien quelconque avec Jésus-Christ pour faire de nous des membres de l'Église, il faudrait la définir : la réunion de tous les hommes vivants sur la terre. Dieu, en effet, appelle tous les hommes à la vérité et à l'union avec Jésus-Christ, tous lui appartiennent par vocation. De même le pouvoir d'enseigner que Jésus-Christ a donné à son Église concerne tous les hommes, et à cette mission de les instruire tous répond le devoir pour tous de lui obéir. Les sacrements ont été institués pour tous ; tous ont donc le devoir de les recevoir. Voilà un premier lien qui unit les hommes à Jésus-Christ, mais qui n'en fait pas encore des membres de l'Église.

Bien plus, Jésus-Christ est mort pour tous, et son oblation n'a été stérile pour aucun. Pas une âme assez malheureuse et assez abandonnée pour que l'appel du Sauveur ne lui parvienne d'une certaine manière. A travers les ténèbres et le froid glacial du paganisme, du judaïsme moderne, du mahométisme, il passe comme un courant invisible de la grâce de Jésus-Christ. Qui dira jusqu'à quel point il est efficace ? Qui dira que parmi toutes ces âmes qui jamais n'entendent parler de Jésus-Christ, il s'en trouve une seule entièrement soustraite à son action vivifiante ? Lorsque les missionnaires arrivant chez ces malheureux peuples y rencontrent des cœurs dociles qui s'empressent de se soumettre au premier appel de Dieu par le missionnaire, ne faut-il pas croire que ces cœurs ont été dès longtemps sensibles aux divines préparations de la grâce ? Et si nous ne devons juger personne, si nous ne devons affir-

mer d'aucun homme qu'il est damné, n'est-ce pas à cause de cette toute-puissance même de la grâce de Jésus-Christ qui va trouver des âmes dociles là où nos yeux ne sauraient les découvrir, et qui se communique à elles dans une mesure merveilleuse ?

Cependant, malgré cette communauté de vocation et de participation aux grâces dont la source est dans l'Église, tous les hommes ne sont pas membres de l'Église. Il faut donc restreindre ce titre. Par quoi le méritera-t-on ? Sera-ce par le baptême ? Il est vrai que le baptême nous fait devenir membres de l'Église. Mais le *Theophilus* lui-même reconnaît que nous perdons ce titre quand nous devenons renégats ou apostats. Cependant le signe du baptême reste sur notre front. Il imprime un caractère indélébile; l'enfer n'a pas plus le pouvoir de l'effacer que Caïn n'a su empêcher la voix du sang d'Abel de monter vers le ciel, pas plus que les fumées de l'abîme ne sauraient ternir l'éclat du soleil. Nous pouvons donc, tout en conservant la marque du baptême, perdre le titre et la qualité de membres de l'Église. Il faut donc quelque chose de plus pour mériter ce beau nom.

Je suis baptisé et je continue de me dire chrétien. Je rattache mes idées religieuses au nom de Jésus-Christ; mais je me façonne ma foi à moi-même; j'imagine des dogmes nouveaux, étrangers à tout ce que croit, professe et enseigne la société connue sous le nom d'Église de Jésus-Christ. J'affirme ce qu'elle nie, je professe ce qu'elle condamne, je réprouve ce qu'elle enseigne. Suis-je encore membre de l'Église, de cette société « caractérisée par la vraie religion? » Non, ce n'est point possible. Il faut donc une communauté de foi autre que la profession telle quelle du nom de Jésus-Christ; il faut, entre l'Église et moi, une communauté de foi plus précise. Élargissez le cercle, si vous le voulez ; toujours vous fixerez certaines limites en dehors

desquelles vous me déclarerez étranger à l'Église, sans que la possession commune des Livres inspirés, sans que la profession commune du nom de Jésus-Christ puissent me sauver de vos anathèmes. Et, de fait, vous excommuniez les musulmans de l'Église, quoiqu'ils professent du respect pour l'Évangile, pour Jésus-Christ, pour son caractère et sa mission.

Il est donc impossible de suivre jusqu'au bout le principe que les hérétiques sont membres de l'Église. Le renégat, n'est après tout, qu'un hérétique comme un autre. Vous direz qu'il va plus loin que les autres hérétiques ; je je ne le conteste pas, mais si son hérésie est plus monstrueuse, cette différence n'ajoute ni n'enlève rien à son caractère d'hérétique. Il y a là une circonstance aggravante qui ne change rien à l'espèce.

Cependant, il reste à l'hérétique une relation réelle avec l'Église, mais une seule, savoir le droit que l'Église a sur lui, l'obligation qu'il a de suivre ses préceptes. En cela il diffère du juif et de l'infidèle. Quiconque n'est jamais entré dans l'Église ne peut être soumis à ses lois. L'infidèle a le devoir d'y entrer ; mais, jusqu'au moment où il satisfait à cette obligation, l'Église n'a point de juridiction sur lui. L'hérétique, au contraire, est devenu enfant de l'Église quand il a reçu le baptême ; il est devenu son sujet, il a été soumis à sa juridiction. Il est obligé par les mêmes lois que les fidèles, et si chez lui la transgression de la loi est habituelle et accompagnée du mépris de l'autorité, cette circonstance ne servira sans doute pas à le rendre moins coupable que s'il commettait seulement des transgressions momentanées par fragilité humaine.

C'est dans ce sens, et dans ce sens seulement qu'il faut entendre la parole de saint Augustin : « Les hérétiques sont d'une certaine manière dans l'Église, même après qu'ils en sont sortis, à cause de la réception des sacre-

ments ». Ce texte cité à l'appui de la théorie en est tout simplement la condamnation. Il déclare les hérétiques *sortis de l'Église ;* il affirme qu'ils n'y sont que d'*une certaine manière*, par la réception des sacrements. Ils étaient entrés dans la famille, puis ils en sont sortis, sans qu'ils aient pu, par cette conduite, faire perdre à leur mère les droits qu'elle avait sur eux. D'ailleurs, cette pensée de saint Augustin n'établit aucune distinction entre l'hérétique et l'apostat ; ils sont déclarés l'un comme l'autre, sortis de l'Église ; l'un et l'autre continuent également de porter le signe des sacrements qu'ils ont reçus.

Les autres textes cités par le *Theophilus* se retournent de même contre lui quand ils ne sont point étrangers à la question. Saint Jérôme dit que « tous les membres de l'Église sont membres de Jésus-Christ, qu'ils soient justes ou pécheurs ». — Tous les catholiques le disent, mais ce que nous contestons, et ce que saint Jérôme ne dit point, c'est que les hérétiques puissent être réputés membres ou de l'Église ou de Jésus-Christ.

Saint Augustin, distinguant entre le corps et l'âme de l'Église, dit que les « excommuniés n'appartiennent pas au corps de l'Église ». Ces paroles renferment une double négation de la thèse du *Theophilus*. Elles font voir qu'après la réception des sacrements, on peut être mis hors de l'Église sans devenir ni juif, ni païen, ni apostat ; et elles nous apprennent en outre qu'il existe dans l'Église une autorité qui a le droit de mettre dehors les membres désobéissants.

Et quand saint Cyprien nous montre la grande culpabilité de ceux qui détruisent l'unité de l'Église, il parle des hérétiques et nullement des apostats. Les hérétiques ont donc rompu avec l'unité. Nous reviendrons sur son beau traité *de l'Unité de l'Église*.

Avant de sortir de ces notions générales sur l'unité, nous ferons observer que la théorie que nous venons d'exami-

ner n'est point admise par nos frères séparés d'Angleterre, comme pouvant servir à la vie journalière. De fait, ils tiennent à leur église nationale, à la doctrine des 39 articles, au gouvernement de leurs évêques et pasteurs, sous la domination de la reine Victoria, et sous la jurisprudence du banc de la Reine. Ils n'admettent pas que chacun puisse se faire sa religion, mais ils veulent que l'Église catholique soit un composé d'églises diverses, et en particulier, d'églises nationales. C'est sur cette idée qu'ils vivent ; c'est à ce but que la société anglo-continentale voudrait nous conduire, c'est à ce banquet qu'elle invite la France à s'asseoir. C'est donc en vue des Églises nationales que nous allons étudier l'unité de l'Église sous quelques-unes de ses faces.

§ II. — L'UNITÉ DE L'ÉGLISE DANS L'ÉCRITURE.

1° A toutes les observations qui se produisent sur sa nature et sa constitution, l'Église catholique oppose toujours le spectacle de son unité. Saint Paul déjà suppliait les fidèles d'être unis dans la même foi, de ne se laisser aller ni à l'hérésie ni au schisme, et ces recommandations sont fréquentes dans ses épîtres. Saint Pierre conjure les chefs de l'Église de ne négliger aucun soin à l'égard du troupeau que Dieu leur a confié. Pour entendre ces recommandations d'une église formée d'éléments incohérents, tels que les églises nationales, il faut faire aux textes une violence entière, il faut enlever aux mots leur sens naturel.

L'Église catholique entend l'unité dans le sens strict et absolu. Elle affirme que l'Église est *une* et non *unie ;* elle ne travestit pas le symbole pour l'adapter à ce qu'elle est, mais à tous ceux qui le récitent elle répond : L'Église que vous croyez, c'est moi.

Impossible de parler de l'Église sans affirmer son unité ! Le nom se trouve dans l'Écriture. Ce n'est point aux églises, c'est à l'Église que le Sauveur renvoie les jugements entre les chrétiens ; il ne suppose pas qu'il y en ait plusieurs, et qu'on puisse s'adresser à l'une ou à l'autre. Il dit à Pierre : « Sur cette pierre je bâtirai mon Église »; il ne dit pas mes églises. Il n'y en a donc qu'une, et s'il devait s'en rencontrer plusieurs sur la terre, une seule appartiendrait à Jésus-Christ, celle qui serait fondée sur Pierre. Les autres ne s'entendraient point appeler « mon Église ». A elles s'adresserait la réponse que donne Jésus-Christ à ceux qui, en dehors de l'unité, et se prévalant de son nom, auraient expulsé des démons du corps des hommes : « Allez, je ne vous connais pas ».

A cette Église une, il promet que les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle. Portes de l'enfer, puissances de l'enfer, efforts de l'enfer, suppôts de l'enfer, quel est leur but dans l'Église ? de détruire la foi, de couper le canal des grâces, ou les sacrements, de soustraire les fidèles à l'unité du gouvernement. Ils ne prévaudront point, et cette Église une sera toujours l'oracle de la foi, la source des grâces, le centre de l'unité. Que si vous la composez des diverses églises nationales, vous donnez à l'enfer un triomphe complet ; l'enfer y règnera avec plus de plénitude que Jésus-Christ.

De tous les noms par lesquels l'Écriture désigne l'Église, il n'en est pas un qui n'implique l'idée pleine et parfaite de l'unité, telle que la réclament les catholiques. Saint Paul la compare à un édifice formé de tous ceux qui se sont revêtus de Jésus-Christ dans le baptême et qui demeurent dans l'unité. A cet édifice il n'y a eu qu'un fondement, celui des apôtres et des prophètes ; il n'y demeure qu'une famille ; toute autre y serait étrangère, *hospes et aliena ;* et tous ceux qui y sont établis croissent en un temple saint

de Dieu. Ce n'est point sans doute à une église quelconque que ces prérogatives conviennent. Il est de prétendues églises qui s'éloignent d'une manière radicale de ce que même un anglican orthodoxe considère comme l'enseignement des Apôtres ; il en est qui n'ont plus même les moyens de sanctification que reconnaît encore le *Theophilus anglicanus ;* comment croîtront-elles en un temple saint de Dieu?

L'Église est le troupeau de Jésus-Christ, et avec quel amour il parle de ce troupeau! Lui-même en est le pasteur unique ; c'est lui qui, à l'approche du loup, défend ses brebis, en donnant même sa vie pour elles ; c'est lui qui les poursuit quand elles s'égarent dans le désert à travers les rochers et les broussailles. Qui croira qu'il les laissera ainsi s'égarer sans règle ni guide, et qu'il les considèrera comme n'étant pas sorties de la bergerie lorsqu'il les verra quitter les pâturages où il les mène? La bergerie elle-même que signifie-t-elle autre chose que la foi aux dogmes révélés, et la soumission aux pasteurs qu'il charge de le représenter?

Royaume du ciel, royaume de Dieu, vigne ou champ du père de famille, salle du festin nuptial, l'Église est aussi véritablement une, qu'il est vrai qu'il n'y a qu'un ciel et qu'un Dieu, que c'est le même père de famille qui envoie ses serviteurs aux différentes heures de la journée dans sa vigne, et qui, après y avoir envoyé ses serviteurs, finit par y envoyer son propre Fils, — aussi véritablement une qu'est un l'Époux des âmes.

Elle est l'épouse que Jésus-Christ a rachetée de son sang pour la faire sienne, la rendre belle et pure, sans ride et sans tache ; elle est le corps dont Lui est la tête. En vérité, nous ne voyons pas sur quoi se baserait la division, la séparation, la désagrégation que l'on veut y introduire.

2° Dans l'Ancien Testament, Isaïe (c. II) l'annonçait comme la montagne de la maison du Seigneur placée au

sommet le plus élevé des montagnes, et il annonçait que toutes les nations y entreraient. Ici l'unité n'est pas seulement magnifiquement figurée, mais les détails du tableau sont d'une précision parfaite. La diversité des peuples s'efface. Ils tiennent tous le même langage, ils vont tous dans la même maison du Dieu de Jacob, ils reçoivent tous d'un même lieu une même doctrine et une même loi.

Daniel nous explique plus clairement encore cette marche des nations. Lorsqu'il nous a montré les quatre grands royaumes, se succédant les uns aux autres, absorbant chacun celui qui le précédait et y ajoutant du nouveau, il nous représente l'Église comme la pierre qui, détachée de la montagne, devient elle-même une montagne immense et remplit la terre. Elle forme le cinquième royaume, et, comme les royaumes précédents, elle absorbe les nations en elle pour n'en faire qu'un royaume. Ce ne sont pas les nations qui vont vers elle ; elle va vers les peuples, les réunissant tous en un seul qui puisse être appelé et qui soit véritablement le peuple saint de Dieu.

Temple de Dieu, elle est comme celui de l'ancienne loi le lieu où le Seigneur se manifeste aux hommes, le lieu où il reçoit leurs louanges et leurs prières. Il n'aura pas moins de zèle pour celui-ci que pour le premier. Or, voyez avec quelle sollicitude, quelle vigilance il maintenait l'unité du temple matériel. Le sacrifice offert en dehors ne lui était pas agréable ; il ne se manifestait point ailleurs aux hommes ; il ne sanctifia aucun autre lieu. Là, et là seulement, il agréait les prières publiques et les offrandes de son peuple. Le temple devait être un comme le Dieu à qui il était dédié, un comme le sacrifice qui y était préfiguré. Que si l'unité était si rigoureusement exigée pour la figure, combien plus ne doit-elle pas se trouver dans la réalité du temple, où est offerte la réalité de la Victime unique dont les victimes anciennes n'était que de vaines ombres ! On en

pourrait dire autant du tabernacle de Dieu qui se trouvait dans le sanctuaire, et nous pensons que, même à défaut d'autres raisons, cette harmonie des deux Testaments devrait suffire pour faire reléguer dans l'ombre et parmi les institutions non voulues de Dieu cette imagination d'église nationale.

On trouverait la même analogie sur tous les points. Nous ne signalerons plus qu'Abraham, le père des croyants, l'une des grandes figures de Jésus-Christ. Nul autre ne reçut la même vocation que lui. Ceux-là seuls qui sont nés de lui ont formé le peuple de Dieu, ont reçu la loi de Dieu, ont été les dépositaires de ses oracles et de ses promesses. Les limites dans lesquelles étaient resserrés les Hébreux n'existent plus ; mais aujourd'hui encore il n'y a qu'un seul peuple de Dieu, et ceux-là seuls lui appartiennent, qui répondent à l'unité de la vocation et qui sont nés de la même foi et du même baptême. Peuple matériel dans la figure, peuple spirituel dans la réalité ; dans l'un et dans l'autre il doit y avoir les liens qui maintiennent l'unité pour chacun. Dans la figure, nous trouvons l'unité de la foi aux prophéties et à leur accomplissement, l'unité du culte qui était concentré dans le temple de Jérusalem, l'unité du gouvernement personnifié soit dans les juges, soit dans les rois. Il est peu probable que cette triple unité ait dû constituer pour la figure une prérogative que la réalité ne possèderait pas.

3° Tous les caractères de l'Église demandent qu'elle soit une. Elle doit être universelle, mais l'universalité n'est autre que l'unité dans l'espace. Il est impossible de concevoir l'universalité dans l'unité, si vous considérez plusieurs églises ; il arrivera ou bien qu'elles soient réunies en une seule par l'identité de la foi et l'unité du gouvernement, et alors ce seront différentes parties d'un même tout organique ; ou bien ces églises seront indépendantes l'une de

l'autre, et alors vous aurez plusieurs églises plus ou moins semblables, mais dont aucune ne peut plus prétendre à l'universalité. Voyez les sociétés politiques. Partout où les hommes sont réunis ils forment ces sociétés, et néanmoins aucune n'est universelle. Il en existe autant qu'il existe de chefs de peuples. Nulle n'a seulement la prétention de l'universalité. Supprimez toutes les têtes couronnées, et réunissez toutes les couronnes sur une seule tête ; supprimez les codes de toutes les nations pour les fondre en un seul code ; supprimez toutes les frontières, toutes les diversités de droits, d'usages et de gouvernements, et remplacez tout par un gouvernement unique, alors vous aurez une société politique ou civile universelle. Mais, tant que chaque prince reste enfermé dans ses états et reconnaît que d'autres princes règnent au même titre que lui, vous n'aurez que des sociétés limitées, qui seront la négation de l'universalité.

Il en est de même de l'Église. L'église d'Angleterre et l'église de Russie ne forment pas plus une même église que les deux nations ne forment un même peuple. Ce sont deux églises plus ou moins semblables, mais elles n'appartiennent pas à un même tout. Si nous concevions au-dessus des deux royaumes un pouvoir humain ayant le droit de commander dans l'un et dans l'autre, les soumettant à un même empire et à une même domination, alors, mais alors seulement, les deux États pourraient être considérés comme des parties d'un même tout. Ainsi ces deux églises ne formeront jamais une seule église et n'appartiendront jamais à une même église, tant qu'il n'y aura pas au-dessus des deux un même pouvoir, tant que la même loi ne règnera pas dans les deux.

Et qu'on ne dise pas que l'une et l'autre sont soumises à la loi de l'Évangile. Les nations sont soumises à Dieu pour l'ordre naturel comme l'Église pour l'ordre surnaturel. Les nations aussi ont un code commun qui est le dictamen

de la conscience, les vérités de l'ordre naturel, les principes éternels de la justice et de la vérité naturelle. Ce code est aussi sacré et aussi obligatoire que celui de l'Évangile, et même l'Évangile s'appuie sur lui en le pénétrant de sa lumière. Néanmoins, il ne suffit pas pour faire disparaître la diversité des sociétés politiques, et pour en introduire une qui soit universelle. La possession commune de l'Évangile ne permet pas davantage de qualifier d'Église universelle l'assemblage des églises qui ne seraient point unies entre elles par des liens plus étroits.

L'Église que nous faisons profession de croire est *apostolique*. Fondée par Jésus-Christ et par le ministère des Apôtres, elle doit être ce qu'elle a été du temps des Apôtres et ce que Jésus-Christ l'a faite. Or l'Église des Apôtres était éminemment une. Les Livres saints l'attestent, toute l'antiquité en témoigne. L'Église apostolique doit donc être une, autrement elle ne serait point l'Église des Apôtres. Où commencerait la division ? S'il y en avait plusieurs, elles ne pourraient être chacune également anciennes, puisqu'à l'origine il n'y en avait qu'une. L'une seulement sera donc apostolique, les autres plus récentes ne pourront revendiquer ce glorieux titre, elles ne seront point l'Église des Apôtres, ni par conséquent l'Église de Jésus-Christ.

L'Église est infaillible et a reçu la promesse de durer toujours. Société humaine elle serait, sans cette promesse, sujette au sort de toutes les sociétés humaines qui passent après avoir duré plus ou moins longtemps. L'assistance divine, cette prérogative qui l'exempte des lois de la mort, qui lui permettra de voir en un même jour et la fin de son existence terrestre et le commencement de son existence glorieuse, cette prérogative n'a point été promise à plusieurs églises. Elle ne l'a point été aux églises nationales que nous voyons se décomposer rapidement ; elle ne l'a point été à l'une ou l'autre fraction de l'Église universelle. Une trop

douloureuse expérience nous montre comment les nations aussi bien que les individus perdent la foi. Ce que nous disons de l'indéfectibilité, nous le dirons de l'infaillibilité. L'une et l'autre sont l'effet de la même promesse. Elles sont inséparables l'une de l'autre. À qui donc cette promesse a-t-elle été faite? Si Dieu avait promis à un arbre de demeurer toujours et que nous vissions couper une branche, se dessécher une autre, nous aurions d'avance la certitude que des branches nouvelles viendraient remplacer celles que l'on séparerait du tronc. Nous saurions qu'il reste dans le tronc une puissance de vitalité indépendante des modifications que subirait la couronne, et que la sève puisée par les racines dans le sol y monterait sans cesse avec une vigueur inépuisable.

L'arbre c'est l'Église, les racines sont la promesse de Dieu; le sol où l'arbre puise sa sève, c'est l'assistance divine. Les branches sont les diverses églises particulières, plus ou moins nombreuses, plus ou moins puissantes. Aucune ne forme l'arbre, mais toutes appartiennent à un même arbre se nourrissent du même sol, par les mêmes racines. Le tronc par lequel la nourriture arrive des branches aux racines, et qui les réunit toutes en un même arbre, ce tronc est la constitution même de l'Église et la divine hiérarchie que le Sauveur y a établie. N'est-ce pas là une image de la nécessité de l'unité ?

4° Le chef de cette hiérarchie est Pierre vivant dans les Papes ses successeurs. Nous n'entrerons point ici dans la démonstration de cette vérité. En commençant ce travail nous nous promettions d'en consacrer un chapitre assez considérable à la suprématie du Pape. Les suppressions que nous aurons à faire dans notre premier plan pour ne pas dépasser les limites d'un travail de *Revue* ne nous permettront peut-être pas de traiter cette question. Nous nous bornons ici à cette simple remarque que la suprématie du

Pape est la condamnation la plus éclatante des églises nationales.

Mais, en rejetant même ce fondement que Notre-Seigneur a posé et qu'on ne rejette que pour se donner la liberté d'être une église nationale, on reste encore en pleine contradiction avec soi-même. L'Église a été soumise par Jésus-Christ aux apôtres et dans leur personne à leurs successeurs. C'est ce qu'admet le *Theophilus anglicanus*, qui consacre plusieurs chapitres à exposer l'institution divine et les fonctions des évêques. Les évêques doivent donc continuer à former entre eux un même corps, un même collége des évêques, comme les apôtres formaient un même corps, le collége des apôtres. C'est aux apôtres réunis, et agissant de concert qu'ont été faites les promesses ; ce sont donc les évêques réunis, agissant de concert, qui en seront les héritiers. C'est sur les apôtres considérés comme une même unité, un même tout, que S. Paul nous apprend que l'Église est fondée ; c'est sur les évêques unis comme les apôtres que cette même Église doit s'édifier. Qui se sépare de cette unité n'est plus bâti sur le fondement des apôtres et redevient par là *hospes et advena*, étranger à la société des fidèles.

Que ceux des protestants qui nient l'institution divine de la hiérarchie contestent cette vérité, on le comprend ; mais, ce qui nous semble impossible à comprendre, c'est que cette vérité soit contestée par les anglicans membres de la haute Église.

Le pouvoir des clefs qu'ils admettent également conduit aux mêmes conclusions, et implique le Dr Wordsworth dans la même contradiction. « L'Église, dit-il, a reçu le pouvoir des clefs : elle a reçu le pouvoir de remettre les péchés. » L'Église ne sera donc plus là où ce pouvoir cessera d'exister. Mais il ne peut plus se trouver dans les églises qui se séparent de l'Église primitive à qui il a été donné ;

il ne peut plus se trouver dans une église même nationale, qui n'a plus de hiérarchie, qui n'a plus de ministres de l'absolution. Le système d'unité du Dr Wordsworth est donc en contradiction avec les prérogatives, le pouvoir et la constitution même de l'Église.

Mais où la contradiction devient plus grande, c'est quand il expose ce qu'il faut entendre par le pouvoir des clefs. « Jésus-Christ, dit-il (p. 121), a donné à ses ministres le pouvoir d'une manière subordonnée à lui-même d'admettre au royaume du ciel, d'en exclure, ou d'y admettre une seconde fois... » et ces ministres « excluent du royaume du ciel, de l'Église invisible *et de l'Église visible* par les censures prononcées après un examen, un jugement et une admonition solennels, et spécialement par la sentence judiciaire d'excommunication : I Cor. v, 3-5 ; II Tim. ii, 17 ; I Tim. i, 20. »

Si donc les ministres de l'Église lancent l'excommunication contre un homme à cause de la perversité de sa foi, cet homme est hors de l'Église visible. Et vous prétendez cependant que les hérétiques ne cessent pas d'en être membres !

Si les ministres de l'Église frappent d'excommunication celui qui refuse de se soumettre à l'autorité légitime, le rebelle sera *hors* de l'Église visible. Et vous avez dit que les schismatiques sont *dans* l'Église visible !

Si les évêques, successeurs des apôtres, excommunient tous ceux qui professent certaines erreurs ou se soulèvent contre l'autorité suprême, ces hommes seront tous hors de l'Église visible, fussent-ils en état de former une église nationale. Les églises nationales ne font donc pas toutes partie de l'Église visible.

Donc, il n'est pas nécessaire de nier entièrement jusqu'au nom même de Jésus-Christ pour devenir étranger à l'Église : il suffira d'avoir été retranché de son sein pour une cause

ou pour une autre, et l'on pourra être et se dire chrétien, on pourra être et se dire une société chrétienne, sans plus appartenir à l'Église de Jésus-Christ.

Donc encore, les liens qui unissent un homme à l'Église par suite de la réception des sacrements, et à cause de certains articles de foi encore conservés, ne suffisent pas pour que cet homme soit membre de l'Église. L'Église demeure une non pas en recevant dans son sein la multiplicité des sectes, mais en les séparant d'elle-même, en les excommuniant. Par là « elle conserve sa sainteté, sa pureté et son unité »; par là « elle leur inspire une sainte affliction, afin qu'ils apprennent à ne point blasphémer et que leurs âmes soient sauvées au jour du Seigneur, et elle détourne les autres hommes de semblables offenses ».

Enfin, comme dernière conclusion, nous pouvons affirmer, en nous appuyant sur le *Theophilus anglicanus*, que l'Église qui n'en agit point ainsi, ne conserve ni sa sainteté, ni sa pureté, ni son unité, et nous enregistrons avec bonheur cet hommage désintéressé qu'il rend à l'Église catholique aux dépens de son église nationale.

L'abbé J.-I. Simonis.

LITURGIE.

Examen d'un livre intitulé : *Introduction aux Cérémonies romaines*, ou *Notions sur le matériel, le personnel et les actions liturgiques, le chant, la musique et la sonnerie*, par A. Bourbon, chanoine et maître des cérémonies de la cathédrale de Luçon.

Neuvième article.

§ 11. — *Examen du quatrième chapitre* (part. I, tit. II, ch. I) *intitulé:* Du sanctuaire et du chœur.

Trois points font l'objet de ce chapitre : I. *Ce qu'on doit entendre par* sanctuaire *et par* chœur. II. *Nécessité de cette distinction dans toutes les églises.* III. *Quelle est la position relative de l'un et de l'autre.*

I. *Ce qu'on doit entendre par* sanctuaire *et* chœur.

Avant l'heureux retour de nos diocèses de France à la liturgie romaine, ceux dans lesquels elle s'était conservée avaient pour guide unique, ou à peu près, le *Manuel des cérémonies romaines* qui renferme sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, des principes erronés. D'après ce manuel, la distinction du sanctuaire et du chœur était une disposition spéciale aux Églises de France, et cette disposition nécessitait une manière particulière d'entrer au chœur, de s'y placer et d'en sortir. C'est une double erreur : la seconde n'étant énoncée que dans l'ouvrage mentionné, se refute d'elle-même ; nous nous occupons seulement de la première.

« Selon le langage communément admis, dit notre auteur, nous appellerons *sanctuaire* l'espace situé devant l'autel et aux côtés de l'autel, destiné aux cérémonies qui s'accomplissent à l'autel lui-même ou

auprès. Sous le nom de chœur, nous comprendrons l'enceinte réservée pour le clergé qui assiste aux fonctions sacrées. Ce langage, ajoute-t-il en note, paraît admis par le cérémonial (l. I, c. XIII, n. 13). « Sedes pro « nobilibus atque illustribus viris laicis... debent extra *chorum* et « *presbyterium* collocari. » D'autres fois, remarque encore l'auteur, le cérémonial, sous le nom de *presbyterium*, comprend et le sanctuaire et le chœur : en effet, liturgiquement parlant, le sanctuaire et le chœur ne paraissent point être censés deux enceintes différentes; du moins, il ne faut point considérer le chœur comme s'il était isolé de l'autel par le sanctuaire, et comme s'il devait se régler indépendamment de l'autel.

D'après ces notions, il est facile de comprendre comment il faut entendre la distinction du chœur et du sanctuaire. Nous comprenons sous le nom de chœur toute la partie de l'église destinée au clergé, et nous entendons par sanctuaire la partie du chœur réservée pour les cérémonies qui se font à l'autel. Les membres du clergé qui ne prennent pas une part active à ces cérémonies ne se placent pas, du moins pour l'ordinaire, surtout s'ils sont en grand nombre et si le chœur est étroit, dans la partie que nous appelons sanctuaire. Mais cette disposition n'est pas prescrite par les règles liturgiques. La situation des lieux détermine ici l'application de ces règles, rien n'étant spécialement ordonné sur ce point.

II. *Nécessité de cette distinction dans toutes les églises.*

Comme nous venons de le voir, cette distinction n'est pas nécessaire en soi, mais seulement quand elle est exigée par les circonstances. Ainsi, dans les églises rurales où le clergé est peu nombreux, tous les membres du clergé peuvent souvent être placés près de l'autel, et dans la partie que nous appelons sanctuaire, sans gêner en rien l'exécution des cérémonies.

Il y a plus, cette distinction même ne nous paraît pas à propos dans la circonstance que nous venons de choisir pour exemple, et ici nous ne pouvons partager l'opinion de notre auteur sur un usage encore assez répandu chez nous. Tout en le taxant d'irrégulier au n. 82, il le

regarde ici comme tolérable. Dans certaines églises de paroisse où le clergé est peu nombreux, il y a un chœur assez spacieux pour recevoir vingt ou trente ecclésiastiques. On y conserve l'usage de donner aux plus dignes du clergé les places les plus éloignées de l'autel, usage dont nous aurons à parler plus bas ; les membres du clergé occupent ces places, puis tout le reste du chœur, c'est-à-dire la partie la plus rapprochée de l'autel, est occupé par des laïques. Cet ensemble est plus ou moins disgracieux suivant les circonstances de lieu ; en tout cas, on trouve ici entre le chœur et le sanctuaire une distinction que la liturgie ne nous paraît pas admettre : le clergé doit, selon nous, être placé autour de l'autel, sinon tout auprès, au moins de manière qu'il n'y ait jamais de laïques entre les ministres de l'autel et les membres du clergé. Ce que nous dirons ci-après de la position relative du sanctuaire et du chœur nous est une preuve manifeste. De plus, en faisant placer des laïques entre les membres du clergé et l'autel, on ne pourrait pas observer la règle qui interdit l'entrée du chœur aux laïques; or, elle leur est prohibée, même à ceux qui reçoivent des honneurs particuliers. Cette règle, comme nous l'avons vu plus haut, est clairement exprimée dans le Cérémonial des évêques, et appuyée par un grand nombre de décrets de la sacrée Congrégation des rites, ainsi que nous l'avons dit t. XI, p. 498. Nous aurons occasion de revenir sur cette question.

Lorsqu'on construit ou qu'on répare une église, il ne faut donc pas faire un chœur tellement grand qu'il soit nécessaire d'y admettre des laïques : si la disposition du local ou une autre raison exige qu'on admette des laïques dans le chœur, il ne faut plus considérer cette partie de l'église comme un chœur proprement dit. La chose est facile : si les membres du clergé se retirent dans le sanctuaire ou près du sanctuaire, toutes les règles liturgiques sur la position respective du clergé et du peuple sont fidèlement observées.

III. *De la position du sanctuaire et du chœur l'un par rapport à l'autre.*

Le sanctuaire et le chœur, comme nous l'avons montré, ne sont

pas nécessairement distincts l'un de l'autre : ils ont même des rapports nécessaires dans tout l'ensemble des cérémonies, tellement qu'on ne peut supposer un chœur isolé du sanctuaire, comme il arrive toutes les fois que des laïques se trouvent placés entre les membres du clergé et l'autel. Nous avons été témoin d'une manière de faire qui nous paraît plus irrégulière encore. L'autel principal d'une église assez vaste était en réparation, et l'on ne pouvait y dire la messe : pendant que les membres du clergé étaient au chœur, comme à l'ordinaire, on célébrait la grand'messe à un autel latéral, situé en dehors de l'enceinte du chœur et dans un des bras de la croix formée par l'édifice.

Ces faits nous fournissent une explication claire de la nature de la différence qui existe entre les églises de Rome et les nôtres. Dans les premières, le sanctuaire et le chœur sont parfois deux enceintes séparées, comme chez nous, mais ils ne forment jamais deux enceintes isolées. Bien mieux, comme l'observe notre auteur, on ne voit jamais à Rome le chœur derrière l'autel, et si l'on a donné en France la dénomination d'*autels à la Romaine* à des autels situés de manière que le chœur soit par derrière, c'est une nouvelle erreur surajoutée à tant d'autres. Dans les grandes basiliques de la Ville sainte, l'autel est, en effet, situé entre le chœur et la nef ; mais le devant de l'autel est tourné vers le clergé et non vers le peuple. Les rubriques du Missel et du Cérémonial des évêques indiquent les particularités que nécessite cette disposition, mais ne supposent jamais le chœur par derrière l'autel. « Un chœur placé derrière l'autel, conclut l'auteur, est donc contraire à la tradition romaine, aussi bien qu'aux anciens usages de la France, d'après lesquels le chœur est situé devant l'autel, comme on le voit dans beaucoup de nos cathédrales et dans la plupart des autres églises. » Il ajoute en note : « Il paraît que, dans les anciennes basiliques, l'autel était placé entre le *presbyterium*, où se tenaient les prêtres, et le chœur ou enceinte des chantres, en sorte que les prêtres se trouvaient devant l'autel, derrière lequel étaient et l'enceinte des chantres et l'espace destiné au peuple. Les formes architecturales de la basilique de Saint-Clément, à Rome, présentent encore maintenant cette disposition. » L'auteur dit ensuite, à propos de la position du chœur par derrière

l'autel : « Il est vrai, en certaines églises de Rome, desservies par des réguliers, ou anciennement établies par eux, le clergé se trouve derrière l'autel principal, tandis que le peuple est devant; mais cette disposition, motivée par les règles ou les usages des religieux, serait inopportune dans les églises du clergé séculier. » La raison de cette inopportunité est évidente, puisque les règles ne supposent pas cette disposition, et, pour l'adopter, il faut des raisons spéciales comme celle dont il s'agit, raisons qui peuvent être approuvées par l'autorité du Saint-Siége.

§ 12. — *Examen du cinquième chapitre* (part. I, tit. II, ch. II) *intitulé :* De l'ameublement du sanctuaire et du chœur.

DE LA CRÉDENCE.

I. *Ce qu'on entend par crédence.* — II. *Nécessité et usage de la crédence.* — III. *Sa nature.* — IV. *Sa forme.* — V. *Sa position.* — VI. *Sa décoration.* — VII. *Manière de disposer la crédence pour la messe solennelle.*

I. — *Ce qu'on entend par crédence.*

« En liturgie, dit M. l'abbé Bourbon, on appelle crédence une table couverte d'une nappe, et sur laquelle on place les objets destinés à servir aux fonctions sacrées. Il ne faut donc pas confondre la crédence avec ces sortes de consoles ou tablettes auxquelles on donne quelquefois ce nom. » Toutes les explications nécessaires sur la nature de la crédence nous sont données par les règles qui en déterminent l'usage.

II. — *Nécessité et usage de la crédence.*

1° La crédence est prescrite dans les rubriques générales du Missel pour la messe solennelle (part. I, tit. II, n, 5). « In missa solemni... « calix... et alia necessaria præparentur in credentia. » La même règle se trouve dans le Cérémonial des évêques (l. I, c. XII, n. 19 et 22), comme on le verra ci-après.

2° La crédence n'est pas nécessaire pour une messe basse. On peut se contenter alors d'une petite table ou d'une ouverture pratiquée dan le mur, du côté de l'épître, pour y déposer les burettes avec le plateau et le manuterge. Ce point est clairement exprimé dans les rubriques du Missel (part. I, tit. XX) : « Ampullæ vitreæ vini et aquæ, cum pel- « vicula et manutergio mundo in fenestella, seu in parva mensa ad hæc « præparata ».

3° Elle n'est pas de rigueur pour les messes chantées sans ministre sacrés, puisque, d'après la rubrique du Cérémonial des évêques (*ibid.* n. 19), « ea vero in missis tantum solemnibus præparari solet ». La raison de cette différence, bien exprimée dans le Cérémonial (ibid. n. 22), est le nombre des objets nécessaires pour les messes solennelles. Il faut y déposer non-seulement les burettes, le plateau et le manuterge, mais encore le calice, le livre pour l'épître et l'évangile, et les chandeliers des acolytes. En certaines églises, on y met aussi l'encensoir et la navette. A la messe chantée sans ministres sacrés, cette crédence n'est pas nécessaire, puisque, d'après l'enseignement de tous les auteurs, le calice est préparé sur l'autel, et il n'y a ni chandeliers, ni encensoir, ni navette, et, s'il y a un livre pour chanter l'épître, ce livre peut facilement être placé près de l'autel, du côté de l'épître. On peut cependant, comme l'exprime notre auteur, disposer une crédence pour cette messe, comme pour les messes solennelles. Il y a même à certains jours des raisons de le faire. Le petit Rituel de Benoît XIII la suppose pour les jours de la Purification, des Cendres et des Rameaux, et les trois derniers jours de la semaine sainte, même quand la messe et l'office ne sont pas chantés. De plus, il est permis dans certaines églises de célébrer à certains jours la grand'messe sans ministres sacrés, mais avec des acolytes portant des chandeliers, et d'y faire les encensements comme à la messe solennelle. Rien ne paraît s'opposer à ce que le calice soit à la crédence pendant cette messe depuis le commencement jusqu'à l'offertoire, et depuis la communion jusqu'à la fin de la messe, s'il y a un clerc qui ait le pouvoir de toucher aux vases sacrés.

4° L'auteur observe ensuite, d'après l'enseignement de plusieurs liturgistes, que la crédence peut aussi être employée pour d'autres

fonctions, comme les vêpres solennelles et les saluts du Saint-Sacrement. Elle n'est pas ici d'obligation ; mais c'est le lieu le plus convenable pour déposer certains objets, comme les livres dont on ne se servirait que pendant une partie de l'office, le voile huméral ou autres choses nécessaires.

III. — *Matière de la crédence.*

L'auteur cite ensuite l'autorité de Bauldry, de Gavantus et autres, d'après lesquels la crédence doit être en bois de sapin ou de peuplier, c'est-à-dire, d'un bois léger, pour qu'on puisse l'enlever plus aisément. On ne trouve cependant aucun document d'après lequel il y ait lieu de conclure qu'il faille l'enlever en dehors de la messe et des saints offices. Mgr de Conny (*Cérém.*, 3e edit. p. 11) suppose qu'elle reste à demeure.

IV. — *Forme de la crédence.*

« La crédence doit être plus longue que large. » L'auteur appuie cette règle sur cette rubrique du Cérémonial des évêques relative à la crédence prescrite pour la messe pontificale (ibid. n. 10) : « Ejus « mensura regulariter erit palmarum octo in longitudine, in latitudine « quatuor, vel circa ». Quant à la crédence pour la messe solennelle ordinaire, il est dit (ibid. n. 22): « Mensa multo brevior et demissior « erit adhibenda, cum pauca sint in ea reponenda. » « Ejus mensura « talis sit, dit Bauldry (part. IV, ch. XI, art. II), ut omnia necessaria, « quæ infra, super eam poni possint. » Notre auteur, d'après Mgr de Conny, conclut de là que la crédence doit être oblongue, et pour lui donner la forme de la crédence de la messe pontificale et la grandeur convenable, il donne comme mesure de la crédence nécessaire pour la messe solennelle ordinaire 1 mètre 20 centimètres de longueur sur 60 centimètres de largeur. Cette règle est tout à fait convenable et conforme aux principes : sans la donner comme obligatoire, nous pensons qu'il faut s'y conformer, autant que la situation des lieux peut le permettre.

V. — *Position de la crédence.*

1° La place de la crédence est du côté de l'épître, sur le pavé du

sanctuaire. Ce sont les termes mêmes de la rubrique du Cérémonial des évêques (ibid. n. 19) : « A latere epistolæ in plano presbyterii ». Il ne faudrait donc pas la disposer du côté de l'évangile, comme pour faire pendant à la banquette ; plutôt que de faire ainsi, on reculerait un peu la crédence, même devant les stalles, si le sanctuaire était trop étroit ; et quand même elle se trouverait alors en dehors de ce que nous appelons sanctuaire, elle serait encore dans le langage liturgique « a latere epistolæ in plano presbyterii ». Ce que nous avons dit précédement sur ce point suffit pour nous en convaincre.

2° D'après l'enseignement de Bauldry, la crédence doit être entre la banquette du célébrant et la balustrade du sanctuaire. Le savant auteur s'exprime ainsi (part. IV, c. XI, art. II, n. 2) : « Præparetur etiam « credentia, id est mensa aliqua a latere epistolæ in plano presbyterii, « ita ut sit inter cancellos ipsius et sedem celebrantis ». Le continuateur de Cavalieri (t. V, c. VIII, n. 3) donne aussi cette disposition. On ne trouve cependant aucune règle sur ce point, et comme l'observe notre auteur, on peut, suivant les circonstances locales, placer la crédence d'un côté ou de l'autre de la banquette.

3° La crédence se place perpendiculairement à l'autel, de manière que la partie antérieure soit tournée vers le côté de l'évangile: « Cujus « pars anterior, continue Bauldry *(Ibid.)* si fieri possit, semper respiciat aquilonem ». Bisso dit la même chose (l. c., n. 552) : « Et si fieri potest, semper respiciat aquilonem ». Merati, citant les autorités, s'exprime dans les mêmes termes, ajoutant cependant ces mots : « Vel « eam partem quæ pro aquilone habetur, pro situ loci ». D'après Mgr de Conny (c. 3e éd. p. 11), ce point est de rigueur. Tout en admettant qu'on doive s'y conformer autant que possible, nous ne voyons pas ici une loi positive.

4° Notre auteur recommande d'une manière très-expresse de supprimer l'usage de mettre une seconde crédence du côté de l'évangile. Cet usage existait autrefois dans quelques églises, suivant le témoignage de Catalan (*Cærem. episcoporum*, ibid. ; *Pont.* l. II, t. I, § I, n. 22) ; mais il n'existe plus aujourd'hui : « Sane olim, dit ce savant auteur, in « sanctuario ipso non una, nec mobilis, sed geminæ hinc inde mensæ

« fixæ fuerunt, quales etiam nunc marmoreæ conspiciuntur Romæ in « sanctuario ecclesiæ SS. Martyrum Nerei et Achillei. In ea quæ ad « lævam erat, reposita fuisse inquit eruditus Cabassutius in notitia « conciliorum, vasa sacra cum suis velis, simulque panem partim con- « secrationi sacræque communioni destinatum, partim eulogiis post « synaxim distribuendis; in altera vero ad dexteram erecta mensa, « sacra episcopi aut sacerdotis sacrificaturi vestimenta... Sed hæc ad « antiquum ritum spectant, ex præscripto autem nostri paragraphi « (*Cær. ep.* ibid.) unica, ut dictum est, instruenda est mensa, seu « credentia. » Les rubriques du Missel et du Cérémonial des évêques prescrivant une crédence, il est bien clair qu'il ne doit pas y en avoir deux. Nous devons cependant faire mention de l'enseignement de Castaldi. Ce savant auteur indique d'une manière positive une crédence de chaque côté de l'autel (l. II. part VIII, n. 14) : « Mensæ, quas « credentias dicimus, a lateribus altaris huic inde prope parietes, si « congruum loci spatium id patiatur, ea quæ est a parte epistolæ « omnia pro Missarum celebratione... collocabuntur, in altera vero a « parte evangelii vascula ac vela pro communicandis apponi poterunt. »

5° Remarquons enfin que, d'après Bauldry, la crédence ne doit pas toucher le mur : « Aliquantulum a pariete disjuncta ». Cette observation s'applique à la crédence de la messe pontificale ; car alors les familiers de l'évêque se placent entre la crédence et le mur ; mais, à la messe solennelle ordinaire, rien ne nécessite cette pratique, et les auteurs n'en parlent pas.

VI. — *Décoration de la crédence.*

1° La crédence qui sert pour la messe solennelle doit être couverte d'une nappe qui tombe de tous côtés jusqu'à terre. Dans la rubrique du Missel, il est dit seulement *credentia cooperta linteo ;* mais il est positivement exprimé dans le Cérémonial des évêques, que cette nappe doit être assez longue pour descendre de tous côtés jusqu'à terre (*ibid.*, n 19). « Lineoque mantili mundo super strato usque ad terram « circumcirca pendenti contegetur. » Il s'agit ici, à la vérité, de la crédence de la messe pontificale ; mais, à propos des préparatifs né-

cessaires pour la messe solennelle ordinaire, il est dit (*ibid.* n. 22) : « In ecclesiis collegiatis, ubi episcopus nec celebrans nec præsens « est, eadem circa ornatum ecclesiæ et altaris conveniunt, exceptis « his quæ episcoporum sunt propria... Mensa multo brevior et de- « missior erit adhibenda, cum pauca in ea sint reponenda, nempe « pelvicula cum urceolis vini et aquæ, calix cum bursa et corporalibus, « et quandoque quædam alia pro celebrationis necessitate et usu. » D'après cette rubrique, la règle concernant la nappe de la crédence paraît être la même qu'à la messe pontificale ; pour soutenir le contraire, il faudrait comprendre cette nappe dans l'exception mentionnée : « exceptis his quæ episcoporum sunt propria ». Ce qui est spécial à la crédence de la messe pontificale, c'est, comme il est dit ci-dessus, l'intervalle qui la sépare du mur. Celle-ci doit par conséquent, être recouverte d'une nappe qui retombe des quatre côtés, et la crédence de la messe solennelle ordinaire peut retomber seulement de trois côtés.

2° A la messe solennelle des morts, la nappe qui recouvre la crédence retombe seulement un peu sur les côtés ; et à la messe des présanctifiés, le Vendredi saint, elle ne retombe pas du tout. Cette dernière règle, concernant le Vendredi saint, est positivement exprimée dans le Cérémonial des évêques (l. II, c. XXV, n. 2) : « In abaco « mensa superponatur, sed a nulla parte pendeat ». Mais la première, pour la messe des morts, est seulement indiquée par les commentateurs : « Credentia brevi mappa, dit Bauldry (part. III, c. XIII, n. 2), et « simplici contegatur, ita ut parumper tantum circa illam dependeat ». Gavantus dit à peu près la même chose, et admet qu'à la messe des morts il peut ne pas y avoir de crédence (part. II, tit. XIII) : « Cre- « dentia vel nulla, vel simplex cum linteo brevi ». Merati commente ce passage en disant avec Bauldry : « Credentia, quæ paratur in cornu « epistolæ, cooperiatur brevi mappa ; ita ut non pertingat usque ad « terram, sed aliquantulum circa illam dependeat ». Bisso donne la même disposition, ajoutant qu'on ne peut pas se dispenser de préparer une crédence pour la messe des morts comme pour les autres messes (l. c, n. 553). « Credentia pro missa solemni defunctorum præparetur « in cornu epistolæ hoc modo : cooperiatur brevi mappa, ita ut non

« pertingat usque ad terram, sed tantum aliquantulum circa illam de-
« pendeat... Dicit Gavantus... quod pro missa solemni defunctorum
« credentia sit simplex vel nulla ; sed pace sua, non videtur conveniens
« quod nulla credentia præparetur : non enim convenit omnia super
« altare ponere. »

3° Il ne doit point y avoir de gradin sur la crédence, et l'on n'y met aucun ornement. On pourrait la décorer avec des vases, surtout à la messe pontificale célébrée par un cardinal. Mais on ne met sur la crédence ni reliques, ni images, ni tableaux, ni statues, ni croix, à moins que ces objets ne soient nécessaires, comme si l'un d'eux devait être présenté à baiser aux fidèles.

Il est positivement exprimé dans la rubrique du Cérémonial des évêques (ibid. n. 20), qu'on peut décorer les crédences avec des vases ; qu'on ne doit y mettre ni croix, ni statues de saints : « Vasa quoque
« argentea ampla et magnifica, si haberentur, ad ornatum haberi pos-
« sent, maxime celebrante aliquo S. R. E. Cardinali : sed neque crux,
« neque sanctorum imagines in ea parandæ sunt. » Il est ici suffisamment exprimé que la crédence est un meuble destiné à déposer les objets nécessaires, et les reliques sont ici implicitement exclues, comme l'observe Catalan d'après Crassus : « Sane Cardinale præsente,
« dit ce savant auteur (ibid., n. 1), posse abacum ipsum, si magis
« illi placuerit, ampliorem præparari pro majori ornatu, dum tamen
« duo tantum lumina desuper ardeant, et nulla crux, vel imago, neque
« ullæ sanctæ reliquiæ superimponantur ibidem, loco citato Crassus
« ipse adnotavit, paragrapho nostro huic concinens, atque egregie
« dum non modo crucem ac sanctorum imagines, verum etiam sacras
« eorum reliquias expresse ab abaco excludit. Quod quidem optime
« constitutum est, non enim abacus altare est, sed mensa mobilis
« quædam, ubi ad ornatum et rei divinæ necessitatem, ut S. Carolus
« inquit, vestimenta quædam aliaque pontificalis Missæ usui necessaria
« exponuntur. » Les auteurs s'accordent sur ces divers points, et ajoutent qu'il n'y a point de gradin : « Super eam, dit Bauldry (part. II,
« c. II, art. II, n. 2), nec gradus, nec crux, nec imago, nec reliquiæ
« apponantur, nisi forte aliqua tabella aut imago quam populus oscu-

« letur ad oblationem, si facienda sit, secundum consuetudinem « locorum, alias nulla prorsus apponi debet. » Nous lisons dans Castaldi (l. II, sect. IX, n. 8) : « Abacus, seu mensa, quam credentiam « vocant, pro missa solemni, a latere epistolæ in plano presbyterii « præparari debet... Supra eam neque sanctorum reliquiæ neque ima- « gines apponi debent ». Le célèbre liturgiste ajoute ensuite que l'on décore avec des vases la crédence de la messe pontificale, mais on ne le fait jamais à la messe célébrée par un simple prêtre. Gavantus s'exprime en ces termes : « Erit hæc brevis, demissa, simplex, a latere « epistolæ, sine gradibus, sine cruce vel imaginibus ». Cavalieri, citant l'autorité de Gavantus, dit la même chose (ibid.): « Super hanc credentiam nec crux ponitur, sicut nec reliquiæ, aut imagines, quemadmodum nec ulli gradus debent elevari ». Bisso va plus loin (L. c. n. 552, § I); d'après lui, si l'on devait présenter aux fidèles une croix avec une pieuse image à baiser, il serait mieux de la préparer dans un lieu plus digne. « Supra illam nullæ imagines ponantur, neque « crux; concedit tamen Bauldryus posse in ea poni aliquam tabellam « seu imaginem quæ sit osculanda ad oblationem, si ea sit facienda, « sed ego dicerem convenientius esse in alio loco a credentia separato. »

VII. *Manière de disposer la crédence pour la Messe solennelle.*

Quoiqu'il n'entre pas dans le cadre de l'auteur dont nous suivons pas à pas les précieux travaux, d'indiquer la manière dont doivent être disposés sur la crédence les objets nécessaires pour la Messe solennelle, nous croyons utile de rapporter le sentiment des auteurs sur ce point. Ces objets sont le calice recouvert de son voile avec la bourse, le ciboire avec des hosties si l'on doit en consacrer, les burettes avec le plateau et le manuterge, la nappe de communion, la clochette, le livre dans lequel on doit chanter l'épître et l'évangile, et le grand voile qui doit servir au sous-diacre à l'offertoire Il est dit dans la rubrique du Missel rapportée ci-dessus n° I : « Calix et alia necessaria », et dans le texte du Cérémonial des évêques cité n° VI : « Pelvicula cum urceolis « vini et aquæ, calix cum bursa et corporalibus, et quandoque quæ-

« dam alia pro celebrationis necessitate et usu ». Les objets qui ne sont pas énumérés ou qui le sont par les termes *alia necessaria* sont évidemment ceux dont nous venons de parler. Les livres et les hosties sont nommément indiqués au n° 19, auquel renvoie le n° 21. On peut y mettre aussi l'encensoir et la navette. Quelques auteurs font mention de l'usage d'y déposer le Missel pour le porter à l'autel seulement après l'encensement; mais, ajoutent-ils, cet usage est contraire à la rubrique du Missel (part. II, tit. II, n. 5) : « Missale apertum super « altare ».

Voici comment, d'après les meilleurs auteurs, ces divers objets doivent être disposés. On place le calice au milieu de la crédence de manière que l'ouverture de la bourse soit tournée du côté du mur ; à la droite de la crédence, c'est-à-dire, suivant ce qui a été dit plus haut, à la gauche d'une personne qui serait devant, on met les burettes ; à la gauche de la crédence on place le livre qui doit servir pour l'épître et l'évangile. On étend le grand voile par-dessus le calice et tous ces objets. D'après Merati, comme nous allons le voir, on pourrait mettre le grand voile plié auprès du livre des épîtres et des évangiles, et suivant les autres auteurs, on doit mettre la bourse par-dessus le grand voile, afin que le diacre puisse la prendre plus facilement pendant le *Credo*. Telle n'est pas cependant la disposition indiquée dans le Cérémonial des évêques (ibid., n. 19) : « In ipsius medio calix cum patena, « palla, purificatorio et bursa..... eaque omnia cooperientur velo pul- « chriori quo uti debebit subdiaconus, cum patenam tenebit ». Il paraît donc plus conforme à la rubrique du Cérémonial de recouvrir tous ces objets, même la bourse, avec le grand voile, que les acolytes peuvent facilement soulever un peu quand le diacre vient la prendre, comme il se pratique dans beaucoup d'églises. On réserve aussi sur la crédence la place des chandeliers des acolytes, soit à la partie postérieure, soit à la partie antérieure. Les auteurs sont partagés sur ce point, comme nous allons le voir. Plusieurs parlent d'une aiguière pour donner à laver au célébrant, faisant probablement allusion à un usage mentionné par Catalani (*Cær. Ep.*, l. II, c. VIII, § 65, n. 5), d'après lequel le célébrant à la messe solennelle devrait se laver les mains, et

non pas l'extrémité des doigts comme à la messe basse. Le savant auteur tire cette conclusion de la rubrique même du missel : « Ex ru-
« brica missalis, part. II, tit. VII, n. 6, dit-il, sacerdos missam pri-
« vatam celebrans, ubi dixit *Veni sanctificator*, accedens ad cornu
« epistolæ, ibique stans, ministro aquam fundente, *lavat manus*, *id est*,
« *extremitates digitorum pollicis et indicis*, *dicens psalmum*, etc. ;
« verum in missa solemni, ex eadem missalis rubrica, loco citato
« n. 10 : *Celebrans postquam incensatus fuerit*, *lavat manus* ; totas
« scilicet manus, non vero *extremitates digitorum pollicis et indicis*,
« ut in missa privata dicitur. Quocirca contra rubricam faciunt sacer-
« dotes missam solemnem celebrantes, qui post thurificationem non
« totas quidem manus, sed solum extremitates digitorum pollicis et
« indicis lavant ». Bauldry (*ibid.*, art. VII, n. 15), et Bisso (*ibid.*) laissent la chose facultative. Après l'encensement de l'autel à l'offertoire, le diacre, dit-il, encense le célébrant, puis il ajoute : « Interim
« duo acolythi, quorum secundus accipit ampullam aquæ, seu buccale
« cum bacili seu lance, etc. »

Ces détails sont plus que suffisants, et il serait trop long de rapporter sur ces divers points les sentiments des auteurs. Il nous suffira de citer Bauldry et Bisso. Bauldry s'exprime ainsi (*ibid.*, n. 3, 4 et 5) : « In medio posterioris partis ipsius, propius scilicet ad parietem,
« bacile cum buccali mediocris formæ pro lotione manuum celebrantis,
« præsertim si est in aliqua dignitate constitutus, et mappula aut ma-
« nutergium pro abstersione manuum ejus. In dextro cornu, scilicet
« versus altare, pelvicula cum ampullis... Si forte tale buccale haberi
« non possit, prædicta pelvicula poni potest in medio loco buccalis.
« In parte vero sinistra ponatur velum oblongum plicatum pro subdia-
« cono coloris paramentorum. In multis tamen ecclesiis velum præ-
« dictum extenditur super calicem et super alia prædicta, et favet
« Cæremoniale episcoporum et consuetudo. Item liber epistolarum pro
« eodem subdiacono, et liber evangeliorum in eadem parte pro dia-
« cono, si tot haberi possint, alias missale tantum pro utroque. Item
« aliud missale pro celebrante cum suo cussino..... Potest tamen, si
« nihil aliud obstet, poni missale celebrantis cum suo cussino in cornu

« epistolæ ut infra supra altare. Item super eam in media parte an-
« teriori, ante buccale, si sit, ponatur calix cum purificatorio..... pa-
« tena cum hostia... palla..., velum parvum coloris paramentorum
« super ipsum calicem, cujus pars anterior apte cadat super mensam,
« non ultra, et bursa desuper ejusdem coloris..... et intus corporale,
« ejusque bursæ pars aperta respiciat parietem (si tamen extendatur
« velum oblongum subdiaconi super calicem, forte tali velo parvo non
« opus est, sed sufficit oblongum, et tunc bursa ponitur super velum
« istud oblongum ; nisi forte parvum istud velum inserviat pro calice
« tegendo infra post communionem). Item prope ampullas poni potest
« instrumentum pacis si opus sit... nisi super altare inter candelabra
« a latere epistolæ apponatur. Super eam etiam a sinistris poni poterit
« thuribulum prædictum cum navicula tempore missæ post incensa-
« tionem altaris, modo tamen carbones qui in eo sunt prius ex eo
« extrahantur. Poterit etiam apponi, si opus sit, hostiaria prope ca-
« licem a parte dextra, in qua sint particulæ, seu hostiæ parvæ con-
« secrandæ ; item post calicem prædictum, si opus sit, pyxis seu calix
« in quo reponantur illæ particulæ consecratæ, si jam prius non fuerint
« in eo paratæ. Item campanula ad elevationem SS. Sacramenti pul-
« sanda, si ea sit consuetudo. Et hæc omnia velo prædicto longo te-
« gantur, excepta bursa, si eo utendum sit, licet quidam id tribuant
« tantum episcopo. Relinquatur autem spatium in duobus cornibus
« posterioribus ipsius credentiæ, ut in his ceroferarii candelabra sua
« hinc inde collocent: commodius enim ponuntur in his quam in ante-
« rioribus cornibus. Item loco opportuno, et ab oculis populi quantúm
« fieri potest remoto, vel in sacristia, si non multum distet, vel prope
« altare, vas cum carbonibus ardentibus paretur a thuriferario tem-
« pestive, ac forcipes pro iis imponendis in thuribulum. Possunt etiam
« super eamdem credentiam poni quædam candelulæ, si forte eis opus
« sit, sicut etiam faces seu intortitia quot sufficiant secundum numerum
« assignatum ad elevationem SS. Sacramenti, ut etiam duo extinctoria,
« vel unum, pro extinguendis et accendendis cereis ». Gavantus n'est pas du sentiment de Bauldry pour la place où doivent être mis les chandeliers des acolytes: « Collocantur accensæ, dit-il (*ibid.*), in cornibus

mensæ anterioribus, ad differentiam candelabrorum quæ collocantur in altari, et ut usui præsto sint acolytis ». Bisse (*ibid.*) donne en détail les mêmes règles que Bauldry, ajoutant d'une manière positive que le calice doit être couvert du voile ordinaire, quoique le grand voile recouvre le tout. Il donne aussi comme facultatif de déposer l'encensoir dans un lieu convenable, près de la crédence. Enfin, il combat l'opinion de Gavantus sur la place des chandeliers des acolytes. « Debent autem « super credentiam omnia ita disponi, ut locus relinquatur pro po- « nendis candelabris quæ ceroferarii deferunt de sacristia. Utrum vero « sit relinquendus locus in angulis anterioribus vel posterioribus, Ga- « vantus vult hunc locum esse relinquendum in angulis anterioribus « ad differentiam candelabrorum quæ ponuntur in altari, et ut sint « commodiori usui acolythis..... ad ea de credentia sumenda : attamen « magis arridet doctrina Bauldry, quod videlicet relinquatur locus pro « candelabris ceroferariorum in angulis posterioribus, tum quia in his « commodius et securius candelabra ponuntur, tum etiam quia talis « videtur communis consuetudo. Neque officit ratio a Gavanto allata, « nimirum, quod id faciendum sit ad differentiam candelabrorum quæ « ponuntur in altari : non enim apparet necessitas hujus differentiæ, « et cum ab eodem Gavanto non probetur, gratis dicitur ; neque valet « dicere quod candelabra posita in anterioribus angulis sint pro cero- « ferariis commodiori usui, quia experientia docet eâmdem commodi- « tatem adesse, licet candelabra sint in angulis posterioribus. »

P. R.

QUÆSTIONES MORALES.

I. De Castitate.

Castitas, juxta S. Thomam (2-2 q. 151, a. 1), derivatur a *castigando,* eo quod concupiscentiam refrenet; et definiri potest : *Virtus appetitum usumque venereorum moderans.* Objectum proinde virtutis castitatis sunt concupiscentiæ delectabilium in venereis.

Delectatio *venerea* ea est quam experitur appetitus sensitivus ex iis operationibus et rebus quæ pertinent ad generationem.

Differt a delectatione mere *sensuali* seu *organica,* quæ provenit ex aptitudine rerum ad sensus nostros, prout colorum ad oculos, soni ad aures, rei lenis ad tactum, etc; dum *venerea* causatur ex commotione spirituum generationi inservientium.

Differt etiam a delectatione *rationali*, cujus objectum est aliquid bonum independens a sensuum oblectatione; nec in sensibus residet, sed a mente seu ratione apprehenditur, ut cognitio alicujus veritatis, honestas actionis moraliter laudabilis.

Non ita tamen a venerea differt delectatio sive mere organica, sive rationalis, quin magnam sæpe cum illa, propter corruptionem humanam, connexionem habeat : sic non raro impudicus amor incenditur ex visu pulchræ mulieris, aut ex amicitia personæ, ob eximias ejus dotes, etiam supernaturales, primum dilectæ. Unde in Eccles. c. IX v. 5, dicitur : « Virginem ne conspicias ne forte scandalizeris in decore « ejus : propter speciem mulieris multi perierunt ; et ex hoc concu- « piscentia quasi ignis inardescit ». Et in Epistola ad Galatas, c. III v. 3 : « Sic stulti estis ut cum spiritu cœperitis, nunc carne consum- « memini ».

Dividitur castitas 1° in *conjugalem* qua conjuges, admittentes quidem licitas voluptates in matrimonio, ab illicitis se abstinent.

2° In *vidualem*, qua quis, post solutas nuptias, statuit in posterum ab illicitis et licitis in conjugio voluptatibus abstinere.

3° In *communiter dictam*, qua quis extra connubium exstans, se continet a venereis.

4° In *virginalem* tandem castitatem, seu perfectissimam, qua quis nunquam voluntarie expertus dictas voluptates, ab omnibus omnino, tam licitis quam illicitis, perpetuo abstinere proponit. Patrizzi ap. *Cursum compl. Theol.*, tom. XI, col. 1242.

Etsi castitas et pudicitia sæpe pro uno et eodem sumantur, stricte tamen loquendo, inquit Billuart (*de Temper.* dissert. 4, art. 1, § *Dico* 3°), « pudicitia non est castitas, sed specialis ejus circumstantia. Pro-« batur. Pudicitia dicitur a pudore, in quo verecundia significatur : « unde pudicitia est proprie circa illa de quibus homines maxime « verecundantur, qualia sunt venerea... adeo ut concubitus ipse con-« jugalis, qui tamen honestate nuptiarum decoratur, verecundia non « careat, et erubescerent conjuges illum coram aliis exercere. Vere-« cundatur autem homo, non solum de ipso concubitu, sed etiam de « quibusdam ejus signis, ut sunt aspectus impudici, oscula, tactus, etc. « Et quia hæc solent magis deprehendi, ideo pudicitia magis respicit « hujusmodi exteriora signa; castitas autem magis ipsam veneream « commixtionem. Ergo pudicitia pertinet ad castitatem ut ejus cir-« cumstantia specialis. »

Duplici sub respectu considerari potest virginitas, *naturaliter* nempe et *moraliter*. *Naturaliter* sumpta, nihil aliud est quam integritas membri genitalis in utroque sexu : sicque puellæ dicuntur virgines quando hanc integritatem servaverunt, etsi aliunde, etiam voluntarie, fuerint pollutæ. « Hunc usum, ait Billuart (*ibid.*, art. 2, *not.* 3°), « sequitur Ecclesia in Virginum consecratione, a qua non repelluntur « variis modis voluntarie pollutæ, modo claustrum virginale integrum « servaverint. » De virginitate sic sumpta loquitur S. Augustinus, lib. IV *contra Julianum* cap. 8, ubi dicit : « Pudicitia est res animi, vir-« ginitas corporis... ; illa integra permanente, potest ista violenter « auferri ; et cum ista integra manet corpori, potest illa in animo la-« sciviæ voluptate corrumpi ».

Virginitas naturalis in viro irreparabiliter amittitur per copulam ; in muliere autem per reserationem claustri virginalis, sive culpabiliter, sive inculpate id contingat ; et sic corrupta non amplius est materia stupri, nec ulterius in usu communi virgo nuncupatur.

In maribus corruptis non apparet defectus integritatis genitalis membri, secus vero in mulieribus corruptis. Dissentiunt tamen inter se artis medicæ sive anatomicæ doctores circa virginitatis sigillum ; aliis dicentibus illud esse membranam quamdam *hymen* et *eugenium* vocatam qua obtegitur collum matricis, quæque coitu laceratur ; aliis e contra contendentibus illud potius consistere in quadam complicatione partium ipsius orificii vasis fœminei, quæ per viri congressum dilatantur : et hoc est saltem probabilius, cum plures medici, apud Sanchez, fateantur rarissime in puellis reperiri supradictam membranam, vixque ab una ex millibus possideri (lib. 7, disp. 14, n° 1, et disp 113, n° 9).

Asserit idem Sanchez (*ibid.*, disp. 113, n° 9), post S. Thomam (*Quodl.* lib. 6, art 18), contingere aliquando fœminam incorruptam concipere ex semine viri circa vas effuso, matrice illud attrahente ; sed tunc, saltem per partum, frangitur virginitatis signaculum, nec proinde amplius permanet virginitas naturaliter sumpta.

Moraliter sumpta virginitas intelligitur vel de quodam statu castitatis, in eo consistente quod persona, non voluntarie polluta, sit in proposito taliter permanendi, nisi matrimonio jungatur : et hoc modo puellæ nubiles dicuntur virgines ; vel pro speciali virtute a castitate distincta, cui convenit definitio supra allata ad quam reduci etiam valet ea S. Augustini (c. 13, *de Virginitate)*, ubi dicit : « In carne corruptibili incorruptionis perpetuæ meditatio ».

Ad virginitatem tanquam virtutem consideratam, per accidens se habet integritas carnis, illaque sine ista potest subsistere : casu nempe quo vi aut aliter, citra omnem consensum, destruitur integritas membri genitalis, non magis hoc dictæ virtuti præjudicat quam si amputaretur manus aut pes.

Objectum materiale virtutis virginitatis est abstinentia a delectatione venerea voluntaria ; propositum vero a tali delectatione abstinendi in perpetuum haberi debet in ea ut formale et constitutivum.

Amittitur autem hæc virtus non solum per voluntariam pollutionem aut consensum in delectationem carnalem, sed per simplicem consensum in rem veneream, etiam seclusa pollutione aut delectatione : ut si quis simpliciter statuerit nubere aut fornicari aut tangere impudice ; « quia « tunc, inquit Billuart (*ibid.* art. 5, § *Dico* 2°), deficit a proposito « abstinendi ab omni re venerea, in quo sita est virginitatis virtus. »

Quæritur utrum virginitas amissa, quatenus est virtus, possit recuperari ?

Resp. Vel ita amittitur ut, etiam quoad principale sui materialis, fuerit deperdita, si nempe contigerit præsertim voluntaria pollutio, et tunc recuperari nequit, qualiscumque peragatur pœnitentia : quia periit tunc, etiam quoad principale, materiale virginitatis, scilicet incorruptio, seu immunitas ab omni experimento delectationis venereæ, quæ in resolutione seminis, et nulla pœnitentia efficere valet quod hoc materiale reviviscat : potest quidem Deus, ait S. Thomas (2-2, q. 152, art. 3 ad 3) per miraculum reparare integritatem carnis ; sed facere nequit ut qui *voluntarie expertus est voluptatem non fuerit expertus. Non enim Deus potest facere ut ea quæ facta sunt non sint facta.* Cum vero recuperari nequeat virtus sine suo materiali, ergo, in facta hypothesi, recuperari haud valet amissa virginitas.

Vel solummodo amittitur virtus virginitatis quoad suum formale, nempe propositum abstinendi in perpetuum ab omni dicto experimento delectationis venereæ, remanente materiali, et tunc, resumpta voluntate in posterum abstinendi, cum adhuc vere subsistat incorruptio, seu materiale virginitatis, adhuc invenitur quidquid requiritur in virtute virginatis ac proinde recuperatur. Imo, juxta Billuart (*Ibid.* § *Dico* 3°), probabiliter idem dici potest casu quo amissa fuit virginitas per solam delectationem morosam, etiam accedente consensu in opus, nisi talis esset delectatio ut ex ea nata sit sequi pollutio, etsi de facto non fuerit secuta.

Sed quid, si fuerit amissa per actus libidinosos, ut sunt copula, tactus, aspectus, turpes, etc, quin acciderit pollutio ? Potestne tunc recuperari virtus virginitatis ?

Verius tunc, juxta Billuart (*ibid.* § *Dico* 4°), virginitas non potest

recuperari, saltem in iis qui attenta ætate sunt capaces seminationis : quia hujusmodi actus ex natura sua et ex intentione agentis, ad pollutionem tendunt et per accidens tantum evenit quod pollutio non contingat. Porro in moralibus judicium fertur de iis quæ sunt per se et non per accidens : alioquin absurdum hoc admittendum foret, inquit idem, quod is qui per solam delectationem morosam pollutionem semel sibi procuraret, amitteret irreparabiliter virginitatem, quam tamen non amitteret irreparabiliter qui sodomitice centies fœdaretur absque pollutione ; et quod is habere posset aureolam qua privaretur alter.

Excipit S. Thomas impuberes seminationis incapaces ; sed advertit Cajetanus sexum fœmineumesse seminationis capacem ante pubertatis annos, etiam in sexto ætatis anno. Unde mulieres longe citius quam viri possunt irreparabiliter amittere virginitatem. De quo vide etiam D. Rousselot in *sextum Decalogi præceptum*; J. C. Sattler, cap. 1, § *Hinc* 2°.

An autem persona violata aut polluta in somno, ebrietate, amentia, aut per vim, amittat virtutem virginitatis ? — Respondetur negative si violatio aut pollutio fuerit prorsus involuntaria, non solum in se sed etiam in causa (secus est dicendum quoad virginitatem naturaliter sumptam, ut diximus supra n° 11). Si vero cum sit involuntaria in causa, post factum tamen placeat, virginitas quidem amittitur, sed reparabiliter per pœnitentiam : quia approbatio subsequens non facit voluntarium esse actum præteritum, nec de facto inducit corruptionem cujus immunitas sit materiale virginitatis. (*Ibid.*)

Ex his patet duplicem esse virginitatem, unam carnis, alteram animi et propositi : violata autem virgo quoad carnem potest retinere laudem et præmium, quamvis ad velum consecrationis non sit admittenda ex can. *Acutius*, dist. 26. E contra consecrationem accipere potest virgo quæ amisit virtutem virginitatis si adhuc integra remaneat : sed laureolam non recipiet nisi casu quo recuperavit, si adhuc ipsi liceat, virginitatem amissam. Vide Layman, lib. 3, sect. 4, *de Temper.*, n° 8.

Non expendimus quæstionem an virginitas, pro Deo suscepta, sit licita ac matrimonio melior. Hoc negarunt quidem Lutherus ejusque sequaces; sed satis refelluntur in tractatibus de *Matrimonio*. De hoc legi

etiam possunt I Cor. VII, 8, 25; Matth. XIX, 11 et 12; sufficiat hic referre can. 10 sess. 24 Concilii Tridentini : « Si quis dixerit statum « conjugalem anteponendum esse statui virginitatis, vel cælibatus, et « non esse melius ac beatius manere in virginitate aut cælibatu quam « jungi matrimonio, anathema sit ».

CRAISSON.

JURISPRUDENCE CANONIQUE.

DÉCISIONS DE LA S. CONGRÉGATION DU CONCILE.*

I. *Droit du curé sur un oratoire public existant dans sa paroisse.* — II. *Célébration et application de la Messe* pro populo *quand il y a plusieurs vicaires ayant charge d'âmes. III. Bénédiction des maisons le Samedi saint.*

EX S. CONGREGATIONE CONCILII.

SS. Functionum.

Die 28 maii 1864. — Sess. 24, c. 13. *de Reform.*

Quels sont les droits d'un curé sur les oratoires publics existant dans les limites de sa paroisse? Il s'agit d'un oratoire érigé par des religieuses dans une de leurs propriétés pour l'utilité spirituelle des habitants de la campagne. Un chapelain y célébrait les dimanches et jours de fêtes, et le lendemain de la Pentecôte, fête titulaire de l'oratoire, on invitait le curé et son clergé à venir y faire l'office solennel. En 1809, époque de l'occupation française et de la spoliation des biens ecclésiastiques, la propriété fut vendue à un homme qui ne s'inquiéta plus de l'oratoire, laissant aux intéressés le soin de se pourvoir. En

* Résumées d'après les *Acta S. Sedis.*

1859 elle passa entre les mains du chevalier N. avec l'oratoire, que le titre de vente appelle *oratorium patronale*. L'église fut restaurée et confiée à un chapelain avec charge d'y faire les fonctions ecclésiastiques non paroissiales. Aujourd'hui, le curé revendique le droit de célébrer avec son clergé la fête du lundi de la Pentecôte, de disposer de l'oratoire pour la commodité de ses paroissiens, et enfin d'en retenir les clefs.

La S. Congrégation du Concile repousse ses prétentions.

DUBIA.

I. *An liceat* (equiti N.) *celebrare facere Missas solemnes, aliasque sacras functiones non parochiales, præsertim feria secunda Pentecostes in publico oratorio per capellanum, aliosque presbyteros, independenter a parocho* in casu ?

II. *An et quomodo eidem* (equiti) *retinere liceat claves oratorii* in casu ?

Resolutio. — Sacra Congregatio Concilii causa cognita die 28 maii 1864, respondere censuit :

Ad I^um^, *Affirmative ad formam decreti urbis et orbis S. Congregationis Rituum diei* 10 *decembris 1703* (1).

Ad II^um^. *Affirmative.*

Il s'agissait dans l'espèce d'un droit de patronage *réel*. Le droit de patronage réel suit toutes les vicissitudes du fonds auquel il est annexé ; il est donc passé légitimement aux acheteurs, puisque Pie VII a ratifié toutes les ventes de biens ecclésiastiques accomplies en ces temps malheureux. — En fait, le premier acquéreur a gardé son droit, quoique n'en ayant pas usé; il n'en a pas été privé par sentence épi-

(1) Nous avons déjà donné des extraits de ce décret si souvent allégué. (Voir 2e série, tome 1er, page 550.) Parmi les fonctions non paroissiales, il cite la bénédiction et la distribution des cierges, des cendres et des palmes, toutes les bénédictions, sauf celle des relevailles et celle des fonts baptismaux, les expositions et bénédictions du Saint-Sacrement, les processions, sauf certaines réserves, les messes solennelles, les sermons même pendant l'Avent et le Carême, etc. Toutes ces fonctions peuvent se faire, *servatis servandis*, indépendamment du curé.

scopale ; il n'y a pas renoncé, puisque en cédant la propriété au chevalier N., il entend céder aussi l'église qu'il appelle tout exprès *oratorium patronale*. — En droit, la paroisse, à moins de privilége, n'a aucune juridiction sur les oratoires pour les fonctions non paroissiales, surtout quand il s'agit d'oratoires affectés du droit de patronage laïque (cap. *Ult., de Offic. archidiac.*; cap. *Dilectus, de Capellis monach.*). En ce qui concerne la fête, le curé allègue une coutume remontant à l'année 1800 ; mais le célèbre décret de 1703 exige une coutume immémoriale, ou au moins centenaire. Il ne saurait y avoir non plus de prescription, vu que les curés ne venaient officier que sur la prière des patrons, « actus mere facultativi præscriptionem non inducunt ». (De Luca, *de Benef.*, p. 1, disc. 87, n° 13.). Quant aux clefs, elles sont le signe de la propriété et de la juridiction (Cf. L. *Clavibus* §. *de Contrahen. empt.*) et leur possession est toujours considérée comme un des droits des patrons.

Ainsi : I. Quoique le droit de patronage ne puisse se vendre sans crime de simonie, il passe cependant à d'autres mains par suite de la vente du fonds auquel il est annexé.

II. Les curés n'ont aucune juridiction sur les oratoires publics situés dans leurs paroisses.

III. Les recteurs ou chapelains de ces oratoires peuvent y faire toutes les fonctions ecclésiastiques qui ne sont pas strictement paroissiales.

Officiorum parochialium.

Die 24 sept. et 26 novemb. 1864. — Sess. 22, cap. 4, *de Reform.*

Benoît XIV après avoir supprimé deux paroisses dans le diocèse d'A., établit une seule église paroissiale qu'il éleva au rang de collégiale insigne. La cure habituelle appartient au chapitre, et la cure actuelle fut confiée à deux vicaires perpétuels avec cette condition que, les deux anciennes circonscriptions demeurant distinctes, chacun aurait un peuple à gouverner. Jusqu'ici les vicaires ont célébré et appliqué alternativement, dans l'église, la Messe *pro populo ;* le chapitre prétend aujourd'hui les obliger tous deux à célébrer pour la commodité des

fidèles. Le jour du Samedi saint, l'un parcourait la paroisse pour bénir les maisons, tandis que l'autre assistait à la bénédiction solennelle des fonts baptismaux; les chanoines exigent qu'ils soient présents l'un et l'autre à la cérémonie. A cet effet, ils ont ajouté à leurs Constitutions capitulaires deux nouveaux statuts introduisant cette obligation. Les vicaires en appellent à la Congrégation du Concile.

I. Voici les arguments allégués par les chanoines :

1° L'acte de fondation émané de Benoît XIV accorde au chapitre « facultatem condendi *quæcumque statuta, ordinationes, capitula et* « *decreta, licita tamen et honesta ac sacris canonibus..... minime* « *contraria*... etc. » Il peut donc user de ce droit, surtout quand il s'agit d'augmenter la splendeur du culte divin, et de favoriser les intérêts spirituels des peuples.

2° Il est certain que l'obligation d'appliquer la messe est distincte de l'obligation de célébrer. Si donc l'unité de paroisse demande une seule Messe appliquée *pro populo*, il semble que la distinction des peuples exige qu'on en célèbre deux dans l'église. « Obligatio hæc ce- « lebrandi, ab obligatione pascendi procedit, ac ubi duo sunt populi, « duo adesse debent pastores qui eos pascant. »

3° Benoît XIV, dans sa constitution *Cum semper*, accorde aux évêques la faculté de permettre aux curés pauvres de différer à un autre jour la Messe *pro populo*, si on leur offre le dimanche un honoraire, *sed ea lege ut ad necessariam populi commoditatem in ipsa ecclesia parochiali celebrarent*. L'obligation de célébrer à jour fixe dans l'église paraît donc l'emporter sur l'obligation d'appliquer la Messe *pro populo*.

4° Quant à l'autre point en litige, les saints canons s'expriment clairement : *Parochi omnes ecclesiarum filialium interesse debent in ecclesia matrice quando sacer fons benedicitur ;* à plus forte raison les vicaires sont tenus d'être présents quand le chanoine de semaine fait cette cérémonie à la collégiale.

II. Sur le premier chef les vicaires répondent d'abord que les chanoines ne peuvent faire de nouveaux statuts *in damnum tertii*. De plus, l'union des paroisses ayant été extinctive, il n'y a dès lors qu'une

seule église, une seule paroisse et un seul curé (le chapitre). Dans ce cas, que le curé agisse par lui-même, ou que les obligations soient partagées entre plusieurs vicaires, le droit n'exige qu'une seule Messe célébrée dans l'église même, et appliquée *pro populo*. Que si une seule Messe ne suffit pas pour la commodité des fidèles, c'est au chapitre à y pourvoir, puisqu'il possède, avec la cure habituelle, tous les revenus de la paroisse.

C'est du reste dans ce sens que la S. Congrégation a autrefois dirimé plusieurs controverses du même genre. Ainsi dans la cause *Ripana jurium parochialium, 20 nov.* 1702, où il s'agissait de la cure actuelle attribuée cumulativement au prévôt et aux bénéficiers d'une même église, le décret porte : *Missam vero parochialem teneantur* ALTERNATIM *celebrare et applicare in eaque qui celebrat, evangelium explicet*. En 1756 on proposa le doute suivant . An canonici collegiatæ « ecclesiæ S. Mariæ de Plano... teneantur unam Missam pro populo « diebus festis celebrare, seu potius tot Missas... quot sunt parochiales « ecclesiæ illi unitæ. » La S. Congrégation répondit : *Affirmative ad primum, negative ad secundum...* (In *Nuscana*, 17 *jan.* 1756.)

Sur le second chef, les vicaires allèguent un empêchement légitime, savoir la nécessité de partir dès le matin afin de pouvoir bénir toutes les maisons dispersées dans la campagne.

DUBIA.

I. *An uterque vicarius perpetuus teneatur omnibus diebus festis Missam in parochiali ecclesia pro populo celebrare et applicare* in casu ?

II. *An uterque vicarius perpetuus benedictioni fontis baptismalis adesse debeat* in casu.

RESPONSIO. — S. Congregatio Concilii die 24 septembris 1864 respondere censuit :

Ad I^um^ *Negative.*

Ad II^um^ *Iterum proponatur.*

ALTERA RESPONSIO. — S. Congregatio Concilii causa iterum in xamen revocata die 26 novembris 1864 respondere censuit

Ad IIum *Affirmative*.

Cette solution définitive du second doute est conforme à la doctrine des canonistes et des liturgistes et à la pratique de la S. Congrégation, d'après lesquelles les curés, prêtres et autres clercs, attachés à une église, doivent assister à la bénédiction solennelle des fonts, de même que les chanoines et tout le clergé doivent être présents quand la même cérémonie se fait à la cathédrale. D'ailleurs, comme le Rituel prescrit l'usage de l'eau qui a été bénite le jour même, il n'y a pas lieu de parcourir la paroisse avant la fin de la cérémonie. Si la paroisse est trop étendue on peut appeler à son aide d'autres prêtres, ce qui est conforme à l'intention du Rituel, aux prescriptions de saint Charles dans son VIe Concile provincial (tit. *de Sacramental.)* et à la pratique de la ville de Rome.

De tout ce qui précède on peut déduire les conclusions suivantes.

I. L'union complète et extinctive de plusieurs paroisses peut laisser subsister la distinction des peuples qui formaient les diverses paroisses avant l'union.

II. Cette union extinctive n'empêche pas de préposer à chacun des peuples restés distincts des vicaires perpétuels qui représentent le curé titulaire.

III. La paroisse étant unique malgré la distinction des peuples, il n'y a qu'une seule obligation relativement à la Messe célébrée le dimanche dans l'église et appliquée *pro populo :* les vicaires peuvent alternativement remplir cette obligation.

IV. La bénédiction des maisons, le jour du Samedi saint, ne peut se faire qu'avec l'eau qui a été extraite des fonts baptismaux avant qu'on y verse le saint chrême.

N. Frizon,

Professeur de Droit canonique.

SOLUTION

DE QUELQUES QUESTIONS LITURGIQUES.

I. *Les dimanches et fêtes de précepte dans une église de paroisse, si la messe principale n'est pas chantée, doit-on omettre à cette messe les commémoraisons prescrites seulement pour les messes privées ?* — II. *Si cette messe est célébrée en présence du Très-Saint-Sacrement exposé, doit-on dire l'oraison du Saint-Sacrement dans les jours où elle se dit seulement aux messes chantées ?* — III. *Est-il permis de remplacer par une messe votive non chantée une messe votive solennelle, comme celle qui se chante pendant les prières des quarante heures, ou toute autre prescrite par l'ordinaire, lorsqu'il n'est pas possible de chanter?* — IV. *Les dimanches auxquels est transférée la solennité d'une fête, si la messe principale n'est pas chantée, peut-on dire la messe de cette fête?*

A ces diverses questions, nous répondrions négativement.

Sur la première : L'omission de certaines commémoraisons, comme celle d'une fête simple un jour de fête de seconde classe, suivant la rubrique du Missel (part. I, tit. VII, n. 1) a lieu seulement aux messes solennelles ; d'après un décret de la Sacrée Congrégation des Rites du 8 Avril 1808 (n. 4507, q. 4), la même règle est appliquable à toutes les messes chantées, même sans ministres sacrés ; une décision antérieure l'appliquait aux messes conventuelles, même non chantées. Si l'on devait omettre à la messe principale, dans une église de paroisse, les mémoires dont il s'agit, ce serait par analogie avec la messe conventuelle non chantée. Or nous ne pouvons trouver ici la parité. La messe conventuelle est une messe chantée de sa nature ; si elle ne l'est pas, c'est en vertu d'une dispense ; de plus, la messe conventuelle est une messe à laquelle tout le clergé doit assister : quant à la messe principale des dimanches et fêtes, dans une paroisse, il n'y a pas d'obligation de la chanter toujours ; il n'est obligatoire pour personne d'assister à cette messe ; il n'est pas pas même prescrit que cette messe soit cé-

lébrée par le curé, qui peut dire la messe paroissiale, ou en d'autres termes, la messe à l'intention de ses paroissiens, à l'heure et de la manière qu'il lui convient. Cette messe principale doit donc rentrer dans les conditions ordinaires, et sera une messe privée toutes les fois qu'elle ne sera pas chantée.

Sur la deuxième question : La messe dont il s'agit étant une messe privée, d'après ce qui vient d'être dit, si elle est célébrée devant le Saint-Sacrement exposé, on n'y fera point mémoire du Très-Saint-Sacrement dans les fêtes du rit double de première et de seconde classe.

Sur la troisième et la quatrième questions : Toutes les messes votives privilégiées doivent nécessairement être chantées. Les décrets relatifs à ces sortes de messes supposent toujours que ces messes sont chantées; la messe du mariage fait seule exception comme on peut le voir t. III p. 345 et suiv. Il résulte de là que toutes les fois qu'une messe votive privilégiée comme celle dont il est ici question, ou toute autre du même genre, ne pourra être chantée, il faudra dire la messe conforme à l'office du jour.

—

QUESTION CANONIQUE ET LITURGIQUE.

L'hôpital d'une grande ville a un cimetière particulier. Chaque jour, à une heure déterminée, le prêtre fait la levée des corps, c'est-à-dire, qu'on descend dans une cour de l'hôpital tous les morts à ensevelir, et là, quand ils sont mis en ligne sans distinction de catholiques, d'hérétiques, de suicidés, etc., le prêtre récite les prières du Rituel. Cela fait, tous ces cercueils sont placés sur un même corbillard, et conduits par le prêtre au cimetière. — Arrivés à une fosse commune, les cercueils sont déposés au bord ; le prêtre récite alors les dernières prières, et la fosse reçoit tous les corps. — *Quid juris?*

Pour appliquer les lois de l'Église relatives au refus de sépulture chrétienne, l'autorité ecclésiastique use de la plus grande indulgence possible, et accorde les honneurs de la sépulture toutes les fois qu'il y a un doute juridique sur l'existence des motifs de refus énumérés dans le Rituel au titre *de Exequiis*. Mais jamais il ne peut être admis que la sépulture ecclésiastique soit accordée indifféremment à tous et comme d'une manière générale. Nous voyons ici une violation manifeste des lois canoniques. P. R.

DÉCRET DE LA S. C. DES RITES

Sur les génuflexions à faire par le Prêtre après avoir distribué la sainte Communion.

(Extrait des *Analecta*, 43e livraison)

La Rubrique du Missel prescrit clairement le nombre de génuflexions que doit faire le prêtre avant de donner la communion. Voici ce qu'on lit, chap. XI, n. 6, titre *Ritus celebrandi Missam* : « Si qui sunt « communicandi in Missa, sacerdos, post sumptionem sanguinis, ante« quam se purificet, facta genuflexione, ponat particulas consecratas « in pyxide, vel, si pauci sint communicandi, super patenam, nisi a « principio positæ fuerint in pyxide, vel in alio calice. Interim, mi« nister.... facit confessionem, dicens : *Confiteor Deo*, etc. Tum « sacerdos iterum genuflectit, et manibus junctis vertens se ad po« pulum, in cornu Evangelii, dicit *Misereatur*.... Postea genuflectens « accipit manu sinistra pyxidem etc. » Ainsi, trois génuflexions sont prescrites avant de donner la communion : la première, avant de mettre les hosties consacrées sur la patène ou dans le ciboire ; la seconde, avant de réciter le *Misereatur* ; la troisième, avant de prendre le ciboire ou la patène Si l'on donne la communion en dehors de la messe, il faut faire la génuflexion après avoir ouvert la porte du tabernacle ; la seconde a lieu après avoir découvert le ciboire, et avant de dire *Misereatur*, la troisième, avant de prendre le ciboire de la main gauche. Mais les rubriques ne sont pas aussi formelles pour les génuflexions qui doivent avoir lieu après la communion des fidèles ; seulement, le Rituel romain prescrit de faire la génuflexion avant de remettre le saint ciboire dans le tabernacle. Les auteurs s'accordent à prescrire deux génuflexions : l'une, avant de recouvrir le saint ciboire sur l'autel ; la seconde, avant de fermer la porte du tabernacle.

Un décret récent de la S. Congrégation des Rites, suppléant au silence du Missel et du Rituel, prescrit formellement les deux génuflexions.

« *Romana*. — Cum Rubricæ, nec Missalis, nec Ritualis determi« nent numerum genuflexionum quæ a sacerdote fieri debent dum ad « altare revertitur cum Sanctissimo Sacramento post distributam fide-

« libus sacram communionem, alter ex apostolicarum cæremoniarum « magistris, de sententia desuper requisitus, post accuratum examen « censuit, regulam in casu desumendam a rubricis determinantibus « duplicem genuflexionem antequam sacerdos communionem ipsam « administret, nimirum primam antequam extrahat a tabernaculo py- « xidem, alteram vero post discoopertam super altare eamdem pyxidem. « Cum enim agatur de cultu debito Sanctissimæ Eucharistiæ, con- « gruuum profecto est ut eodem prorsus modo iste cultus præstetur a « sacerdote ad altare redeunte, nimirum genuflectendo primo antequam « py xidem cooperiat, et iterum postquam illam in tabernaculo recon- « didit, antequam tabernaculi ostiolum claudat. Hanc porro sententiam « cum infrascriptus S. Rituum Congregationis secretarius retulerit in « ordinario cœtu S. C. Rituum subsignata die ad Vaticanum coadunato, « EE. et RR. Patres sacris tuendis Ritibus præpositi rescribendum « censuerunt : — *Placere, seu juxta votum magistri cæremoniarum* « — ac proinde decreverunt a sacerdote redeunte ad altare post fide- « lium communionem genuflectendum antequam cooperiat sacram « pyxidem, et iterum genuflectendum pyxide in tabernaculo reposita, « antequam ipsius tabernaculi ostiolum claudat. Atque ita ubique ser- « vandum mandarunt. Die 23 decembris 1862. »

CHRONIQUE

—

1. La S. C. de l'Index, par décret du 16 juin, a prohibé les ouvrages suivants :

La Vita di Gesù Cristo, pel Teologo Felice Cuniberti, parroco di S. Giovanni in Savigliano. Savigliano, tipografia Racca e Brezza, 1866. *Donec corrigatur.*

Les Apôtres, par E. Renan. Paris, 1866.

Le Catholicisme romain en Russie. Études historiques, par M. le comte Dmitry Tolstoy. Paris, 1864. (*Opus prædamnatum ex regula II Indicis.*)

La Pluralité des existences de l'âme, par André Pezzani, avocat à la Cour impériale de Lyon. 3e édition. Paris, 1835, in-12.

Histoire de la Littérature anglaise, par M. Taine. Paris, 1863.

Bible de l'humanité, par J. Michelet. Paris, 1864.

Études historiques et critiques sur les origines du Christianisme, par A. Stap. Paris, 1865.

Freiherr J. Heinrich non Wessenberg, sein Leben und Wirken. Von D. J. Beck. *Latine vero* : Baronis J. Henrici de Wessenberg vita et acta, etc. Friburgi, F. Wagner, 1862.

J. Heinrich non Wessenberg, ein deutsches Lebensbild, von D. J. Beck. *Latine vero:* J. H. de Wessenberg, vitæ germanicæ exemplar. Friburgi, Wagner, 1863.

2. A ceux de nos lecteurs qui connaissent l'allemand nous recommandons les *Éléments de Patrologie* que vient de publier M. Alzog, l'auteur bien connu de l'histoire de l'Église. Son ouvrage forme un volume in-8° d'un peu plus de 400 pages et comprend l'étude de tous les Pères et écrivains sacrés jusqu'à S. Jean Damascène. Il serait difficile de donner en moins de pages des matériaux plus nombreux et plus systématiquement disposés. On y trouve sur chaque Père des indications biographiques suffisamment complètes, l'analyse des divers écrits avec leur appréciation tant au point de vue littéraire qu'au point de vue de l'importance qu'ils ont eue dans l'histoire de l'Église. Les éditions y sont soigneusement notées. Mais ce qui est spécialement intéressan dans ce livre, c'est la précision avec laquelle l'auteur met en relief les principaux points de l'enseignement de chaque Père. Grâce à sa forme tout à fait élémentaire, ce livre conviendrait parfaitement pour les séminaires Nous faisons des vœux pour qu'il soit bientôt connu en France.

3. La librairie Herder de Fribourg vient de publier un *Compendium cæremoniarum* (1 vol. in-8° de 180 pages) qui est un véritable *Vade mecum* liturgique. C'est le résumé de toutes les règles concernant la sainte messe et le bréviaire, tant pour le prêtre que pour les ministres. L'heureuse disposition adoptée par l'auteur permet de résoudre instantanément et sans perte de temps les difficultés usuelles qui peuvent se rencontrer.

4. M. l'abbé Follioley vient de publier le second volume de son *Histoire de la Littérature française, au XVIIe siècle*. (Paris, Belin. In-12 de 350 pp., 3 fr.). Espérons que le 3e et dernier volume paraîtra bientôt : nous y reviendrons alors.

E. Hautcœur.

Arras. — Typ. Rousseau-Leroy, rue Saint-Maurice, 26.

DE LA FRÉQUENTE COMMUNION.

—

Deuxième article.

—

§ III. — *Dispositions de* CONVENANCE *requises pour la fréquente communion.*

Après avoir décrit la préparation essentielle, Bourdaloue parle encore *des dispositions de convenance, de piété et de perfection* que chacun doit apporter au sacrement. Quelles sont-elles? L'orateur-théologien nous l'indique en un mot plein de profondeur : *Il ne s'agit pas de ne pas violer la dignité du Sacrement, mais il s'agit encore de* L'HONORER.

Tâchons de pénétrer toute la pensée de Bourdaloue.

PREMIÈRE PROPOSITION. — *Dans la pratique de la Communion fréquente, le sacrement doit être honoré.*

Par qui? En quelle manière? double question qui en réalité n'en fait qu'une.

L'honneur que Notre-Seigneur Jésus-Christ revendique pour le sacrement de son Corps adorable consiste sans doute à n'être pas confondu avec un aliment vulgaire. L'Eucharistie doit toujours être dans l'estime des fidèles le pain céleste : *Ecce panis angelorum*. Toutes les fois que la porte du Tabernacle s'ouvre, il faut que tous reconnaissent et adorent leur Sauveur, les simples spectateurs aussi bien que les communiants eux-mêmes. S'il en était autrement, et s'il arrivait que la divine Eucharistie perdît aux yeux des peuples son caractère de nourriture céleste, son honneur ne serait pas sauf. Évidemment, le prêtre doit veiller à ce qu'un semblable danger ne se présente jamais.

Or, l'honneur de la sainte Eucharistie périclite aux yeux des peuples, quand ceux-ci murmurent et se scandalisent de la voir prodiguée à des hommes qui *semblent* ne la pas mériter. Le fidèle qui communie est en état de grâce, il est vrai ; mais il s'obstine dans des habitudes de légèreté peu conformes à la piété chrétienne; il refuse de corriger certains défauts extérieurs qui choquent justement, et qui disparaîtraient au moindre effort. Ici il y a scandale ; et le confesseur agira prudemment en interdisant la Communion fréquente.

Par rapport au fidèle qui communie, l'honneur du sacrement peut être compromis de plus d'une sorte. Si, par exemple, l'on s'approchait de la Table sainte pour satisfaire une coupable vanité, et obtenir ainsi une certaine réputation de piété et de dévotion ; si l'on y était conduit par le respect humain et l'envie de faire comme les autres, si l'on cherchait à se faire du sacrement un bouclier pour protéger ses défauts, et une espèce de masque pour se cacher à soi-même ses imperfections ; si l'on n'obéissait qu'à une habitude prise, ou plutôt à la *routine*; dans tous ces cas, évidemment, l'honneur du sacrement ne serait pas sauf. Il n'apparaîtrait pas au fidèle avec son caractère de pain céleste : *Ecce panis angelorum.* Donc, ici encore, le confesseur devra prendre en main les intérêts du sacrement, en ne consentant pas à le voir *moins honoré* par la vanité, le respect humain, la tiédeur volontaire et la routine: autant de motifs légitimes d'interdire la communion fréquente.

D'ailleurs, une plus grande indulgence ne saurait que préjudicier au pénitent, qui serait exposé à s'endormir dans ses mille défauts, et à contracter avec Dieu une familiarité assez voisine du mépris, tout en se décernant à soi-même un brevet de sainteté. Pour peu qu'il sache comprendre ses intérêts, il applaudira à la sage sévérité de son confesseur ; elle est la juste application de la règle de Salmeron : « In-

« telligat qui patris spiritualis munus exercet, non debere « communione interdicere quemquam, nisi ob peccatum, « *vel scandalum, vel aliquid aliud quod illi magis expediat,* « *et salutarius existat.* »

S. Thomas exige que l'âme désireuse de la Communion quotidienne ne sente pas diminuer en elle le respect pour le sacrement, *reverentiam erga sanctum sacramentum non minui* (in IV sentent. dist. 12). Or les motifs indiqués plus haut accusent manifestement une diminution de révérence et d'estime. Donc, rien de plus juste que la sévérité du confesseur en pareille occurrence. Pour s'en formaliser, il ne faudrait pas savoir combien funeste est à une âme la *tiédeur* volontaire. Une âme engourdie ne se réveille pas aisément.

Toutefois, n'exagérons pas; et gardons-nous de conclure que pour la fréquente communion la *convenance* réclame le *purissimus amor et omnis mixtionis expers* de la proposition condamnée par Alexandre VIII.

DEUXIÈME PROPOSITION. — *L'honneur du sacrement est sauf lorsqu'il est reçu par une âme sincèrement désireuse d'y puiser une augmentation de grâce et de vertu.*

Qu'on veuille peser tous les termes de notre proposition qui exclut évidemment le cas du fidèle amené par la routine, le respect humain ou la vanité. Il s'agit d'une âme qui, éclairée des lumières de la Foi, sait reconnaître dans le pain eucharistique la nourriture qui doit la fortifier, et le remède qui doit achever de la guérir. D'un autre côté, elle est effrayée par la vue de ses innombrables misères. Cependant, loin de perdre courage, elle se relève avec confiance, disant comme l'hémorroïsse de l'Évangile : *Oh! si je puis seulement toucher le bord de son vêtement, je serai guérie.* Et voilà pourquoi elle accourt frapper à la porte du tabernacle. N'est-ce pas là une disposition de foi et de piété infiniment honorable pour le sacrement ?

C'est textuellement la doctrine de Salmeron, qui, expliquant en quoi consiste la *digne préparation* au banquet eucharistique, s'exprime comme il suit : « Dignitas accipitur « pro dispositione sine ulla divinæ majestatis offensione : « quæ includit præcedentem conscientiæ examinationem et « confessionem, *rursus affert fidem, et desiderium adhærendi « Deo, ac reficiendi spiritum suum* : HOC QUI PRÆSTAT, SATIS « DIGNE ACCEDIT ». (Tract. 42.)

Paroles d'or, en vérité, que nous voudrions inculquer à tous les directeurs des âmes. Elles sont l'explication abrégée et complète de la *grande préparation* et de la *dévotion fervente* (magna præparatio, devotum studium) requises par le décret de 1679. Elles résument admirablement les dispositions que dans ses prières liturgiques l'Église enseigne à ses enfants : car, si aux jours de sa vie mortelle le Sauveur n'a pas cru être plus glorifié que par la confiance de ses disciples : *Pouvez-vous croire?* pourquoi, vivant dans l'Église et caché sous les voiles du sacrement, exigerait-il autre chose de ceux qui recourent à Lui?

En un mot, la formule de Salmeron remplace toutes les règles qu'elle simplifie; elle éclaircit une matière trop souvent obscurcie à plaisir : *Desiderium adhærendi Deo, ac reficiendi spiritum suum.*

Aussi voyez comme Salmeron est à l'aise vis-à-vis de ses pénitents : « Ex quibus inferimus, — ajoute-t-il, — neque « *peccata venialia*, neque *distractionem mentis*, modo insignis « illa non existat, nec *teporem virtutum*, nec *imminutio-« nem devotionis*, id est fervoris charitatis, reddere homi-« nem indignum Eucharistiæ accessu : quia plerumque hi « omnes defectus supplentur in ipsa Eucharistiæ perce-« ptione, cum ad illos amovendos sit instituta. *Præstat igi-« tur frequenter communicare quam raro*, quidquid sit de « quibusdam qui in contrarium latrant, et scrupulis ac ter-« roribus homines a ligno vitæ avocant. »

Salmeron est-il aussi exact dans les conséquences qu'il vient de déduire? — Poursuivons.

TROISIÈME PROPOSITION. — *Ni le péché véniel, ni même une certaine habitude du péché veniel ne sont incompatibles avec la Communion fréquente.*

Les disciples du rigorisme, admirateurs passionnés et exclusifs de la *vénérable antiquité*, ont compris que leurs théories pourraient être ébranlées par la pratique des premiers âges. Car l'on sait assez que les fidèles des premiers siècles *communiaient tous les jours.* Les historiens et les théologiens l'attestent d'une voix unanime; — dès lors, quel argument en faveur de la fréquente Communion!

On l'a senti; et pour en éluder la force, les rigoristes ont mis tous leurs soins à distinguer les premiers temps des âges postérieurs. Dans les premiers siècles, on communiait tous les jours, il est vrai: mais dans ces bienheureux temps, tous les chrétiens n'étaient-ils pas des *saints?* Est-il possible de songer seulement à établir une comparaison sérieuse entre les chrétiens d'autrefois et ceux d'aujourd'hui? — Voilà leur réponse.

Mais non: vaines paroles! Car « sans vouloir, dit Fénelon, sans vouloir égaler les Chrétiens de ces derniers « siècles à ceux de l'Église naissante, je ne puis m'empêcher de remarquer que les apôtres qui donnent aux fidèles le nom de *saints*, les reprennent en même temps « sur beaucoup de défauts, comme la jalousie, les partialités, les dissensions... Les justes des premiers siècles, et « même ceux qui étaient conduits par les apôtres, n'étaient « donc pas exempts d'imperfections. Ils étaient néanmoins « *tous assidûment tous les jours... rompant le pain*, etc., etc. « Nos justes de ces derniers temps peuvent donc à leur « exemple être assidus TOUS LES JOURS à rompre le pain,

« pourvu qu'ils soient humbles et dociles pour travailler à « se corriger de leurs imperfections. » — « Il faut donc « s'accoutumer, dit-il un peu plus loin, à voir des fidèles « qui *commettent des péchés véniels*, malgré leur désir sin- « cère de n'en commettre aucun, et qui néanmoins com- « munient avec fruit tous les jours. Il ne faut pas telle- « ment être choqué de leurs imperfections, que Dieu leur « laisse pour les humilier, qu'on ne fasse aussi attention « aux fautes plus grossières et plus dangereuses dont ce « *remède quotidien* les préserve. Encore une fois, nous voyons « que les chrétiens des premiers siècles qui communiaient « tous les jours, étaient encore dans des imperfections no- « tables. Veut-on condamner leurs communions quoti- « diennes, et corriger l'Église primitive, qui les autorisait « sans ignorer ces imperfections notoires ? De plus, nous « ne voyons pas que ces anciens fidèles se confessaient « régulièrement de ces fautes quotidiennes... » (*Lettre sur la fréq. Comm.*)

Il n'y a rien à répliquer au grand prélat. Toutefois, il prévoit une dernière chicane. Si la primitive Église autorisait la fréquente communion, malgré les imperfections notoires de ses enfants, il faut se souvenir que le danger des temps de persécution lui en faisait un devoir. Ne devait-elle pas fournir aux fidèles une armure pour le combat ?— Voilà l'objection ; voici la réponse :

« Les chrétiens de l'antiquité, dit Fénelon, communiaient « dans leurs maisons et de leurs propres mains aux persé- « cutions, plutôt que de ne pas communier tous les jours. « *Ces derniers temps ne sont pas moins périlleux :* la persécu- « tion est d'autant plus dangereuse, qu'elle est déguisée « sous une apparence de paix, et que le tentateur nous « séduit par le venin de l'orgueil et de la mollesse. L'im- « piété raffinée, l'illusion flatteuse, l'hypocrisie qui gagne « comme la gangrène, sont plus redoutables que les glaives

« et les tourments. *Jamais le remède quotidien ne fut si né-*
« *cessaire.* » (Ibid)

Nous n'ajouterons rien à ces éloquentes paroles ; le lecteur fera bien de les lire dans leur contexte. On ne peut pas démontrer d'une manière plus convaincante que la tradition tout entière a reconnu la compatibilité du péché véniel avec la communion fréquente.

Ajoutons que la même conclusion doit s'étendre à l'*habitude* du péché véniel. Les exemples et les documents allégués par Fénelon le prouvent clairement. Car n'était-ce pas une habitude que ces *jalousies, partialités* et *dissensions*, reprochées par l'Apôtre aux premiers disciples, lesquelles toutefois ne les faisaient point écarter de la communion quotidienne ?

Oui, certes, il en est ainsi : la nature du sacrement nous le dit assez haut. Une mauvaise habitude n'est-elle pas une véritable maladie ? Or, que de maladies ne se guérissent qu'après l'emploi du remède plusieurs fois répété ? Sans doute, la divine Eucharistie est assez efficace par elle-même pour corriger, dès la première communion, non seulement l'habitude de l'imperfection, mais même celle du péché véniel : et toutefois il entre dans les desseins de Dieu qu'elle n'agisse point de la sorte. A la manière des remèdes destinés à guérir les maux du corps, l'Eucharistie d'ordinaire agira lentement sur les âmes ; elle ne les guérira souvent qu'insensiblement et par degrés. — C'est là, d'ailleurs, un fait d'expérience, et que tout directeur qui n'est pas entièrement novice dans la conduite des âmes ne songera pas à contester.

Mais l'on se récrie, et l'on nous accuse de permettre la communion fréquente aux fidèles qui retiennent dans leur cœur l'*affection* au péché véniel. Examinons un peu.

Et d'abord, que veut-on entendre par *affection* au péché véniel ? s'agit-il d'une *affection délibérée, voulue, pleinement*

consentie? Celle-là nous la permettons si peu aux personnes avides de la communion fréquente, que nous ne la tolèrerions même pas chez le fidèle qui communie à Pâques. Qu'est-ce qu'un chrétien, un enfant de Dieu, « *qui, de propos délibéré,* commet et aime le péché véniel ? » (Mgr. de Ségur.)

Il existe une seconde sorte d'affection au péché véniel, qui n'est point elle-même un acte peccamineux, mais qui constitue une véritable maladie de l'âme. C'est celle que S. François de Sales décrit au chapitre 7e de la première partie de l'*Introduction à la vie dévote.* « Tous les Israélites « dit-il, sortirent en effet de la terre d'Égypte, *mais ils n'en « sortirent pas tous d'affection.* C'est pourquoi, dans le dé- « sert, plusieurs regrettaient de ne pas avoir les oignons « et les chairs d'Égypte. *Ainsi il y a des penitents, qui sortent « en effet du péché, et n'en quittent pas pourtant l'affection,* « c'est-à-dire, ils se proposent de ne plus pécher, mais c'est « avec un certain contrecœur qu'ils ont de se priver et abs- « tenir des malheureuses délectations du péché : leur cœur « renonce au péché et s'en éloigne, mais il ne laisse pas « pour cela de se retourner souvent de ce côté-là, comme « fit la femme de Loth du côté de Sodôme ; ils s'abstiennent « du péché, comme les malades font des melons, lesquels « ils ne mangent pas, parce que le médecin les menace de « mort, s'ils en mangent ; mais ils s'inquiètent de s'en « abstenir, ils en parlent, et marchandent s'il se pourrait « faire ; ils les veulent au moins sentir, et estiment bien- « heureux ceux qui en peuvent manger... Ah ! qui ne voit « qu'encore que ce pauvre homme *soit hors de péché, il est « néanmoins tout embarrassé de l'affection du péché...* »

Le continuateur de Tournély décrit à peu près de la même manière l'*affection au péché* qui lui semble incompatible avec la Communion fréquente. Qu'il nous permette de lui demander pourquoi une semblable affection serait un

obstacle au sacrement. Mais évidemment il n'y a là aucune *faute* proprement dite : il n'y a qu'un tempérament à fortifier ; et c'est justement pour obtenir ce précieux résultat que l'on recourt à la communion. Est-ce que cette démarche n'est pas un acte de foi souverainement honorable pour la sainte Eucharistie ?

Trop souvent l'on a confondu l'*habitude* du péché avec l'*affection* au péché ; et cette confusion en a produit bien d'autres. Il y a toutefois un abîme entre l'*habitude* et l'*affection*. Nous le demandons avec confiance aux directeurs un peu expérimentés. N'ont-ils pas assez souvent rencontré des âmes qui gémissaient sous le poids de malheureuses habitudes ; et qui, toutefois, étaient honteuses de faire si mal, et sincèrement désireuses de s'amender ? Il y avait chez elles *habitude ;* oui, sans doute. Y avait-il *affection* au péché ? Qui oserait le dire ? — Mais pourquoi donc ne se pas corriger ? Si la volonté n'est plus affectionnée au mal, pourquoi s'y livre-t-elle encore ? — O vous, qui tenez ce langage, n'avez-vous donc jamais pesé la justesse de l'adage : *l'habitude est une seconde nature ?* Adage, qui, appliqué au péché, est d'une effrayante vérité, surtout depuis la chute originelle. Ah ! de grâce, soyez un peu plus attentifs à l'infirmité humaine : vous serez dès lors moins sévères et plus compatissants (1). On raconte que S. Philippe de Néri vit pendant plusieurs mois de suite venir à lui presque chaque jour un pauvre jeune homme torturé du démon de l'impureté. Chaque fois le saint absolvait le pécheur en lui recommandant de revenir à la prochaine re-

(1) Il est difficile de s'expliquer comment la plupart des rigoristes sont si indulgents à permettre la journalière célébration des SS. Mystères, même au prêtre engagé dans l'habitude du péché véniel. Serait-il vrai, par hasard, que la célébration du S. Sacrifice demande une préparation moins parfaite que la simple communion ? Si le fidèle qui communie doit se rappeler le *Sancta sanctis*, le prêtre qui célèbre ne doit pas oublier la recommandation de l'évêque : *Imitamini quod tractatis.*

chute. Tant de douceur d'un côté, tant de persévérance de l'autre amenèrent enfin une guérison complète. Dira-t-on que le pénitent du saint homme avait retenu l'*affection* au péché que si facilement il commettait de nouveau?.... L'histoire de S. Philippe de Néri est assurément plus commune qu'on ne le croit.

Non, le désir du sacrement n'exclut pas une *certaine affection au péché véniel.* Une âme, est attachée, par exemple, aux divertissements du siècle. Elle se sent prise par tous ses sens. Ce n'est qu'à force de faire parler sa raison et sa foi, qu'elle peut entrevoir la nécessité de rompre ses liens : encore même ne perd-elle pas toute affection ; mais elle *voudrait,* mais elle *désire* perdre cette affection déréglée. N'est-elle pas dans le cas du prophète s'écriant : *Concupivit anima mea desiderare justificationes tuas?* Or, *ce désir du désir* est déjà une disposition très-honorable pour le sacrement; car voici comment se traduit la pensée d'un fidèle animé d'un tel désir : *Mon Dieu, je devrais perdre cette affection ; et je n'en ai pas la force. C'est à votre sacrement que je recours pour trouver le courage qui me fait défaut.* Encore une fois, quoi de plus glorieux pour l'Eucharistie?

Au reste, nous ne consentirons pas à l'accusation de laxisme, avant d'avoir entendu condamner l'opinion de plusieurs docteurs fameux, qui enseignent formellement « que, pour la validité du sacrement de Pénitence, il suffit au pénitent d'être fâché de ce qu'il n'a pas la contrition ». *Pœnitere quem, quod non habeat contritionem, sufficere ad credendum me habere justam attritionem, quo possim a confessario absolvi,* dit Navarre. (*Manuale confessariorum*, cap. 1, n. 14. Ouvrage dédié au pape Grégoire XIII.)

L'on a souvent dit et redit que le refroidissement de la charité chez les chrétiens avait amené la disparution de la communion fréquente. N'y a-t-il pas là une méprise? On devrait, ce nous semble, renverser la proposition et dire :

La fréquente communion a disparu, et voilà pourquoi la charité s'est refroidie? C'est-elle, en effet, qui aurait empêché bien des affections déréglées, soit en les prévenant, soit en les arrêtant dans leurs progrès. Comment, au contraire, le mal ne se serait-il pas répandu, lorsqu'on enlevait la plus forte barrière qu'il fût possible de lui opposer? Voulez-vous donc opérer un renouvellement dans les mœurs des chrétiens, rendez-leur le fréquent usage de l'aliment céleste qui doit les nourrir; et vous verrez combien vite leurs forces se ranimeront : *Renovabitur ut aquilæ juventus tua.*

Qu'il nous soit permis de tirer maintenant deux conclusions des trois propositions qui précèdent.

I. Corollaire. *Il n'est pas exact d'avancer que le négoce et l'état de mariage soient peu compatibles avec l'usage de la communion fréquente.*

Le décret de 1679 semble nous donner tort, il faut en convenir. « Et propterea, y est-il dit, *quod ad negotiatores* « *ipsos attinet,* frequens ad sacram alimoniam percipiendam « accessus, confessariorum secreta cordium explorantium « judicio est relinquendus; qui ex conscientiarum puri- « tate, et frequentiæ fructu, et ad pietatem processu *laicis* « *negotiatoribus*, et *conjugatis,* quod prospicient eorum « saluti profuturum, id illis præscribere debebunt. *In con-* « *jugatis* autem hoc amplius animadvertent, cum B. Apo- « stolus nolit eos invicem fraudari, nisi forte ex consensu « ad tempus, ut vacent orationi, eos serio admoneant, « tanto magis ob SS. Eucharistiæ reverentiam continentiæ « vacandum, puriorique mente ad cœlestium epularum « communionem esse conveniendum ».

Reprenons.

Aux termes du décret d'Innocent XI, la sollicitude du confesseur est spécialement éveillée sur le compte des personnes mariées et des gens de négoce. Mais où a-t-on vu une déclaration d'incompatibilité entre la communion fré-

quente et ces divers états? Le confesseur est averti, et avec raison, de ne pas accorder à la légère le bienfait de la communion fréquente aux gens mariés et de commerce. Le mariage et le négoce sont, en effet, trop souvent une source féconde de distractions, qui ne permettent pas à l'esprit de s'appliquer aux saints désirs : *Desiderium adhærendi Deo ac reficiendi spiritum suum*. Cependant *difficulté* n'est pas synonyme *d'impossibilité*. Aussi, quoique plus difficiles à rencontrer, il existe encore des laïques chez qui le soin de la famille et le tracas des affaires n'ont point refroidi la ferveur première. Le cardinal Tolet divise ces sortes de laïques en deux classes : aux uns il permet la communion tous les huit jours; aux autres tous les quinze jours seulement. Nous nous demandons pourquoi l'on ne créerait pas une troisième classe, laquelle serait admise à une communion plus fréquente. Que faut-il pour cela? Pas autre chose qu'une pieuse préparation. Or, n'est-il pas élémentaire que la meilleure préparation aux sacrements consiste dans les devoirs propres de l'état remplis avec exactitude et pureté d'intention? Qu'on nous amène des personnes mariées et des gens de commerce qui dirigent vers Dieu les actions propres de leur état respectif, voilà sans aucun doute des sujets aptes à la communion fréquente. Le rigoriste Concina est obligé d'avouer qu'il peut en être ainsi.

« Nulla professio, dit-il, nulla ars, conditio nulla, « nullus status impedit quominus christiani valeant hoc « augustissimum sacramentum frequentare. Negotia, oc- « cupationes, ministeria honesta et humanæ societati utilia, « si ob finem rectum peragantur, et ad Dei gloriam ordi- « nentur, *locum meditationis et præparationis ad Euchari- « stiam obtinere possunt*... Mercatores, judices, et cujusque « status homines, si suæ vocationis munera exequantur ; « *uxorati, si caste, sobrie, sancteque matrimonium exerceant,* « *procreandæ sobolis gratia,* filios imbuant in lege sancta,

« patienter molestias et onera gravissima sustineant, ut « Deum glorificent, *se ad sacramenta disponunt*. Non ergo « magistratus officia, non familiæ negotia, non artium exer- « citia impedimento sunt Eucharistiæ frequentandæ, dum- « modo animo recto, justo et honesto, hæc omnia pera- « gantur. » (*De Euchar*, dissert. de freq. commun., § VI).

Que voudrait-on de plus clair ? Nous prenons acte de l'aveu de Concina, en appelant sur ses paroles l'attention des confesseurs. Plût à Dieu que plus souvent elles fussent mises en pratique ! Il y a plus de laïques chrétiens qu'on semble l'imaginer : quel bien ne produirait pas l'introduction de la communion fréquente au sein de leurs familles?

IIe Corollaire. *La plupart des règles que les modernes ont voulu imposer au confesseur par rapport à la fréquente communion, sont entachées d'exagération et manquent de justesse.*

Que le lecteur veuille bien nous pardonner notre franchise, peut-être excessive. Il peut être certain que personne plus que nous ne vénère les maîtres de la science et les oracles de l'école. Toutefois, nous est-il ordonné d'accepter à l'aveugle chacune de leurs décisions, lorsque la seule autorité infaillible ici-bas, l'Église, ne les a pas revêtues d'une sanction authentique ?

Or, non-seulement, il est impossible de prouver que l'Église ait consacré les règles dont il s'agit, mais il serait aisé de montrer que, pour se conformer à ses désirs, on aurait dû ne les pas formuler. Croit-on par hasard que si l'Église s'est abstenue de tracer aux confesseurs une règle de conduite, elle l'ait fait sans un dessein conçu et prémédité? Cependant la matière était importante, et la question en valait la peine. Mais non ; c'est à bon escient que l'Église a voulu se taire. Elle n'a point parlé à cet égard, quand l'occasion s'en présentait tout naturellement. Ouvrez le Catéchisme du Concile de Trente, le Rituel romain et le

décret de 1679, vous y chercheriez en vain un seul mot à ce relatif. Pourquoi? Le catéchisme romain en donne la raison péremptoire, c'est que la règle est impossible à déterminer : *Utrum autem singulis mensibus, vel hebdomadis, vel diebus, id magis expediat,* CERTA OMNIBUS REGULA PRÆSCRIBI NON POTEST. Il en est de la fréquente communion comme de l'âge auquel les enfants doivent être admis au banquet eucharistique; le catéchisme romain s'en remet entièrement à la discrétion des parents et du confesseur (1).

D'un autre côté, le décret de 1679 intime aux évêques la défense formelle de faire aucun règlement relatif à la fréquente communion. La question doit être laissée tout entière à l'appréciation des confesseurs. N'est-ce pas là montrer bien clairement que l'Église n'aime pas à voir règlementer par d'autres ce qu'elle n'a pas voulu règlementer elle-même?

Aussi, nous l'avouons sans peine, malgré notre admiration pour la plupart des théologiens qui ont traité de la fréquente communion, nous souhaiterions volontiers qu'ils se fussent abstenus de tracer des règles auxquelles toutefois ils semblent tenir beaucoup. Se fussent-ils d'ailleurs maintenus dans la plus exacte vérité, ce qui n'est pas, selon nous, ils auraient encore le tort d'avoir voulu entreprendre une œuvre que l'Église a positivement refusé d'entreprendre. Or, il y a toujours inconvénient à vouloir être plus sage que l'Église.

La réserve de Lacroix nous plaît infiniment. Après avoir rapporté le décret d'Innocent XI, il ajoute, pour en faire

(1) Voici le texte du Catéchisme romain sur le second objet : « Qua vero « ætate pueris sacra mysteria danda sint, nemo melius constituere poterit quam « pater et sacerdos cui illi confitentur peccata; ad illos enim pertinet explorare, « et a pueris percunctari, an hujus admirabilis sacramenti cognitionem aliquam « acceperint, et gustum habeant. » (*De Euchar.*, c 2, n. 68.)

bien comprendre l'esprit : « Idem dudum expresserat In-
« nocentius III : dixerit aliquis quotidie communicandum
« non esse ; *dixerit quisquam communicandum esse quotidie ;*
« subjungit ipse mentem suam, et ait : *Faciat unusquisque*
« *quod pie crediderit faciendum.* » Cependant il faut tenir compte de l'autorisation du confesseur exigée par le décret de 1679. Lacroix poursuit : « Possunt confessarii devotis
« personis quas dirigunt determinare dies quibus commu-
« nicent : *sed petentibus sæpius, aut etiam quotidie, negari*
« *non potest communio, posito quod dignæ judicentur,* neque
« deterreri debent a quotidiana communione, uti patet ex
« verbis decreti. Si personæ tales interrogent quoties com-
« municare possint, *negari non debet quod jus habeant quo-*
« *tidie communicandi, si nempe judicentur dignæ.* Si tamen
« non judicentur dispositæ ad toties communicandum,
« quoties forte vellent, potest dissimulari vel negari com-
« munio, *quia pontifex hoc totum, ut fiat frequenter vel non*
« *frequenter, relinquit judicio parochi vel confessarii* ». (*Theol. mor.* l. VI, p. 1, n° 654, etc.).

Mais, dira-t-on, n'est-il pas utile d'éclairer le confesseur lui-même sur les caractères de la préparation de son pénitent ? Oui, sans doute. Aussi la règle de Salmeron le fait-elle avec surabondance. Lorsque le confesseur aura constaté, autant qu'on le peut faire en semblable matière, que le pénitent n'est amené par aucun motif coupable à demander la communion fréquente, lorsque d'ailleurs il ne voit rien qui puisse dans cette démarche scandaliser qui que ce soit ; n'y a-t-il pas lieu d'affirmer la présence des dispositions requises par la décence, *desiderium adhærendi Deo, et reficiendi spiritum suum ?* Si le confesseur n'est pas encore parvenu à les reconnaître dans son pénitent, s'il doute de leur vérité, qu'il l'éprouve ; à la bonne heure ! Mais enfin, si après un délai plus ou moins prolongé, le doute ne s'éclaircit pas, quel inconvénient y a-t-il donc à

prononcer en faveur du pénitent, à croire à sa sincérité, et à satisfaire ses pieux désirs ? Écoutons le savant et pieux Louis de Grenade :

« Quand il y aurait quelque sorte d'excès en cela (dans « la fréquentation de l'Eucharistie), il y a tant de maux à « reprendre plus grands et plus dangereux, qu'ils ne doi- « vent pas épuiser toute leur force et leur science comme ils « font, pour s'attacher à cette matière seulement ; vu même « qu'à bien considérer toutes choses, *il est constant que le « monde souffre beaucoup plus de dommage pour s'éloigner des « sacrements, que pour s'en approcher trop souvent*..... Pour « en être convaincu, il ne faut que jeter les yeux sur la « différence qu'il y a entre le temps présent auquel nous « vivons, où ceux qui portent le nom de chrétiens ne com- « munient qu'une fois l'an, *et le temps passé, où ceux qui « étaient véritablement chrétiens communiaient tous les jours : « cette grande différence vous étonnera, et vous fera bien voir « quel est le meilleur*..... Ceux qui ont des charges dans « l'Église sont obligés d'apporter plus de diligence pour « que leurs sujets ne tombent dans la disette des vivres « spirituels et des médecines célestes, *que pour leur empê- « cher la quantité ;* puisqu'en cela la pénurie est sans com- « paraison beaucoup plus dangereuse que l'abondance ; « *et elle l'est d'autant plus que personne ne peut juger de cette « dernière que par l'intérieur que tout le monde ne connaît « pas, et que c'est une grande témérité de vouloir prononcer « des arrêts sur une affaire dont on ne connaît pas le fonds* ». (*Mémorial de la vie chrétienne*, l. III, ch. 10).

Voilà donc le défaut commun à toute tentative de règlementer la fréquente communion ; il est capital : c'est un défaut de compétence.

Mais du moins s'est-on maintenu dans la vérité et l'exactitude ? Nous ne le croyons pas.

A entendre les théologiens que nous avons en vue, le

confesseur doit baser sa conduite sur le fruit que le pénitent retire de la communion ; et ce fruit doit être nécessairement un *progrès* dans la vertu. Or, s'il est vrai que, d'ordinaire, la divine Eucharistie laisse des traces visibles de son passage dans les âmes, lesquelles deviennent à son contact plus riches en résignation, en piété, en dévouement; il faut reconnaître aussi que parfois le sacrement ne produit aucun de ces effets, au moins d'une manière qui se puisse apprécier. Ne voit-on pas tous les jours des hommes à qui la nourriture corporelle ne produit ni embonpoint ni plus haute stature ; est-elle pour cela tout à fait inutile? — Pour plusieurs, en effet, le fruit du sacrement consiste à les empêcher de retomber dans leurs crimes d'autrefois. C'est ce que dit Bourdaloue : « .... Les direc-
« teurs des âmes les plus éclairés n'ont point de moyen
« qu'ils employent plus sagement, plus efficacement, plus
« communément pour maintenir certains pécheurs dans la
« bonne voie où ils sont entrés en se convertissant à Dieu,
« que de leur prescrire certaines communions et à certains
« temps marqués. C'est pour cela que les maîtres de la
« morale ont établi comme une maxime indubitable, *qu'il*
« *y en a plusieurs à qui la fréquente communion est non-seule-*
« *ment si utile, mais si nécessaire, qu'ils y sont obligés sous*
« *peine de péché mortel, n'ayant point pour se conserver, de*
« *meilleur moyen, ni de préservatif plus assuré* ».

Louis de Grenade avait déjà enseigné la même doctrine.
« Il est pourtant véritable, dit-il, que quelquefois ce divin
« mystère opère si secrètement, qu'à peine s'en peut-on
« apercevoir ; car la grâce aussi bien que la nature agit
« ordinairement peu à peu, comme il arrive dans les plantes
« dont l'accroissement est imperceptible, et que l'on ne
« remarque qu'après qu'elles sont dans leur juste hau-
« teur..... Cependant, il importe beaucoup de remar-
« quer que c'est profiter non-seulement lorsqu'on s'a-

« vance, *mais même lorsqu'on ne recule pas.... .....* C'est « pourquoi je dis que si, d'un côté, l'on remarque qu'on ne « s'avance pas beaucoup en fréquentant souvent la com- « munion, *mais que, d'autre part, on voie aussi que faute de « la continuer on retourne en arrière,..... c'est une preuve « qu'on en tire du profit;* parce que c'est profiter en quelque « façon que de souffrir moins de dommage, et que les « médecines qui nous préservent des maladies, ne sont « pas moins nécessaires que celles qui augmentent la « santé. Cette considération doit fort consoler ceux qui « ne reconnaissent pas visiblement en eux les fruits de la « communion ». (*Mémorial*, etc., l. III, ch. 10.)

Et puis, est-il bien sûr que le fruit de la fréquente communion ne consiste pas, pour certaines âmes, à les fortifier dans quelques circonstances particulières et plus critiques? C'est la remarque de Collet.

« Neque vero, dit-il, infructuosa censeri debet com- « munio, quæ animam validis undecumque ictibus laces- « sitam sic roborat, ut constantem de adversariis suis, « *necdum quidem in omni, sed tamen in periculosiori materia,* « *triumphum reportet.* Novimus certe pœnitentes qui cum « adhuc in levioribus multis offenderent, iniquam et gra- « vem honoris ac fortunæ jacturam, reclamante licet et in- « fremente natura, crebro Eucharistiæ usu muniti, placide « et constanter inimicis suis condonarunt.» (*De Euchar.* « cap. VII. concl. IV, regula 7.)

Non : tant que nous serons dans l'ignorance des lois suivant lesquelles il plaît au Dieu de l'Eucharistie de faire fructifier son sacrement dans les âmes, il ne nous sera point permis d'en régler l'administration d'après le progrès qui en est résulté.

Pas plus véritable ne nous apparaît la règle de ceux au jugement de qui la communion *mensuelle* est à conseiller à tout le monde ; la communion *hebdomadaire* ne doit être re-

fusée que rarement; la communion *quotidienne* est le propre d'un très-petit nombre de fidèles privilégiés. « Nullus est, « dit Clericato, cui *menstrua* communio consuli non possit; « pauci quibus communis *hebdomadaria* sit prohibenda; paucissimi quibus *quotidiana* sit concedenda. » (Decis. x *de Euchar.*) Ainsi pensent de Lugo, Suarez, de Rhodes, Gobat, Amort, etc.

Cependant, n'en déplaise à ces illustres maîtres, comment concilier une pareille doctrine avec la pratique des premiers siècles? Il est, en effet, démontré que non seulement aux premiers jours de l'Église, mais long-temps après dans les siècles qui suivirent, *tous les fidèles* participaient *journellement* au sacré banquet. On n'admettait donc pas la vérité du : PAUCISSIMI *quibus quotidiana sit concedenda.* Et quand aujourd'hui le catéchisme romain recommande et prescrit aux curés d'inviter les fidèles à la communion quotidienne, l'Église témoigne d'une manière non équivoque qu'elle pense comme autrefois. « Quare parochi parati erunt *fi-* « *deles* (sans exception) crebro adhortari, ut... ita etiam « *quotidie* hoc sacramento alendæ et nutriendæ animæ cu- « ram non abjiciant. » Conviez les peuples au céleste festin tous les *mois* et *toutes les semaines*; à la bonne heure! Mais pourquoi mettre ainsi des bornes à la générosité du Sauveur, en vous montrant si avares de la communion *journalière?* Nous nous écrierons avec Bourdaloue: « Vous, mi- « nistres de Jésus-Christ, *n'oubliez jamais que vous êtes* « *envoyés pour rassembler les fidèles à sa table, et non pour* « *les en éloigner*... Ouvrez-leur la porte de la salle, ou du « moins ne la leur fermez pas. Ne retranchez pas aux enfants « le pain qui les doit sustenter, et sans lequel ils périront. « Ne le mettez pas à un si haut prix, qu'il n'aient pas de « quoi l'acheter. N'en soyez pas avares, lorsque le Seigneur « qui vous l'a confié pour eux, en est si libéral: et, si j'ose « m'exprimer de la sorte, n'ayez pas plus à cœur les intérêts

« de Dieu et de sa gloire, que Dieu lui-même ne les a. »

Et maintenant, qu'on nous le dise en toute sincérité. Les théologiens qui depuis bientôt deux siècles multiplient à plaisir leurs règles de direction, ont-ils obéi à cette invitation du Sauveur? Le concile de Trente, le Catéchisme Romain et le décret de 1679 s'étaient abstenus à dessein de tracer des règles pour la fréquente communion, l'Église voulait évidemment laisser au confesseur beaucoup de large en faveur des fidèles. Qu'a-t-on gagné à règlementer ce que l'Église avait confié à la prudence de chaque directeur des âmes? Ah! le fait est trop certain. La Table sainte a été désertée par des multitudes affamées qui n'auraient pas mieux demandé que de s'y asseoir souvent au milieu des accablantes fatigues de la vie.

Pour nous, notre cœur s'attendrit forcément à la vue de ces malades, de ces indigents, de ces nécessiteux de toutes sortes, qui soupirent sans cesse après le Dieu de l'Eucharistie. Ils accourent attirés et conduits non par l'intérêt humain ou quelque passion coupable ; mais ils sont dévorés par une faim surhumaine. Ils ont faim du pain des Anges. Un si noble *désir* honore souverainement le Sauveur du monde ; et des lors nous craindrions de prévariquer, en refusant d'ouvrir pour ces indigents la porte du divin tabernacle.

Le lecteur connaît désormais notre pensée tout entière. Nous devons ajouter un mot nécessaire pour prévenir tout malentendu.

Quelque désirable que soit l'introduction de la fréquente communion en tous lieux et dans toutes les classes de la société, ce n'est pas à dire qu'il faille agir brusquement et avec précipitation. Il y faut, au contraire, beaucoup de prudence et de ménagements. Car, introduire la fréquente communion là où les fidèles n'y seraient pas déjà préparés serait sans doute s'exposer à produire le scandale. Le

peuple n'est pas toujours capable de porter d'ailleurs des choses excellentes. Il faut donc, dans la pratique, se souvenir de la réflexion pleine de sagesse du P. Christophe Madridius, l'un des premiers compagnons de S. Ignace, et qui en 1557 publia un livre, plusieurs fois réédité depuis, sous le titre : *de Frequenti Usu Eucharistiæ.* Voici la réflexion de Madridius ;

« Fatendum tamen, in introducenda in populos fideles « frequenti communione rationem vel maximam locorum, « temporum et personarum habendam, ut sine rixa, scan- « dalo et contentione, et cum quam maximo potest fructu, « atque ædificatione, introducatur atque recipiatur. Illud « etiam affirmamus, in quibusdam regionibus, ubi con- « suetudo communicandi non viget, usum frequentis com- « munionis satius esse differre, quam cum pusillorum « offensione inducere ; tantisper tamen, dum et per verbi « divini concionatores, vel piorum hominum consuetudi- « nem, tam præpositi quam subditi bene de veritate atque « utilitate ejus frequentationis edocti eamdem cum gaudio « ac spiritali consolatione recipiant ; et alii aliorum exem- « plo ad salutiferam hujus sacramenti susceptionem du- « cantur et invitentur ».

Il nous reste à examiner la conformité de notre doctrine avec celle de S. Liguori, ainsi que la valeur de certaines objections qui nous sont adressées.

H. Montrouzier

ETUDE CRITIQUE SUR LES ÉVANGILES

Cinquième article.

CONSERVATION DES ÉVANGILES.

Évangiles apocryphes — Leur origine. — L'Église les a repoussés. — Variantes. — Comment l'Église y a remédié. — Anciens manuscrits. — Exemplaires les plus exacts des Évangiles. — La Vulgate.

Dès leur apparition, les Évangiles eurent une extrême publicité, se propagèrent dans une proportion prodigieuse : c'est un fait historique que nous avons constaté. Mais sont-ils parvenus jusqu'à nous dans leur teneur primitive, et possédons-nous encore le texte authentique sorti de la plume des Apôtres ? C'est ce qu'il nous faut maintenant rechercher.

Deux causes pouvaient porter atteinte au texte authentique des Évangiles canoniques. C'était, d'une part, une foule d'écrits qui pullulèrent dans les premiers temps du Christianisme, et, de l'autre, ces variantes inévitables qui partout et toujours se sont glissées dans un ouvrage dont on a tiré de nombreuses copies. Ces deux causes n'ont-elles pas altéré en des points essentiels nos quatre Évangiles ?

Dès les temps apostoliques apparut dans la littérature chrétienne un genre bâtard, qui bientôt agrandit son cercle et atteignit peu à peu un immense développement. C'était une série d'écrits qui, par leurs titres et sous la fausse inscription des Apôtres, prirent rang à côté des monuments apostoliques et revendiquèrent la même autorité. La plus grande partie de ces écrits était des évangiles que

l'on prétendait émaner des Apôtres et que l'on donnait comme l'expression fidèle de la doctrine du Sauveur. Ils reçurent le nom d'apocryphes, soit parce qu'ils n'étaient pas sortis de la plume de ceux auxquels on les attribuait, soit parce que les auteurs qui les rédigèrent n'avaient pas été divinement inspirés, soit enfin parce que la plupart renfermaient beaucoup d'erreurs et de faussetés. Le pape Gélase dressa le catalogue des évangiles apocryphes, lequel a été inséré dans le décret de Gratien (1). Fabricius en compte cinquante : mais un examen plus approfondi lui fait réduire ce chiffre à quarante, attendu que plusieurs ne diffèrent entre eux que par l'inscription, ou par quelques interpolations assez insignifiantes (2). Les plus importants et qui tous ont péri étaient : l'Évangile des Hébreux Εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους, avec ses différentes annexes ; l'Évangile de Marcion aussi appelé *Evangelium Christi* et *Evangelium ponticum;* les Évangiles de Matthias (Orig. *homil.* I *in Luc.* I, 6. Euseb. *Hist. Eccl.* III, 25), de Philippe (Epiph. *Hær.* XXVI, 13), de Barnabé (Gelas. *in decret. de lib. apoc.*, de Judas Iscariote (Iren., *Adver. hær.* XXVII) ; l'Évangile des Égyptiens, Εὐαγγέλιον κατ' Αἰγύπτιους, dont se servait déjà saint Clément de Rome dans sa deuxième épître c. 12, ainsi que Clément d'Alexandrie, *Strom.* III ; l'Évangile d'Appelles (Orig., *Epist. ad quosdam amicos Alexand.;* Epiph. *hær.* XLIV, 4), celui de Basilide (Orig. *homil.* I, *in Luc.*, Hieron. *præf. in Matth.* Euseb. *Hist. Eccles.* IV, 7), celui des Valentiniens, qu'ils appelèrent l'Évangile de la vérité (Iren. *Adv. hær.* III, 11) ; l'Évangile de la perfection (Epiph. *Hær.* XXVI, 2). — Ces évangiles embrassaient toute l'histoire du Sauveur. Une autre classe d'écrits évangéliques ne renfermait au contraire qu'une

(1) *Décret.*, I par., dist. 15, c. III.

(2) Fabricius, *Codex apocryph.*; Hamb., 1703-1717. — Thilo. *Cod. apocryp. N. T.*, Lips., 1832. — Tischendorf., *Evang. apocr.*; Lips., 1853.

partie de cette histoire ; de cette classe il nous reste les suivants : le *Protévangile* (1) de saint Jacques le Mineur, qui donne l'histoire de Marie jusqu'à la naissance de

(1) C'est ce *Protévangile* qui a suggéré à certains critiques l'hypothèse absurde d'un évangile primitif très-court, différemment développé, agrandi et retouché dans quatre centres principaux du mouvement religieux du premier siècle, et qui aurait donné naissance aux quatre textes que nous possédons aujourd'hui. Nous réfuterons plus tard cette prétention. Voici ce que dit Richard Simon du Protévangile de S. Jacques : « Il n'y a rien qui approche plus de la fable que le petit livre « intitulé *Protevangelium Jacobi* (*Protévangile de Jacques*), où il est traité « entre autres choses de la naissance et de l'enfance de la sainte Vierge. « Guillaume Postel, qui a apporté le premier du Levant ce faux évangile, « voulut faire croire à tout le monde qu'on le lisait publiquement dans « les églises d'Orient, et qu'on n'y doutait nullement de l'auteur. Il le « traduisit de grec en latin, et Bibliander le fit imprimer. Il y ajouta « même quelques notes de sa façon, avec un discours où il assure, après « Postel, que cette histoire de la naissance de Jésus-Christ et de la « Vierge passe pour un livre authentique dans les Eglises d'Orient : « *Authenticus habetur in orientalibus Ecclesiis.*

« Si le commentaire sur les six jours de la création, que Leo Allatius « a donné au public sous le nom d'Eustathe, évêque d'Antioche, qui « vivait au commencement du quatrième siècle, était véritablement de « cet évêque, le Protévangile aurait une assez grande antiquité. On en « trouve dans ce livre un fragment considérable qui est rapporté d'une « manière qu'on y a omis ce qu'il y a de plus fabuleux. Les termes dont « Eustathe se sert en le citant font connaître qu'il ne croyait pas qu'il « fût de saint Jacques, sous le nom duquel on l'a publié, mais d'un « autre Jacques ; car voici comment il en parle : *Il est bon que nous parcou-* « *rions ici l'histoire qu'un certain Jacques rapporte de la Vierge Marie.* « Quoi qu'il en soit, on trouve dans les anciens auteurs ecclésiastiques « une partie des choses qui sont dans cette petite histoire, et qui viennent « apparemment des gnostiques, qui avaient écrit plusieurs fables touchant « la naissance de Jésus-Christ et de la Vierge.

« Je m'étonne que les protestants, qui ont fait imprimer ce Protévangile « de Jacques, l'aient jugé digne d'être publié avec quelques autres « pièces de même nature sous le titre d'*Orthodoxographes*. Bibliander « débite sérieusement les impostures de Guillaume Postel, qui avait assuré « que le Protévangile était le commencement de l'Evangile de saint Marc, « *et même le fondement de toute l'histoire évangélique.* Ce qu'il répète « même dans un petit discours où il juge ce livre. *Ipse Postellus* « dit-il, *æstimat* (Protevangelium) ut gemmam inter libros theologicos, « *et basim atque fundamentum totius historiæ evangelicæ, et caput evan-* « *gelii secundum Marcum* (1). » L'on sait maintenant où la critique négative d'outre-Rhin a puisé l'idée d'un Protévangile.

(1) Rich. Sim. *Hist. crit. du Nouv. Test.* c. III.

Jésus, avec un supplément sur la visite des Mages et sur le meurtre de Zacharie (cet écrit fut déjà cité par Origène, *Comment. in Matth.* c. x, et par Grégoire de Nysse, *orat. in diem natal. Christi*) ; — l'évangile latin de *Nativitate S. Mariæ* lequel, d'après les épîtres qui en forment l'introduction, aurait été composé par l'apôtre saint Matthieu et traduit par saint Jérôme : il n'est qu'une nouvelle élaboration du précédent et a été cité par saint Épiphane, *Hær.* XXVI 12, LXXIX, 5, et par saint Augustin, *Cont. Faust.* XXIII, 9 ;— l'écrit latin : *Historia de Nativitate Mariæ et de infantia Salvatoris*, également attribué par le prologue à saint Jacques le Mineur : il a, dans sa première partie, une certaine analogie avec le Protévangile, et, dans la seconde, il se rapproche de l'Évangile arabe de l'enfance de Jésus ; — l'*Histoire* en arabe *de saint Joseph le charpentier*, que Jésus aurait racontée à ses apôtres, au Jardin des Oliviers (le texte arabe est une traduction du copte) ; l'*Évangile de saint Thomas*, qui embellit la jeunesse de Notre-Seigneur, depuis l'âge de cinq ans jusqu'à douze, d'aventures et de miracles en partie choquants : c'est le remaniement d'un écrit antérieur portant le même titre (Origène, *homil. in Luc.* et Euseb. *Hist. Eccles.* III, 25, font déjà mention d'un semblable ouvrage) ; l'*Évangile* arabe *de l'enfance de Jésus*, avec des récits miraculeux se rapportant aux années de son enfance ; cet ouvrage a été traduit du syriaque, et le Coran lui a emprunté bien des choses ; l'*Évangile de Nicodème* intitulé : Ὑπομνήματα τοῦ Κυριοῦ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἃ ἐπραχθῆσαν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου ἡγεμονεύοντος τῆς Ἰουδαίας. Ce livre qui, d'après le prologue, fut rédigé en hébreu par Nicodème, et traduit en grec par un juif du nom d'Emmaüs, se compose de deux parties, dont la première raconte l'enquête judiciaire de Pilate sur Jésus, la condamnation de Notre-Seigneur, sa mort et sa résurrection, et la seconde la descente de Jésus aux enfers ; — les *Acta Pilati*

(*Just. apol.* I, c. 35 et 48 ; Tertull. *apol.* c. 21 ; Euseb., *Hist. Eccles.* II, 2) d'où découlèrent encore plusieurs autres écrits, servirent de fond à la première partie de l'ouvrage précédent. La plupart des apocryphes précités ont été édités par Fabricius en 1703 et 1719, et tous ensemble par Thilo à Leipsick en 1832. Tischendorf les édita également, en y ajoutant quelques nouvelles pièces (Lips. 1853).

Comment et dans quel but ces évangiles apocryphes furent-ils mis au jour? Une partie d'entre eux furent rédigés dans un dessein pieux et avouable, par les premiers chrétiens, ainsi que le laisse entendre saint Luc au début de son Évangile. Theophylacte (1) range dans cette catégorie l'*Évangile des Égyptiens* et celui intitulé *des Douze Apôtres*. Nous avons dit que les fidèles qui possédaient quelque instruction graphique s'empressèrent de rédiger l'enseignement apostolique. Il leur parut naturel de donner à leurs compositions le nom de l'Apôtre dont ils avaient reçu et recueilli l'enseignement ; de là les évangiles de saint Pierre, de saint André, de saint Matthias, de saint Thomas, etc. Quelques-uns de ces évangiles offraient un fondement historique assez certain et s'accordaient en thèse générale avec les Évangiles canoniques. Mais d'autres unissaient à un fond de vérités beaucoup de choses sujettes à caution, des récits faits pour captiver l'imagination populaire, des idées fausses et des doctrines entachées d'erreur. Tous avaient le tort considérable d'émaner d'une source obscure ou suspecte, d'être l'œuvre d'auteurs sans crédit, dépourvus de caractère et de mandat officiels, et manquant par là même de l'autorité requise pour promulguer les oracles du Seigneur.

Une seconde classe d'évangiles apocryphes vint des hérétiques. Afin d'échapper aux décisions de l'Église et de

(1) *Comment. in Luc.* v. 1.

gagner des adeptes, l'hérésie, dont le trait caractéristique fut toujours de mutiler et de dilapider le bien qu'elle avait emporté du vrai bercail, conçut le projet de fabriquer des documents qui pussent justifier sa rébellion, et voilà pourquoi tant d'évangiles pseudépigraphes parurent au jour depuis le commencement du second siècle jusqu'au quatrième. Voulant abriter ses erreurs sous le patronage d'un apôtre, chaque secte signala son apparition par une création de ce genre. Ainsi, pour ne citer que quelques exemples, l'Évangile de Jacques fut l'œuvre des Ébionites (1). Les Nazaréens en forgèrent un de saint Pierre (2). Ceux de la Perfection, de la Vérité, de saint Philippe, d'Ève prirent naissance dans le camp des Gnostiques (3) Les Manichéens firent paraître ceux de saint Thomas et de saint Matthias (4). Les Marcosiens composèrent celui de l'Enfance du Sauveur. Une partie de ces évangiles furent élaborés au moyen des compilations faites par les premiers chrétiens, compilations que les hérétiques altérèrent et plièrent à leurs erreurs, tout en leur conservant le nom des apôtres Pierre, Jacques, Philippe, etc., en sorte qu'on vit plusieurs apocryphes différents attribués au même apôtre. D'autres évangiles hérétiques n'étaient au fond que nos quatre Évangiles canoniques différemment tronqués par les sectaires. L'original de saint Matthieu, altéré par les Nazaréens et par les Ébionites, devint l'évangile des Nazaréens, des Hébreux, des Syriens, des Ébionites; et celui de saint Marc, mutilé par les Docètes, prit le nom d'Évangile de saint Pierre. Le texte de saint Luc, interpolé par Marcion, donna naissance à l'évangile de ce sectaire et à celui dit de saint Paul. Il y a de fortes raisons de croire que ceux des Valentiniens, des

(1) Epiph., *Hær.* 30, n. 23.
(2) Theod., *Hær.*, l. II. c. I.
(3) Iren., l. III, c. II. — Epiph. *Hær.* 26, n. 2, 16.
(4) Euseb., *Hist. eccl.*, l. III, c. XXV. — Cyril., *Hier.*

Gnostiques, de Cérinthe et de Basilide n'étaient que des copies défigurées du texte de saint Jean (1).

Nous pensons ne pas dépasser les bornes de notre sujet, en entrant ici dans quelques développements au sujet des évangiles des Nazaréens, des Ébionites et de Marcion.

Les Nazaréens, qui descendaient des Juifs de Jérusalem, gardèrent l'usage de l'hébreu ou plutôt du syro-chaldaïque, et dès lors conservèrent et lurent dans leurs assemblées l'original hébreu de saint Matthieu. Saint Épiphane l'assure en termes formels (2), et saint Jérome laisse entendre à son tour que l'Évangile des Nazaréens était généralement considéré comme l'original de saint Matthieu, que ces sectaires conservaient encore de son temps et lui communiquèrent pour qu'il pût le traduire : « In Evangelio juxta Hebræos, quod chaldaico quidem syroque sermone, sed hebraicis litteris, scriptum est, quo utuntur usque hodie Nazareni. (Hieron. l. III, *Adv. Pelag.*)—Quod vocatur a plerisque Matthæi authenticum. — Mihi quoque a Nazarenis qui in Berea urbe Syriæ volumine utuntur describendi facultas fuit.» (*Comm.* l. V, in Matth., c. XII). Ce grand docteur recourt à cet évangile en interprétant le douzième chapitre de saint Matthieu, où il est parlé d'un homme qui avait la main desséchée. Il en reproduit deux pages considérables au commencement de son troisième livre contre Pélage, l'un à propos du baptême de Jésus-Christ, l'autre au sujet du voile du Temple qui se déchira à la mort du Sauveur. Enfin, en parlant de Zacharie, fils de Barachie (Matth. v. 36), il observe que le texte des Nazaréens, traduit dernièrement par lui, porte : Zacharie, fils de Joïada. Ajoutons que les plus anciens écrivains ecclésiastiques paraissent déjà citer l'Évangile des Nazaréens comme l'ori-

(1) Cotelerius, *Patres apostolici*, l. I. — Grabe, *Spicil.* t. I. — Fabricius. — Thil. *Codex apocr.*

(2) Epiph., *Hær.*, 30, n. 14. — Rich. Sim., *Hist. crit.*, c. IV.

ginal de saint Matthieu. Ainsi saint Ignace, évêque d'Antioche, qui ne connaissait pas les Nazaréens de Syrie, en tire une citation (1). Hégésippe, qui avait vécu avec les disciples des apôtres, s'en est également servi (2). Après avoir mûrement examiné cette question, le savant Baronius assure que l'exemplaire des Nazaréens était bien l'original de saint Matthieu (3). « Ce sentiment de Baronius, dit Richard « Simon, est appuyé sur le témoignage de toute l'antiquité « et sur le bon sens. »

Il y a apparence que les Nazaréens gardèrent assez longtemps le texte de saint Matthieu dans sa teneur primitive. Mais peu à peu ils y insérèrent des éléments hétérogènes. « Toutefois, observe Richard Simon, ces additions ne ve- « naient point de personnes suspectes ayant dessein de « corrompre cet acte (4). » En effet, saint Jérôme qui, en citant des pièces douteuses, prend toujours un soin si scrupuleux de les déclarer apocryphes, rapporte une grande partie des additions que renferme l'Évangile des Nazaréens, sans dire qu'il les faille suspecter, et partant, il est permis de penser qu'elles étaient des vérités enseignées par la tradition, et que les Nazaréens avaient jugé à propos d'ajouter au texte évangélique. « On ne doute point, ob- « serve Richard Simon, que l'Évangile des Nazaréens n'ait « été composé véritablement par l'apôtre dont il porte le « nom. Pour ce qui regarde même les additions que les « Nazaréens ont pu insérer dans le premier original de « saint Matthieu, il se peut faire qu'elles ne soient pas « fausses. On les doit plutôt attribuer à leur simplicité et « à leur bonne foi qu'à leur malice. C'était la coutume « dans ces premiers temps du Christianisme, de s'informer

(1) Ignat., *Epist. ad Smyrn.*
(2) Euseb., *Hist. eccl.*, l. IV, c. XXII.
(3) Baron., *Ann.*, c. XXXIV, n. 72.
(4) Rich. Sim., *Hist. crit.*, c. VII.

« avec soin de ce que les disciples des Apôtres avaient ap-
« pris de leurs maîtres, comme il paraît par l'exemple de
« Papias, qui vivait en ces temps là, de saint Irénée, qui
« n'en était pas fort éloigné, et de quelques autres anciens.
« Il y a de l'apparence que les Nazaréens ont inséré dans
« leur Évangile de saint Matthieu de semblables histoires
« qu'ils avaient apprises, et qu'ils croyaient être fondées
« sur de bons témoignages. C'est pourquoi on ne les doit
« pas rejeter toutes comme fausses, bien qu'elles ne se
« trouvent dans aucun des exemplaires dont l'Église
« se sert. On remarquera que toutes les Églises du monde
« ont tiré leurs versions de l'exemplaire grec où ces addi-
« tions ne se trouvent point, parce que saint Matthieu
« avait été apparemment traduit d'héhreu en grec avant
« que les Nazaréens les y eussent insérées (1). »

Ces additions, à en juger par celles que saint Jérôme a enregistrées en maints endroits de ses ouvrages, devaient être assez nombreuses. Bien qu'il y eût des raisons plausibles de penser que la plupart étaient fondées, et bien qu'en somme l'exemplaire des Nazaréens renfermât tout le texte primitif de saint Matthieu, ces additions établissaient une différence telle entre leur exemplaire et ceux reçus et approuvés par l'Église, qu'il fut urgent de le proscrire; et voilà pourquoi on le rangea parmi les apocryphes (2).

Les Ébionites, qui primitivement se servaient du même exemplaire que les Nazaréens, ne possédèrent plus bientôt qu'un texte différent de celui de ces derniers La raison en fut qu'ils corrompirent leur exemplaire pour l'accommoder aux erreurs qu'ils avaient embrassées. Saint Épiphane nous parle de leurs remaniements et de leurs retouches du texte sacré (3), et tout d'abord il nous apprend que ces sec-

(1) Rich. Simon, *Hist. crit.*, VII.

(2) L'Évangile hébreu des Nazaréens fut quelquefois appelé des douze Apôtres. Rich. Sim., *Hist. crit.*, c. VII.

(3) Epiph., *Hær.* XXX, n. 13.

taires avaient retranché du texte primitif de saint Matthieu la généalogie de Jésus-Christ et tout ce qui suit jusqu'au chapitre III (1). Cette suppression avait pour but de faire disparaître l'une des plus frappantes preuves de la divinité de Jésus-Christ et de sa miraculeuse naissance, deux points que les Ébionites refusaient d'admettre. Leur Évangile s'ouvrait par ces mots : Il arriva au temps d'Hérode, roi de Judée, que Jean vint baptiser du baptême de pénitence dans le Jourdain. Ce début seul décèle visiblement l'interpolation, et l'iniquité se trahit d'elle-même. En effet, les Ébionites, ainsi que l'observe le savant Michaelis (2), tombent ici dans un énorme anachronisme, puisque Hérode, roi de Judée était mort depuis 30 ans, quand saint Jean commença ses prédications. D'ailleurs, comment un apôtre aurait-il pu faire venir *ex abrupto* Jésus-Christ de la Galilée? Or, si l'on supprime les deux premiers chapitres de saint Matthieu, comme l'ont fait les Ébionites, Jésus arrive soudain de Galilée, sans que l'on sache ni d'où il sort ni ce qu'il est. Il serait donc impossible que cet évangéliste eût négligé ce qui se trouve dans nos deux premiers chapitres, car cela est nécessaire à l'intelligence du texte. Richard Simon fait ici cette remarque : « On peut con-
« vaincre facilement ces hérétiques d'avoir retranché de
« leur exemplaire de saint Matthieu la généalogie de Jésus-
« Christ. Car les Cérinthiens et les Carpocratiens qui le
« lisaient et qui étaient dans les mêmes sentiments qu'eux
« touchant la naissance de Notre-Seigneur, avaient cette
« généalogie dans leur exemplaire. Ils s'appuyaient même
« sur cela pour prouver que Jésus-Christ était un pur
« homme. Or ces Cérinthiens avaient établi leur secte
« avant que celle des Ébionites parût. Saint Épiphane (3)

(1) Epiph., *Hær.*, XXX, 13.
(2) *Intr. au Nov. Test.*
(3) Epiph., *Hær.*, 30, n. 3.

« même veut que ces derniers aient pris pour leur usage « le seul Evangile hébreu de saint Matthieu à l'imitation « des Cérinthiens (1). »

Ces hérétiques introduisirent encore dans leur texte bon nombre d'autres additions, et souvent changèrent l'ordre des paroles du récit, comme on peut s'en convaincre par la manière dont ils rapportaient le baptême de Jésus-Christ. Voici ce qu'on lisait dans leur exemplaire : *Le peuple ayant été baptisé, Jésus vint aussi, et fut baptisé par Jean. Et comme il sortit de l'eau, les cieux furent ouverts, et il vit le Saint-Esprit de Dieu en forme d'une colombe qui descendait, et qui venait sur lui ; et l'on entendit une voix du ciel qui disait : Vous êtes mon Fils bien-aimé, je me suis plu en vous uniquement. Je vous ai engendré aujourd'hui. Le lieu fut aussitôt éclairé d'une lumière ; et Jean l'ayant vu lui parla de cette sorte : Qui êtes-vous, Seigneur? Et une voix du ciel lui dit une seconde fois : C'est mon Fils bien-aimé dans lequel je me suis plu uniquement. Alors Jean se prosternant devant lui, lui dit : Je vous prie Seigneur de me baptiser vous-même. Ce qu'il refusa, et il lui dit : Laissez-moi faire, parce qu'il faut par cette voie accomplir toutes choses* (2). Ces interpolations introduites par les Ébionites dans leur texte jetèrent sur ce dernier un grand discrédit, et contribuèrent même à mettre en suspicion celui des Nazaréens. Il fut mis au nombre des apocryphes, et voilà pourquoi tous les fragments qui nous restent de ce texte hébreu sont considérés comme morceaux apocryphes.

Aux yeux de Tertullien et de saint Épiphane, l'évangile de Marcion n'était autre chose que celui de saint Luc, corrompu et altéré dans l'intérêt de l'hérésie. Comme ce sectaire prétendait que Jésus-Christ n'avait pris qu'un corps apparent ou fantastique, il se vit obligé de retran-

(1) Rich. Sim.. *Hist. crit.*, c. VIII.
(2) Epiph., *Hær.*, XXX, n. 13.

cher de son Évangile tout ce qui aurait pu fournir des arguments contre son opinion. Il commença donc par élaguer les deux premiers chapitres de saint Luc, où sont rapportées la naissance et l'enfance de Jésus-Christ, et d'autres circonstances établissant qu'il avait une chair mortelle comme la nôtre. Il supprima, pour le même motif, ces paroles du Sauveur ressuscité : Ne fallait-il pas que le Christ souffrît et qu'ainsi il entrât dans la gloire? Son Évangile débutait par ces mots : L'an quinzième de Tibère César. L'on voit qu'il omit à dessein la particule copulative *autem* qui unit ce chapitre aux précédents. Ennemi de l'Ancien-Testament, Marcion retrancha semblablement de son texte, et parfois modifia, ce qui rappelait la loi et les prophètes. C'est ainsi qu'il fit disparaître de son exemplaire la parabole de l'enfant prodigue, celle de la vigne louée à des vignerons, l'entrée de Jésus-Christ à Jérusalem par le mont des Olives et Betphagé, alors que les Juifs s'écrièrent : Salut au Fils de David. Les Pères ont de plus remarqué que Marcion avait notablement troublé l'ordre et la suite du récit de saint Luc, et qu'il s'était permis d'y insérer çà et là des additions. Toutefois ce récit était trop récent et trop connu pour que Marcion osât se montrer par trop téméraire dans son travail de remaniement. La crainte de se discréditer dans l'opinion de ses adeptes lui fit garder certaines mesures, et empêcha ses ciseaux de faire de trop nombreuses entailles. Son texte n'était donc pas si altéré qu'on n'y rencontrât encore assez de passages pour détruire les nouveautés de son auteur ; c'est ce que saint Irénée et saint Épiphane (1), auxquels nous sommes redevables de ce qui nous reste de cet Évangile, ont observé dès les premiers siècles. Ajoutons que saint Justin écrivit un livre contre cet hérétique, qui vivait encore de son temps.

(1) Iren., *Adv. Hær.*, l. III, c. II. — Epiph., *Hær.* 42.

Tels furent quelques-uns des évangiles apocryphes. Disons qu'en général l'apparition de ces écrits bâtards constitua un véritable danger pour les œuvres authentiques des Apôtres dont ils revendiquaient l'autorité. Chacun d'eux comptant un certain nombre de partisans, il était à craindre qu'à la longue les fidèles ne les rangeassent à côté des Évangiles véritables. Les évangiles rédigés généralement dans une intention droite par les premiers chrétiens gagnaient surtout du terrain. Offrant l'attrait qui s'attache à tout ce qui est mystérieux, captivant au plus haut degré l'imagination populaire, se recommandant par des titres spécieux, la plupart complétaient sans les contredire nos Évangiles canoniques, et cela dans les points les plus capables d'entraîner la piété des fidèles, nous voulons parler de l'enfance de Jésus et de sa mère, des occupations de sa jeunesse, des différentes circonstances de sa passion et de sa résurrection. L'on comprend aisément que de tels écrits aient dû trouver un accès facile auprès de beaucoup de personnes, lesquelles intercalèrent parfois dans leurs exemplaires des Évangiles plusieurs histoires et plusieurs faits tirés de ces pièces apocryphes.

L'Église à laquelle il avait été dit : *Depositum custodi*, conjura ce danger. Gardienne vigilante des Évangiles qu'elle déclarait dictés par le Saint-Esprit et qu'elle considérait comme l'expression d'une sagesse infaillible et d'une autorité sans égale, l'Église, chargée de transmettre intégralement ce trésor à tous les âges et à toutes les générations, se leva pour anathématiser et proscrire les évangiles apocryphes. Mais quelles armes employa-t-elle contre eux ? Elle leur opposa l'argument de prescription. Vous prétendez, dit-elle aux partisans de ces écrits, que vos évangiles viennent des Apôtres. Mais, s'il en était ainsi, moi qui vous ai précédés, moi qui descends directement des Apôtres, qui les ai vus et entendus et qui conserve

religieusement le souvenir de ce qu'ils ont dit et fait, je connaîtrais nécessairement et possèderais ces Évangiles. Or, ni Pierre, ni Paul à Rome, ni Jean, ni Luc en Asie, ni Marc à Alexandrie, ni Matthieu à Jérusalem, ni aucun autre apôtre ne m'a remis vos prétendus évangiles. Jamais je n'en ai entendu parler. Donc ils ne viennent pas des envoyés de Jésus-Christ. C'est ainsi qu'argumenta l'Église contre les pseudépigraphes, et, en entendant cette parole, c'est Irénée (1), c'est Tertullien (2), c'est Origène (3), c'est Augustin (4), et tous les Pères que nous entendons (5). Qu'on consulte leurs écrits, et l'on se convaincra que tel est le résumé fidèle de leur polémique contre les Évangiles pseudépigraphes. Aussi bien, cette dialectique était-elle irrésistible. En effet, c'était aux Églises apostoliques qu'il appartenait de certifier l'authenticité des Évangiles qu'elles avaient reçus de leurs fondateurs. Donc, pour constater avec certitude l'authenticité d'un évangile, il fallait remonter à la source de la tradition apostolique, consulter les Églises qui avaient été fondées par les Apôtres eux-mêmes ou par leurs disciples immédiats. Les Évangiles que ces Églises affirmaient tenir des Apôtres et qu'elles n'avaient cessé de lire publiquement depuis leur origine, et d'employer journellement dans la liturgie, tels étaient évidemment les véritables Évangiles. On disait donc aux patrons de ces nouveaux écrits : A quelle Église apostolique l'écrit que vous présentez a-t-il été d'abord confié? Nommez cette Église, dites comment, en quel lieu, à quelle date, par quel successeur des Apôtres ce document a été transmis? Comme aucune Église apostolique ne rendait témoignage à ces évangiles, on en

(1) Iren., *Adv. Hær.*, l. III, c. II.
(2) Tertul., *De Præscrip. hæret.*, l. XIX, c. 22 et 36.
(3) Orig., l. II, *Cont. Cels.*
(4) Aug., l. II, *Cont. Faust.* c. XVII, XXIII, XXXIII.
(5) Epiph., *Hær.* XLII, *Cont. Marc.* Rich. Sim., c. I.

découvrait aussitôt la fausseté. « Les premiers chré-
« tiens, observe Richard Simon, combattirent les héré-
« tiques de ces temps-là par la tradition, et par la
« conformité de créance qui se trouvait dans toutes les
« Églises fondées par les Apôtres, comme on peut le voir
« fort au long dans les ouvrages de saint Irénée, de Ter-
« tullien, de saint Épiphane, de saint Augustin, en un
« mot de tous les Pères qui ont défendu les écrits des
« Apôtres contre les hérétiques (1). » Pour citer en particulier le grand évêque d'Hippone, nous dirons que, quand il reproche à Fauste de faire passer des fables et des ouvrages apocryphes pour des écrits apostoliques, il lui montre la fausseté de ces actes en établissant qu'ils n'ont aucun témoignage des Docteurs de l'Église qui avaient paru jusqu'alors. Il demande à Fauste de lui prouver l'authenticité des apocryphes par des livres canoniques reçus généralement dans toutes les Églises : « Non ex quibusdam litteris, sed ecclesiasticis, canonicis, « catholicis » (2).

Quant aux évangiles altérés soit par les hérétiques au profit de l'erreur, soit par quelques fidèles qui avaient pris la liberté d'y introduire certains récits empruntés à des traditions particulières ou tirés des écrits apocryphes dont nous venons de parler, l'Église établissait leur falsification en les confrontant avec les originaux des apôtres et avec les exemplaires authentiques qu'elle conservait dans ses archives. Cette pierre de touche décélait aussitôt l'interpolation. « Si quelqu'un, dit saint Épiphane (3), entreprend « de corrompre les ordonnances des empereurs, on le « convainc de fausseté en lui produisant des exemplaires « fidèles tirés des archives du palais. Il en est de même

(1) Rich. Sim., *Hist. crit.*, I.
(2) Aug. l. XXIII *Adv. Faust.*, c. IX.
(3) Epiph., *Hæres. Marc.*, XLII.

« ajoute-t-il, des faux évangiles altérés par les héré-
« tiques. On découvre aussitôt leur fausseté, en tirant des
« Églises qui tiennent lieu d'archives les véritables Évan-
« giles. »—« Cette manière de défendre la vérité des écrits
« apostoliques contre les anciens sectaires a été si pressante,
« dit Richard Simon, que les Gnostiques furent obligés,
« pour appuyer leurs nouveautés, d'avoir recours à je ne
« sais quelle tradition secrète et qui n'était connue que
« d'eux seuls. Ils eurent l'insolence de se préférer aux
« apôtres et aux disciples de Jésus-Christ, les accusant de
« n'avoir pas prêché avec sincérité la pureté de l'Évan-
« gile.. — Ils croyaient par là pouvoir réformer avec
« autorité tous les écrits des apôtres (1). » C'est à ce moyen que recourut Tertullien pour démontrer que Marcion avait altéré le texte de saint Luc. « Tertullien (2), dit
« Reithmayer, en appelait aux *originaux*, conservés encore
« *de son temps* et employés pour la lecture publique, dans
« les Églises apostoliques d'Éphèse, de Corinthe, de Rome,
« etc., où l'on pouvait s'assurer facilement de la vraie te-
« neur du texte primitif (3). » Nous rappellerons encore la polémique engagée entre saint Augustin et les Manichéens, polémique dans laquelle ce grand docteur oppose à ses adversaires les exemplaires des Évangiles conservés dans les archives des Églises (4).

Les Évangiles authentiques, auxquels Tertullien renvoyait les hérétiques de son temps, étaient bien les originaux écrits de la main même des Apôtres et qui existaient encore à cette époque. C'est l'avis de Grotius, de Walton et de Huet. Grotius s'exprime ainsi : « Tertullianus aliquot

(1) Rich. Sim., *Hist. crit.*, c. I.
(2) Tertul. *de Præscript. Hæres*, c. XXXVI.
(3) Reithmayer, *Introd. aux liv. du N. Test.*, traduct. de Valroger, premier vol., pag. 152.
(4) August., *Cont. Faust*, XI, 2.

librorum ipsa archetypa suo adhuc tempore ait exstitisse(1).» Et après avoir mûrement examiné cette question, il ajoute : « Archetypa nonnulla ad annum usque ducentesimum servata sunt » (2). Huet partage le même sentiment. Il veut que les premiers originaux des Évangiles aient été dans les archives des Églises, dès le temps de saint Ignace, et il affirme que dans les disputes on se réglait sur ces originaux : « Ex fide primigeniorum illorum exemplarium, quæ servabantur in Ecclesiarum tabulariis, dirimebantur controversiæ, et hæsitantium dubitatio tollebatur » (3). Et aussi bien ces paroles de Tertullien : « Apud quos ipsæ authenticæ litteræ eorum recitantur » (4), désignent manifestement les originaux et non point des copies, comme Pamélius (5) et d'autres savants le démontrent clairement. *Litteræ authenticæ*, disent-ils, ce sont les exemplaires qui avaient été écrits de la propre main des Apôtres, de même qu'en jurisprudence, testament authentique signifie, par opposition à la copie, celui qui a été écrit de la main même du testateur. « Dans la langue des jurisconsultes, fami-« lière à Tertullien, observe Reithmayer, le mot *authenti-« cum* signifie seulement l'écrit original, qui fait foi par « lui même (αυθεντικος), tandis que la copie a besoin de con-« firmation, et le contexte ne permet pas d'adopter un « autre sens (6). » Le *Chronicon pascale* rend aussi témoignage de la conservation jusque vers le troisième siècle des exemplaires originaux du Nouveau Testament (7).

Nous reproduisons ici certaines particularités que nous a conservées l'histoire sur quelques-uns des originaux des

(1) Grot. *de Verit. Relig. Christ.*, l. III.
(2) Grot., *ibidem.*
(3) Huet, *Demonst. Evang.*, pag. 642 primæ edit.
(4) Tertul., *de Præscrip.* c. XXXVI.
(5) Pamel., *Annot. in lib. Tertul. de Præscript.*, c. XXXVI.
(6) Reithmayer, *Introd. aux Liv. du N. Test.*, premier vol., p. 196.
(7) Chronicon paschale, I, 6.

Évangiles. Eusèbe (1) nous apprend que Pantène, qui vivait au second siècle, s'étant rendu dans les Indes pour y faire connaître Jésus-Christ, trouva l'exemplaire de saint Matthieu écrit en hébreu par saint Barthélemi, apôtre de ces peuples. D'après saint Jérôme (2), Pantène rapporta cet exemplaire à Alexandrie. Au dire de la chronique d'Alexandrie, Pierre, évêque de cette ville, assurait que, de son temps, l'on conservait encore dans l'Église d'Éphèse un exemplaire correct de l'Évangile de saint Jean écrit de la propre main de cet évangéliste (3). Sous l'empereur Zénon, qui régna en 474, l'on découvrit dans l'île de Chypre le corps de saint Barnabé portant sur sa poitrine l'Évangile de saint Matthieu, qu'il avait transcrit de sa main. Cet exemplaire fut envoyé à l'empereur, qui le reçut avec le plus grand respect et le déposa, comme une relique précieuse, dans une église attenante à son palais. Aux grandes solennités, l'Église de Constantinople se servait, pour la lecture de l'Évangile, de ce vénérable monument. Théodore le Lecteur (4) a enregistré tous les détails de cette découverte. Nicéphore, Cedrenus, Joël, Nilus Doxapatrinus et quelques autres écrivains grecs font mention de cet Évangile écrit par saint Barnabé. Les Vénitiens prétendent aussi posséder l'original de saint Marc. Mais nous rejetons, avec Baronius, cette tradition qui est absolument dénuée de fondement.

Disons qu'en général les originaux sortis de la plume des Apôtres s'usèrent et disparurent d'autant plus rapidement que la vénération des Églises qui en étaient enrichies, fit qu'on les employa plus fréquemment dans la célébration des saints mystères et dans l'enseignement pu-

(1) Euseb., *Hist. eccles.*, l. v, c. x.
(2) Hieron., *De Script. Eccles. in Panten.*
(3) Chron. Alex., *Ed. Mon.*, p 521.
(4) Theod., *Lect. Collect.*, l. ii.

blic. Ces originaux disparus, les docteurs de l'Église combattirent les falsificateurs des Évangiles en leur opposant l'accord parfait des exemplaires tirés de ces originaux par les Églises apostoliques (1). « Il y a eu de tous temps et « en tous lieux une parfaite conformité entre les différents « exemplaires de ces livres, dit Richard Simon;—les Pères « se servirent de cette uniformité pour établir la vérité « des écrits apostoliques (2). » Ce savant critique observe très bien « que, quelque exemplaire que ce fût, pourvu qu'il « fût en usage dans les Églises orthodoxes, pouvait faire « foi, comme s'il eût été le premier original écrit de la main « des Apôtres ». Il observe qu'on doit ajouter « la même « foi aux copies qu'on a faites des écrits apostoliques, « qu'aux propres originaux, parce que ces copies en ont « été tirées dès le temps même des Apôtres, et elles se « sont ensuite répandues presque dans toute la terre. Elles « se sont conservées dans toutes les Églises du monde, « ayant été traduites en différentes langues; de sorte qu'il « n'y a point de livre dont les copies soient plus authen- « tiques que ceux du Nouveau Testament: et c'est en « cela principalement qu'on doit reconnaître la Providence « de Dieu dans la conservation des Livres qu'il a donnés « à son Église par le ministère des Apôtres ou de leurs dis- « ciples ».

C'est ainsi qu'en opposant aux évangiles falsifiés des copies fidèles et exactes des Évangiles canoniques, qui, se trouvant les mêmes dans toutes les communautés chrétiennes, tenaient la place des vrais originaux, l'Église empêcha ces faux documents de prévaloir. Qu'on consulte les écrits d'Irénée (3) sur les Gnostiques et sur les autres hérétiques des premiers siècles, de Tertullien (4) contre Mar-

(1) Rich. Sim., *Hist. crit.*, c. I.
(2) Rich. Simon, *ibid.*
(3) Iren., l. III, *Adv. Hær.*, l. IV, c. 51.
(4) Tertul. *In Marc*, l. IV.

cion, de Clément d'Alexandrie contre Basilide et Valentin (1), d'Origène (2) contre Celse, d'Augustin (3) combattant Fauste, et l'on aura la preuve que ce fut en usant de ce procédé que les premiers Pères convainquirent les hérétiques d'avoir corrompu les Évangiles, et réduisirent en poudre leurs productions malsaines (4). — Impossible, du reste, d'exprimer avec quelle force et quel zèle l'Église s'éleva contre les tentatives de corruption entreprises par les hérétiques. Se rappelant que saint Jean avait lancé d'avance l'anathème contre quiconque avait l'audace d'altérer ses révélations, l'Église considérait la falsification de sLivres saints comme un crime à nul autre pareil, un crime, dit saint Justin (5), plus grand que celui d'adorer le veau d'or. Avec Denys de Corinthe, elle appelait les téméraires qui se livraient à cet attentat, des apôtres de Satan (6). Elle poussait même son zèle jusqu'à flétrir tout changement, si anodin qu'il fût, des expressions du texte évangélique. Un fait va nous le prouver. Au quatrième siècle, Tryphille, évêque de Lèdres, citant dans un discours cette parole de Jésus-Christ: *Tolle grabatum tuum et ambula*, substitua au mot *grabatum*, qu'il estimait trop vulgaire, l'expression de *scimpodium ;* saint Spiridion, évêque de Trémithonte, qui se trouvait présent, interrompit publiquement le prédicateur, lui reprocha durement cette altération et quitta l'assemblée (7). Ce fait établirait à lui seul avec quel soin jaloux l'Église défendit ses Évangiles contre toute tentative de corruption, et au prix de quels efforts

(1) Clem. Alex. *Stromat.*

(2) Orig., l. II *Cont. Cels.*

(3) Aug., l. II *Cont. Faust.*, c. II.

(4) Euseb., l. V *Hist. eccl.*, c. 28.

(5) *Dialog. cont. Tryph.* — Saint Justin, dans le livre qu'il écrivit contre Marcion, lui reproche vivement d'avoir tronqué l'Evangile.

(6) Euseb., *Hist. eccl.*, l. IV. c. 25.

(7) Sozom., *Hist. eccl.*, l. I, c. 2.

elle écarta les dangers dont les écrits pseudépigraphes ou falsifiés par les hérétiques menaçaient les Évangiles canoniques. Elle ne cessa d'anathématiser quiconque mutilait, altérait le texte sacré, ou s'efforçait d'accréditer de faux évangiles. Toujours sa voix s'éleva pour proscrire les faux écrits des hérétiques, et pour prémunir contre eux la piété et la bonne foi de ses enfants. Cette vigilance incessante empêcha ces productions de prévaloir. Du moment qu'il fut établi qu'elles n'étaient point sorties de la plume des Apôtres, les fidèles les répudièrent, et ainsi leur crédit fut brisé, en sorte que la plupart se perdirent sans même laisser de trace.

Disons en passant que l'Église qui, dès l'origine, proscrivait si impitoyablement tout écrit apocryphe tendant à dénaturer les véritables Évangiles ou à fausser la vérité de ses dogmes, ne se montra pas d'abord si rigoureuse contre les écrits rédigés par les premiers fidèles dans de louables intentions. Tout en les déclarant apocryphes, elle les toléra quelque temps, comme livres pieux et capables d'édifier les fidèles. Voilà comment il arriva que quelques Pères empruntèrent à ces livres certains faits et certaines paroles, qu'ils ont reproduites avec respect comme venant de Jésus-Christ. Mais parce que l'origine de ces livres n'était pas assez certaine et que la multiplicité des récits accumulés dans ces monuments n'aurait pas laissé de nuire d'une façon ou d'une autre à la vérité du texte authentique, l'Église finit par les repousser et par en interdire la lecture. Elle en agit de même au sujet des traditions particulières et des histoires oralement transmises qui trouvaient crédit dans certaines communautés chrétiennes. Les Évanlistes furent loin de rapporter tout ce que Jésus-Christ avait dit et fait, et nous savons par Papias et par Hégésippe qu'il existait dans les Églises apostoliques bien des renseignements dignes de foi et provenant des Apôtres sur la vie

et les actes du Sauveur. Mais, parce que ces renseignements n'avaient pas été officiellement communiqués par une voie authentique, et que les auteurs des évangiles apocryphes abusaient de ces traditions, l'Église refusa d'en tenir compte, et s'en référa exclusivement, par rapport à la vie de Jésus-Christ, au fond historique consigné dans les quatre Évangiles canoniques.

On le voit, l'Église opposa aux apocryphes une barrière infranchissable, et les empêcha de porter atteinte à la vérité des écrits apostoliqnes. Non-seulement l'Église déploya le plus grand zèle pour défendre les Évangiles contre l'invasion des pseudépigraphes et contre les remaniements et les altérations des hérétiques, mais elle fit plus encore : à toutes les époques, elle engagea ses docteurs et les savants en général à faire disparaître les divergences inévitables qui çà et là s'étaient glissées dans le texte évangélique.

Nous avons dit que l'usage des Évangiles canoniques ne s'était pas borné à la lecture publique, mais que, sortis des archives des Églises, ces documents s'étaient répandus parmi les fidèles en copies multiples. Or, dès qu'ils tombèrent au pouvoir des particuliers, l'Eglise, qui ne les avait plus sous sa surveillance immédiate, fut impuissante à les soustraire entièrement aux injures que le temps fait subir à toute œuvre écrite. Malgré la vénération dont les fidèles entouraient le texte sacré, il dut nécessairement se glisser des leçons diverses dans ce nombre infini de copies qui se répandirent partout avec une rapidité sans exemple (1). Ces variantes eurent des causes diverses. Une lecture inattentive, un changement de lettres, la confusion occasionnée par des désinences semblables, l'identité de prononciation, l'impéritie et la négligence des copistes, ce fut là une première et grande cause de variantes. Comme

(1) Richard Simon, *Hist. crit.*

le style des Évangiles offre de nombreux hébraïsmes, des solécismes, des constructions anormales, des expressions rudes et peu polies, dans les pays du grec classique, les copistes cédèrent parfois à la tentation de corriger ce qui était défectueux dans la forme : autre source de variantes peu importantes, il est vrai, et faciles à redresser.

Certains manuscrits portaient en notes marginales quelques passages parallèles des autres Évangiles, ou bien encore l'un ou l'autre trait emprunté à la tradition et destiné à éclaircir le texte. Des copistes, les uns maladroits, les autres téméraires, introduisirent ces notes dans le contexte de leurs exemplaires. Quelquefois même ils se donnèrent la liberté de rapprocher, de réunir le texte des quatre Évangiles et de transporter dans l'un ce qui était dans l'autre (1). Tout cela ne contribua pas peu à augmenter le nombre des variantes. D'autres divergences enfin furent le résultat de certaines suppressions faites à dessein. C'est ainsi que quelques chrétiens exagérés, ne pouvant supporter le récit de ce qui en Jésus-Christ leur semblait une faiblesse, retranchèrent de saint Luc, c'est saint Épiphane qui nous l'apprend, le passage où il est dit que Jésus pleura sur Jérusalem (Luc, c. XIX, v. 41), et celui où il est fait mention de l'ange qui vint le fortifier dans son agonie et sa sueur de sang (2). Dans un grand nombre d'exemplaires, l'on sup-

(1) Hieron., *Epist. ad Damas.* — Epiph. *in Anco.*, n. XXXI. Richard Simon, cap. XII.

(2) Rich. Sim., *Hist. crit.* — Saint Jérôme dit en parlant des exemplaires latins, que les copistes avaient fondu ensemble les Evangiles, prenant de l'un ce qui semblait manquer à l'autre. Cette observation est applicable aussi à quelques manuscrits grecs. L'exemplaire de Cambridge, dont nous dirons un mot tout à l'heure, est de ce nombre. On y a réformé un Évangile par un autre : ainsi le texte de saint Matthieu contient plusieurs choses prises des autres évangélistes, et la généalogie rapportée par saint Luc y est modifiée par celle de saint Matthieu. Voilà

prima semblablement, en vue de la lecture publique, l'histoire de la femme adultère. L'on appréhendait que l'indulgence du Sauveur envers cette pécheresse ne servît de prétexte au relâchement des mœurs, et n'excusât par trop de regrettables faiblesses. Telles furent les principales sources d'où sortirent les variantes. Hâtons-nous d'observer que les exemplaires conservés dans les archives des Églises, et employés journellement pour la lecture publique, présentèrent beaucoup moins de ces divergences que les exemplaires qui circulaient parmi les fidèles.

Le docteur Mill a prétendu découvrir trente mille variantes dans les divers exemplaires des Évangiles. Wetstein, Bengel, Griesbach et Scholtz ont porté ce nombre à soixante mille. Mais, pour atteindre ce chiffre, on a compté toutes les différences de prononciation, d'accents, d'esprits, d'articles, d'ordre dans la distribution des mots, et l'on a analysé non-seulement tous les manuscrits et tous les exemplaires, mais encore toutes les versions et toutes les citations du texte évangélique contenues dans les écrits des Pères, citations bien souvent faites de mémoire. Ce nombre n'a du reste rien d'étonnant, quand l'on songe

la raison de la différence qui existe entre le manuscrit de Cambridge et notre texte.

Ce que saint Jérôme observe au pape Damase, concernant les variantes de ces manuscrits, a fourni aux rationalistes le prétexte d'avancer que les Évangiles proviennent d'une élaboration obscure, populaire et successive ; qu'ils sont une œuvre d'additions et de remaniements. Nous montrerons plus tard combien cette prétention est fausse et absurde. Qu'il nous suffise de dire ici que les paroles de saint Jérôme, loin de justifier une semblable hypothèse, la démentent et la détruisent complétement. En effet, saint Jérôme, loin de prétendre que ce soient ces additions qui aient formé le texte canonique des Evangiles, dit précisément le contraire, puisqu'il affirme que ces additions, bien qu'elles ne consistent la plupart qu'en des textes de tel Évangile introduits dans un autre, ont altéré la pureté du texte de plusieurs exemplaires. Pour tronquer un texte, il faut préalablement qu'il existe. Il y a vraiment de l'outrecuidance à attribuer la formation du texte à ce que saint Jérôme en appelle l'altération.

que Bentley, qui n'avait consulté que quelques manuscrits de Térence, y constata vingt mille variantes, et que la traduction officielle de la Bible anglicane, malgré toutes les ressources de l'imprimerie moderne, en offre quelques milliers. Nonobstant ce nombre, le texte sacré n'a souffert aucun dommage réel. Aucun fait important, aucun point de doctrine ou de morale n'a été introduit dans le texte primitif par ces variantes. Une centaine d'entre elles au plus méritent quelque attention, et dix à peine pourraient toucher au dogme. Au dire de Richard Simon (1), les diversités qui se rencontrent dans les divers manuscrits sont de nulle importance. Elles servent même à mieux faire ressortir l'unanimité de tous les exemplaires sur les points importants et capitaux du récit évangélique, et en garantissent d'autant plus sûrement l'authenticité. « Chose remarquable ! s'écrie Frayssinous (2), dans cette grande « quantité de variantes, il ne se trouve aucune différence « essentielle ; elles tombent sur la construction des « phrases et non sur les faits, sur les mots et non sur les « choses. »

Bien que ces variantes fussent le lot commun à toute œuvre transcrite de main d'homme ; bien qu'elles n'altérassent en rien d'essentiel la vérité du texte et ne portassent aucun préjudice ni au dogme ni à la morale, les docteurs de l'Église et en général les savants chrétiens s'efforcèrent en tout temps d'y porter remède.

Origène, à qui nous sommes redevables d'une récension du texte des Septante, s'il ne fit pas une récension complète du texte grec du Nouveau Testament, corrigea du moins ce texte d'après les manuscrits alexandrins qu'il estimait être, comme ils le sont réellement, les meilleurs et les plus exacts qui existent. Ce qui s'explique facilement,

(1) Rich. Sim., *Hist. crit.*, c. I.
(2) *Conférences*, p. 401.

Alexandrie ayant été, dans les premiers siècles, le siége des lettres et le centre de la librairie, les manuscrits y reçurent le plus grand degré de perfection. Les exemplaires des Évangiles corrigés par Origène ou sous sa direction jouirent de la plus grande réputation de pureté. On les conserva soigneusement dans la bibliothèque de Césarée, et on s'en servit, dans la suite, pour la révision du texte. A peu près vers le milieu du troisième siècle, un prêtre d'Antioche, nommé Lucien, et Hésychius, évêque d'Égypte, firent aussi des récensions du texte des Septante et de celui du Nouveau Testament; mais leur travail de révision fut exécuté parfois d'une façon arbitraire, ainsi que saint Jérôme le leur a reproché (1); ce qui porta le pape Gélase à ranger leurs récensions parmi les écrits apocryphes. Lucien surtout introduisit dans le texte beaucoup d'amplifications, des constructions plus régulières, des liaisons plus claires entre les phrases. Quoiqu'il ne présentât pas à un si haut degré les modifications de Lucien, le texte de Byzance se ressentit aussi de son influence. Les nuances du travail d'Hésychius déteignirent de même sur le texte Alexandrin de cette époque : la preuve en est qu'à partir de ces deux hommes, les docteurs d'Alexandrie et ceux d'Antioche et de Bysance citent les textes de l'Évangile un peu autrement qu'on ne les citait avant eux. Les Pères d'Occident, notamment saint Jérôme, dont la science critique est un prodige, s'en tinrent aux exemplaires grecs qui s'accordaient avec les anciens manuscrits Alexandrins si légitimement estimés, avec ceux de Palestine corrigés par le savant Origène, et avec la Vulgate. Et en cela ils agirent fort sagement et en connaissance de cause, car les recherches les plus savantes des temps modernes, sur les versions primitives du Nouveau Testament, ont constaté que les manuscrits alexandrins antérieurs à Hésychius, ainsi

(1) Hiéron., *Epist ad Damas.*

que les Palestiniens, représentent le texte le plus ancien et le plus exact (1). Voilà comment il se fait que nos manuscrits gréco-latins diffèrent du texte byzantin et se rapprochent tant de l'alexandrin et du palestinien. Byzance ayant prévalu sur Alexandrie, sous le rapport scientifique et littéraire, le texte biblique de Lucien, adopté dans cette capitale, se répandit en Occident, surtout à la chute du Bas-Empire, en 1453, alors que les savants grecs affluèrent en Europe. Ces derniers donnèrent une vogue imméritée au texte byzantin, et accréditèrent la fausse opinion que ce texte l'emportait sur le gréco-latin et sur la Vulgate. Comme on ne songea point alors à déterrer les anciens manuscrits alexandrins que possédaient les bibliothèques d'Occident (2), pour les opposer au texte revu de Lucien, ce dernier prévalut comme étant le plus pur.

(1) Les versions faites dans le premier et le second siècle sont évidemment la reproduction du texte évangélique tel qu'il existait alors. Or, les érudits les plus accrédités du siècle dernier et de celui-ci ont constaté que ces versions sont tout à fait conformes aux vieux manuscrits Alexandrins et Palestiniens. D'où il est évident que le texte de ces manuscrits est le plus ancien.

(2) Nous croyons devoir indiquer ici les plus anciens manuscrits des Évangiles qui existent encore. Disons d'abord que ce qui sert surtout à apprécier leur âge respectif, c'est l'écriture et la stichométrie. Jusqu'au neuvième siècle l'écriture des manuscrits fut *onciale*, c'est-à-dire qu'on employait des lettres carrées, droites comme celles qui forment les inscriptions lapidaires de cette époque. Au dixième siècle, l'écriture des manuscrits devint *cursive*, c'est-à-dire qu'on resserra certaines lettres, qu'on en élargit d'autres, et que plusieurs dépassèrent la ligne en haut et en bas. D'autre part, avant le cinquième siècle les manuscrits s'écrivaient *serie continua*, sans aucune séparation de lettres ni de mots, et sans aucune ponctuation. Au cinquième siècle, Euthalius d'Alexandrie, voyant un grand inconvénient à ce genre de transcription et voulant y obvier, surtout dans l'intérêt de la lecture publique, imagina de ne mettre dans chaque ligne (κατὰ στίχους) que les mots qui devaient être lus de suite. Ce mode de transcription prit du mot στίχος, ou ligne, le nom de stichométrie. D'où il résulte qu'un manuscrit qui n'est pas écrit d'après la stichométrie est antérieur au cinquième siècle, et qu'il est postérieur au cinquième siècle, s'il est écrit suivant la stichométrie. De même, un ma-

A l'époque de l'invention de l'imprimerie eurent lieu de nouvelles révisions et corrections du texte grec des Évangiles et de tout le Nouveau Testament. Le premier

nuscrit en lettres onciales précède le neuvième siècle, tandis qu'un manuscrit en lettres cursives ne peut dater que du dixième.

Manuscrits des Evangiles antérieurs à la stichométrie.

1° Le manuscrit Alexandrin du musée britannique à Londres, donné, en 1628, à Charles Ier, roi d'Angleterre, par Cyrille Lucar, patriarche d'Alexandrie. Il est en écriture onciale, sans séparation de mots et sans accentuation. Le dialecte qui y prédomine est celui d'Égypte. La science constate qu'il a été écrit du quatrième au cinquième siècle. Il contient les quatre Évangiles canoniques; seulement, la plus grande partie du texte de saint Matthieu a péri sous l'action du temps. Ce texte ne s'y trouve qu'à partir du chap. XXV, v. 6.

2° Le manuscrit du Vatican, plus ancien que le précédent, écrit de la même manière, sinon qu'il se distingue par une division spéciale du texte, renferme les quatre Évangiles. Il a été écrit à la fin du troisième siècle, au plus tard dans le commencement du quatrième.

3° Le manuscrit appelé *Codex Ephrem Syri*, ou *Ephrem rescriptus* que renferme la Bibliothèque impériale de Paris. Il fut ainsi nommé parce que le parchemin de cette Bible ayant été lavé, on y avait transcrit les homélies de saint Éphrem. Fort heureusement qu'on put faire revivre l'ancienne écriture et rétablir, outre les Évangiles, presque tout le Nouveau Testament et une partie de l'Ancien. Très-grande écriture, dialecte qui décèle une origine égyptienne, absence d'accents, mais ponctuation fréquente, tels sont les principaux caractères de ce manuscrit, qui remonte plus haut que les deux précédents et porte le cachet du troisième siècle.

4° Le manuscrit de Dublin (*Dublinensis rescriptus*), trouvé dans le collége de la Trinité, à Dublin, ne renferme que l'évangile de saint Matthieu. Il a les mêmes caractères, la même patrie et le même âge que le précédent ou *Ephrem rescriptus*.

On possède encore différents fragments d'autres manuscrits appartenant à cette époque.

Manuscrits des Evangiles faits depuis l'introduction de la stichométrie :

1° Le manuscrit gréco-latin de Cambridge, dont nous avons parlé plus haut. On le trouva, en 1562, dans le couvent de Saint-Irénée à Lyon. Bèze, on ne sait comment, parvint à se le procurer et en fit don à l'Université de Cambridge, en 1581. Il se distingue par une belle écriture onciale, par la division en chapitres et par la stichométrie. Une particularité de ce manuscrit, c'est qu'on y a placé saint Jean immédiatement après saint Matthieu. Le texte est bien plus ancien que le manuscrit lui-même, qui semble porter la date du VIe siècle, tandis que le texte est du IIIe.

2° Le manuscrit de Chypre, venu de cette île en 1637, qui appartint d'abord à Colbert, et se trouve aujourd'hui dans la Bibliothèque impériale de Paris. Belle écriture avec accents et division stichométrique. Il

qui songea à un semblable travail fut le cardinal Ximenès. Il se procura, à des prix extraordinaires, d'anciens manuscrits, entre autres celui de Rhodes, qui a disparu depuis, et obtint en communication les précieuses richesses du Vatican. De nombreux savants réunis par lui à Alcala (*Complutum*), se mirent à l'œuvre pour la révision et l'épuration du texte évangélique, et, en 1514, parut une édition grecque du Nouveau Testament. Mais, comme les manuscrits consultés appartenaient trop exclusivement à la famille bysantine, cette édition laissa à désirer. En 1516, Érasme entreprit la même tâche, mais avec moins de succès, parce qu'il agit trop précipitamment et consulta des manuscrits de moindre valeur que ceux d'Alcala. Il est toutefois vrai de dire que les éditions qu'il donna plus tard furent beaucoup plus soignées. Robert Étienne de Paris profita du trésor biblique renfermé dans la Bibliothèque royale, et fit une riche collection de variantes extraites des seize manuscrits qu'il put consulter. Mais il suivit

est, d'après ses variantes, de la famille palestinienne. Il a été écrit entre le VIIIe et le IXe siècle.

3° Deux manuscrits conservés dans la Bibliothèque impériale de Paris. Dialecte indiquant l'Égypte, et variantes rappelant les manuscrits alexandrins; l'écriture de l'un prouve qu'il fut écrit au IXe siècle; celle de l'autre décèle le Xe siècle.

4° Un manuscrit du Vatican, daté de 949.

5° Le manuscrit de Moscou dont l'écriture annonce le IXe siècle.

6° Le manuscrit de Saint-Gall, avec une ancienne version latine interlinéaire, du IXe siècle.

7° Un manuscrit conservé à Ingolstadt, qui n'a pas été encore assez examiné.

Récemment le savant Tischendorf a découvert, parmi les manuscrits du Sinaï, un exemplaire de toute la Bible, des Évangiles par conséquent, pour le moins aussi ancien que celui du Vatican, et qui lui est même supérieur pour la valeur intrinsèque.

Nous nous contentons d'avoir indiqué brièvement les principaux manuscrits qui servent plus ou moins de règle pour la critique du texte évangélique. Ajoutons seulement que, pour le texte des Évangiles, l'on a examiné jusqu'ici vingt-sept manuscrits en lettres onciales, et quatre cent soixante-neuf en lettres cursives.

trop le texte d'Alcala dans sa première (1546) et dans sa seconde édition. Dans la troisième, qui est la meilleure, il s'attacha de préférence au texte de la cinquième édition d'Érasme, et mit en marge les variantes qu'il avait recueillies dans ses nombreux manuscrits. Il se rendit célèbre par son édition de 1551, dans laquelle il introduisit la division du texte par versets. Se servant des travaux de Robert Étienne, Bèze, en 1550, fit aussi paraître une édition du Nouveau Testament. Malgré les manuscrits et la collection de variantes qu'il possédait, il ne sut pas bien corriger non plus le texte imprimé. Pour sa seconde édition (1582), qui est assez estimée, il employa le texte de Cambridge et des collections faites sur les versions arabes et sur la Peschito syriaque imprimée en 1553. Les Elzévirs de Leyde imprimèrent le texte de la troisième édition de Robert Étienne, avec une centaine de corrections et quelques changements. Leur texte, d'une rare pureté d'impression, se répandit tellement, de 1633 à 1641, qu'il est devenu, ainsi que les éditeurs s'en étaient flattés, le *Textus receptus vulgaris*, *l'Editio recepta*. En 1774, Jacques Griesbach, professeur à Halle et ensuite à Iéna, exécuta une nouvelle récension du texte fondée sur les travaux critiques de Bengel et de Wetstein ; il fit des changements au *Textus receptus* et y substitua des leçons nouvelles. Le principe de sa critique était que les manuscrits d'Alexandrie, de Palestine et d'Occident, étaient supérieurs aux manuscrits de Constantinople. Un savant philologue, le professeur Charles Lachmann de Berlin, voulant donner une règle certaine, une base solide et historique à une nouvelle récension, recourut, pour retrouver le texte le plus primitif, aux sources les plus anciennes, je veux dire aux manuscrits de la plus haute antiquité, aux versions primitives, surtout à l'ancienne Italique et aux Pères qui florissaient avant le quatrième siècle. Il arriva à un texte

qui se rapprochait beaucoup de celui que saint Jérôme consulta pour corriger la Vulgate. Tischendorf, suivant les traces de Lachmann, a également recherché le texte primitif, et s'est efforcé de le rétablir d'après les sources grecques. Les savants travaux et les éditions de ces critiques ont démontré que le texte byzantin n'est pas le plus correct, et que saint Jérôme, qui s'est servi des anciens manuscrits alexandrins et palestiniens pour réviser l'ancienne Italique, a recouru aux sources les plus pures et les plus légitimes. C'est là un fait qu'une saine critique ne conteste plus de nos jours. En effet, tous les hommes les plus compétents en cette matière s'accordent à reconnaître que, pour arriver à un texte correct des Évangiles, il faut recourir aux plus anciens manuscrits, qui sont les alexandrins, aux versions primitives, aux citations des Pères des premiers siècles, et que c'est ainsi qu'a procédé saint Jérôme dans la révision de la Vulgate. Le texte byzantin perd par là même sa réputation de texte le plus pur. « Ce grec appelé vulgaire, dit Richard Simon, « a été altéré en plusieurs endroits, et ainsi il n'est pas « juste de s'éloigner de la Vulgate toutes les fois qu'elle « ne convient point avec le grec vulgaire. Le jésuite « Mariana a observé qu'il n'est pas vraisemblable que « l'ancien interprète latin soit l'auteur de toutes les va- « riétés qui sont entre le grec et le latin. Il juge que cet « interprète a suivi, pour faire sa version, les meilleurs « exemplaires de son temps, et que ceux qui ont été im- « primés dans ces derniers siècles ont été tirés d'un « très-petit nombre d'exemplaires qui n'étaient pas si « exacts (1). »

Nous venons de dire un mot du travail de révision exécuté par saint Jérôme. Cette matière présentant un haut

(1) Rich. Sim., *Hist. crit.*, c. XXIX.

intérêt, il est important que nous lui donnions de plus amples développements.

L'ancienne Itala était le reflet fidèle du texte original des Évangiles, tel qu'il existait au commencement du second siècle. Bien que cette traduction fût d'une grande exactitude, elle n'avait pu cependant se faire toujours mot pour mot, car deux langues, quelle que soit leur affinité, ne sont jamais semblables au point que toutes les locutions de l'une puissent se rendre littéralement dans l'autre. Cela est si vrai qu'une version quelconque, pour parfaite qu'elle soit, est toujours susceptible d'amélioration. Mais l'on conçoit qu'il devait surtout en être ainsi de la traduction d'un texte rédigé en langue hellénistique. Qu'arriva-t-il? Les écrivains ecclésiastiques des premiers siècles, qui possédaient le grec et le latin, modifièrent souvent l'ancienne Itala, quand ils crurent que l'original grec pouvait être mieux rendu. Chacun d'eux traduisant à sa manière, l'on vit bientôt paraître une grande variété de leçons; en Afrique surtout, les retouches de l'ancienne version italique furent fréquentes et une multitude de traductions particulières obtinrent crédit. Pour remédier à cet ordre de choses, S. Jérôme, par l'ordre du pape Damase, fit une révision de la Vulgate, en se basant sur le texte grec. Ce grand docteur, dont l'érudition biblique est proverbiale, se garda bien, pour mener son entreprise à bonne fin, de consulter les récentes élaborations de Lucien et d'Hésychius, où il trouvait beaucoup de fautes, mais il recourut, ainsi que nous l'avons dit, aux anciens manuscrits alexandrins et palestiniens que sa critique pénétrante et le témoignage des anciens lui assuraient être les plus exacts. Lui-même déclare qu'il révisa la Vulgate en se servant des exemplaires grecs les plus autorisés. « Ce savant critique, observe ici Richard Simon, « eut recours pour faire sa réformation à des exemplaires « grecs anciens et plus exacts — *codicum græcorum emen-*

data collatione, sed veterum — par le moyen desquels il ôta « cette confusion qui était dans l'édition latine de ce temps « là, et dans quelques exemplaires grecs qui ne différaient « en rien de cette édition (1). Il se servit (2) de l'exemplaire « grec des Évangiles, auquel Eusèbe avait ajouté de cer- « tains canons qu'on voit encore aujourd'hui au commen- « cement des exemplaires manuscrits tant grecs que latins, « et même de quelques éditions. On connaît par le moyen « de ces canons ce que les Évangélistes ont de commun « ou de semblable, et ce qu'ils ont de singulier. Il remé- « dia par cette voie en quelque manière au désordre qui « était dans les exemplaires vulgaires (3). »

Le projet de saint Jérôme ne fut point de faire disparaître l'ancienne Itala. Il ne voulut que la corriger, se contentant de supprimer ce qui n'avait point de fondement dans le texte grec, et de mieux rendre ce texte dans les passages où l'Itala était trop obscure. Écoutons de nouveau Richard Simon (4) : « Saint Jérôme ajoute (5) que, pour « ne s'éloigner pas trop de l'ancienne édition latine qui « était alors en usage, il avait gardé ce tempérament, de « ne rien corriger que ce qui changeait le sens, conservant « dans le reste cette ancienne version. Cette réformation « était judicieuse (6)... On sait par là pourquoi les anciens

(1) L'on voit par là que saint Jérôme révisa aussi le texte de quelques manuscrits grecs.

(2) Hieron., *Præf. in IV Evang. ad Damas.*

(3) Rich. Sim., *Hist. crit. du N. T.* c. XXX.

(4) Richard Sim., *ibidem.*

(5) Hieron., *loc. cit.*

(6) Cette récension nous découvre les raisons de la grande diversité qui existe entre l'exemplaire de Cambridge et ceux d'aujourd'hui. Celui de Cambridge est l'un de ces anciens manuscrits dont parlent Origène (t. XV. *Comm. in Matth.*) et saint Jérôme (*Epist. ad Dam.*), que les copistes avaient altérés par le mélange qu'ils avaient fait de plusieurs Evangiles, prenant de l'un ce qui semblait manquer à l'autre et réformant d'ordinaire les derniers par ce qu'ils avaient lu dans les premiers, en sorte qu'on y trouvait une grande confusion. Saint Jérôme, dans sa lettre au

« manuscrits grecs qui étaient avant que saint Jérôme eût « réformé la Vulgate, s'accordent mieux avec notre Vul- « gate que le grec imprimé qui a été tiré des exemplaires « qui étaient à l'usage des Églises grecques. Comme il té- « moigne lui-même qu'il n'a pas suivi entièrement les ex- « emplaires grecs sur lesquels il réformait l'ancienne ver- « sion latine dont il a gardé une partie, il a laissé dans son « édition plusieurs endroits qui étaient conformes au grec « sur lequel elle avait été faite, ou au moins retouchée. » Ce grand homme termina son travail en 383, et il put dire en toute vérité : « Novum testamentum græcæ fidei reddidi (*de Vir. ill.* CXXXV) ; novum testamentum græcæ reddidi auctoritati » (ep. LII *ad Lucin.*). Cette nouvelle version latine

pape Damase, parle de ces exemplaires grecs, d'où les exemplaires défectueux de l'ancienne version latine, qu'il réforma, avaient été tirés. Ce qu'il dit de ces exemplaires grecs s'applique à l'exemplaire de Cambridge. Voici à ce propos les paroles de Richard Simon : « La cri- « tique qu'il a faite des exemplaires de son temps, dans la lettre qu'il « écrivait au pape Damase, a un si grand rapport avec l'exemplaire de « Cambridge, qu'elle semble n'avoir été faite que pour nous donner une « connaissance exacte de cet exemplaire qui est si différent des autres ». (*Hist. crit.*, c. XXX.) Nous avons dit que saint Jérôme, qui parle de ces exemplaires grecs si défectueux, nous apprend aussi qu'il y en avait d'autres plus exacts sur lesquels il se basa dans son travail.

« L'exemplaire de Cambridge, continue Richard Simon, conserve le « même ordre que tous les autres exemplaires grecs du Nouveau Tes- « tament dans la suite de l'histoire ; cela prouve qu'il n'a pas été altéré « exprès par les hérétiques. De plus, les changements qui y ont été « insérés n'appuyant aucun sentiment paradoxal, mais consistant la plu- « part en des mots qui y ont été mis pour d'autres, et en des additions « qui ont été tirées des autres Évangiles, ou qui sont de purs éclaircis- « sements, on peut inférer de là que tout ce changement ne vient que « de la liberté qu'on prenait en ce temps-là de rendre les livres du « Nouveau Testament plus intelligibles, sans se mettre beaucoup en « peine de garder les mots de l'original, pourvu qu'on n'altérât rien dans « le sens. Les critiques, surtout saint Jérôme, en réformant l'ancienne « *Vulgate, a réformé* en même temps ces anciens exemplaires grecs « auxquels elle était entièrement conforme. Il s'est servi pour cela « d'autres exemplaires grecs qui étaient plus exacts, et principalement « de ceux auxquels on avait ajouté les dix canons d'Eusèbe. » (*Hist. crit.*, c. XXX.)

prévalut en Occident, grâce à l'autorité du pape saint Grégoire et de saint Isidore, évêque de Séville. Les hellénistes du XVe siècle, engoués des manuscrits de Byzance, s'efforcèrent de déprécier la Vulgate. Nous avons observé qu'une étude plus approfondie de cette version a démontré qu'elle s'accorde avec les anciens manuscrits de Palestine et d'Alexandrie. Bèze (1), qui n'était pas l'ami de cette version, fut obligé de reconnaître qu'elle suit parfois des exemplaires grecs plus exacts que ceux que nous possédons présentement. Il reprit même Érasme d'avoir abandonné sans raison l'ancien interprète latin sous prétexte qu'il s'éloignait du grec. Ce qui est vrai, dit Bèze, si on n'a égard qu'aux nouveaux exemplaires grecs. Mais cet interprète convient avec d'autres exemplaires grecs plus anciens (2), et les Protestants n'ont donc pas raison d'abandonner l'ancienne édition latine, pour s'attacher au texte grec de Byzance. En général, les représentants les plus autorisés de la science moderne s'accordent à dire que la Vulgate est la reproduction du texte grec primitif, tel qu'il existait avant les révisions de Lucien et d'Hésychius.

La Vulgate de saint Jérôme elle-même subit insensiblement quelques altérations, parce que plusieurs copistes s'obstinèrent à tenir le milieu entre l'ancienne Itala et la version nouvelle. Charlemagne et Alcuin remédièrent à ce désordre et ramenèrent le texte de saint Jérôme à sa pureté primitive. En 1089, Lanfranc fit à son tour une nouvelle révision de la Vulgate. Au moyen âge surgirent plusieurs corporations, qui s'imposèrent pour tâche le soin de veiller à la conservation du texte latin des Évangiles. A l'invention de l'imprimerie, le cardinal Ximenès fit réviser la Vulgate d'après les meilleurs manuscrits ; seulement il se permit certaines corrections trop libres, basées sur le texte

(1) Bez., *Epist. ad Regin. Elisab.*
(2) Bez., *ibid.*

grec byzantin. L'édition de Ximenès parut dans sa polyglotte. Robert Étienne fit aussi paraître une édition de la Vulgate, à laquelle s'adresse cependant le reproche mérité par celle de Ximenès ; aussi bien cette édition fut-elle censurée par les facultés théologiques de Paris et de Louvain. Jean Henten, en 1540, et après lui les théologiens de Louvain donnèrent des éditions de la Vulgate faites sur d'excellents documents. Sixte V déploya le plus grand zèle à faire corriger la Vulgate. Enfin, une révision de cette traduction latine eut lieu sous Clément VIII. Cette récension fut précédée d'une bulle et d'une préface qui est de Bellarmin. L'édition de Clément VIII est plus correcte que toutes les précédentes, et fournit un type constant pour la propagation uniforme de la version ecclésiastique. Toutefois la préface avoue que le travail est encore perfectible.

Personne ne contestera que l'autorité pontificale n'ait agi très-sagement en maintenant la stabilité et l'unité du texte au milieu des fluctuations incessantes de la critique. La bulle de Clément VIII est loin d'interdire aux savants de recourir aux anciens manuscrits pour la restauration intégrale du texte original ; elle défend uniquement d'introduire dans le texte reçu et approuvé des leçons nouvelles et de faire figurer à la marge des recueils de variantes. Si le Concile de Trente a dit de la Vulgate : *Pro authentica habeatur*, c'est qu'une traduction de la Bible n'ayant par elle-même aucune valeur, à moins d'être revêtue de l'approbation de l'autorité compétente et légitime, le Concile a voulu donner son approbation à cette version en usage dans l'Église depuis tant de siècles. La Vulgate n'a donc reçu le titre de document authentique, que pour se distinguer des autres traductions mises en circulation, et pour pouvoir être citée avec autorité. La décision du Concile ne préjudicie en rien au texte original, ni à l'ancienne Itala, ni à d'autres versions auxquelles les savants

peuvent toujours recourir. Par conséquent, la science demeure libre sur les questions que le Concile de Trente et la bulle de Clément VIII n'ont point décidées.

Nous nous arrêtons, persuadé d'avoir surabondamment fait connaître les efforts déployés par l'Église et par ses savants pour conserver, dans son intégrité et dans sa teneur première le texte des Évangiles. Quelle œuvre littéraire fut jamais surveillée avec tant de soins et de zèle ? On doit en être convaincu maintenant : Ni les écrits apocryphes ni les variantes n'ont causé de dommage sérieux à nos quatre Évangiles canoniques, et nous possédons encore le texte authentique sorti de la plume des Apôtres.

L'abbé VILMAIN.

ORIGÈNE EXÉGÈTE.

—

Premier article.

—

Le célèbre Huet rejette à bon droit les prétentions exagérées qui voudraient faire d'Origène le plus ancien commentateur de l'Écriture. Avec lui cependant, nous ne voudrions pas leur opposer Philon, de peur de nous voir ramenés à David commentant dans les psaumes, les préceptes de la loi. Mais il nous reste, comme appartenant au second siècle, les leçons de Théophile d'Antioche sur les quatre Évangiles. Le livre de S. Méliton, évêque de Sardes, sur l'Apocalypse, les traités de Rhodon, de Candide et d'Appion sur l'œuvre des six jours, l'interprétation des soixante-dix semaines de Daniel écrite par Judas, ne nous sont point parvenus. Ils avaient tous été publiés avant le troisième siècle (Huet, *Orig.* l. III, c. 2, sect. I, n. 1).

Origène apparaît après ces auteurs. Par la grandeur de son génie et la hardiesse de son but, il fait oublier les essais qui ont précédé ses travaux, et il se place devant son époque et la postérité comme un maître glorieux, auprès duquel l'exégèse viendra longtemps étudier ses voies et constater ses progrès.

Personne n'avait encore sondé dans ses intimes profondeurs, la source féconde des Écritures. « Versé dans toutes les connaissances divines et humaines, le célèbre alexandrin essaya ce commentaire universel dont les difficultés avaient effrayé ses prédécesseurs. » (Eusèbe, *Hist. eccl.* l. VI, c. I; *Sixtus sen. Bibl. sacra* l. IV.) Son travail prend des formes multiples avec les circonstances diverses qui le font naître et le soutiennent. « Trois fois, dit saint Jérôme,

il accomplit sa course à travers le corps entier des saintes Lettres. Ce sont d'abord des scholies qui redressent les difficultés du texte, tranchent les objections, jettent la lumière sur les passages obscurs. Puis, viennent les homélies, et en troisième lieu, des commentaires plus étendus dans lesquels l'auteur peut se livrer aux inspirations de son génie. » (*Prolog. in interpr. homel. Origenis in Ezechielem.*) C'était à la fois satisfaire la piété des fidèles et répondre aux besoins de la controverse contre les Juifs et les hérétiques.

Les contemporains d'Origène, enthousiastes de son génie, formèrent autour de son nom une auréole de gloire que les siècles suivants semblent avoir pris à tâche de faire disparaître. Elle avait sans doute perdu tout son éclat, quand saint Jérôme, en face des ouvrages d'Origène dont il avait fait connaître une partie à l'Occident, pouvait appeler cet auteur « le père de l'arianisme et la source de toutes les hérésies ». Rufin lui reproche il est vrai, de ne faire en cela que l'œuvre d'un plagiaire ingrat. Mais Rufin ne fut pas écouté à cause de son exagération. Sous la plume de son ancien ami, une même condamnation le confondit avec son illustre protégé.

Nous nous proposons, dans un prochain travail, de présenter les détails de cette controverse, et de revendiquer, au nom de l'histoire, les droits d'Origène et de Rufin devant la science et l'orthodoxie. La partie exégétique doit seule nous occuper en ce moment. Elle soulève, au reste, des objections assez sérieuses par leur nombre et leurs conséquences, pour demander une étude particulière.

I.

Constatons avant tout, à l'égard d'Origène, la conduite des Pères et des écrivains ecclésiastiques qui ont vécu à son

époque, ou qui sont venus peu de temps après l'apparition de ses livres. Les Grecs pour la plupart furent initiés par eux-mêmes ou par leurs maîtres, à la tradition de son école ; et cette influence ne fut pas étrangère aux gloires du IVe siècle. Aucun d'eux ne peut être accusé d'ingratitude vis-à-vis du docteur alexandrin. Plusieurs ont écrit à son occasion des panégyriques et des défenses courageuses ; tous, ou presque tous, rendent hommage à son génie et à sa foi.

Les Latins connurent Origène au milieu de circonstances moins heureuses. Les discussions et les controverses soulevées autour de ce nom agitaient déjà l'Orient, quand parurent les premières traductions. La prévention contre l'orthodoxie d'Origène les avait précédées. Eût-elle apporté des titres plus autorisés, une réputation entièrement basée sur la foi d'autrui, devait crouler devant l'expérience que l'on s'était attaché à rendre frauduleuse. Les interpolations hérétiques furent confondues avec l'œuvre originale, et pour éviter une condamnation, il ne fallut rien moins que la noble conduite des Pères orientaux.

Il est vrai que saint Ambroise et saint Hilaire, le premier par une étude approfondie et des emprunts fréquents (Cf. *Epist.* 75 2æ *classis*), le second par une traduction fidèle du Commentaire sur les Psaumes, auraient pu fournir une défense à Origène. Saint Jérôme accorde des louanges au savant évêque de Poitiers, mais en même temps il suppose sans preuves, que la traduction est redevable de son orthodoxie au retranchement et à la correction de plusieurs passages hérétiques dans le texte original. Il parle dans le même sens des traductions de Rufin ; et si on lui objecte ses propres travaux, il n'hésite point à répondre que, dans Origène, le bien lui a été connu avant le mal.

Pour nous borner aux limites d'une étude particulière, nous posons cette simple questien : Quelle est la doctrine

d'Origène sur le sens des Écritures ? Ses œuvres et les documents de l'histoire contemporaine fournissent la solution ; la marche nous est déterminée d'avance par la doctrine de l'Église sur ce sujet, et par la forme de l'objection soulevée contre notre auteur.

Le sens de l'Écriture est littéral ou spirituel. Le premier s'étend à tous les passages des saintes Lettres et les présente à l'intelligence tels qu'ils ont été entendus par l'Esprit inspirateur. Il est, dans ses subdivisions, propre ou métaphorique. Sa base directe et immédiate s'appuie sur les mots, tandis que le sens spirituel résulte des mots d'une manière seulement indirecte, et par le moyen des choses qu'ils expriment.

Or, selon que le lui reprochent ses adversaires, Origène, dans la pratique et la théorie, attaque violemment cette doctrine. Il distingue dans les Écritures trois sens différents qu'il appelle littéral, métaphorique, spirituel, ou de divers noms encore qui leur répondent. Entièrement étrangers les uns aux autres, ils se suppléent parfois, mais plus souvent se contredisent et se combattent. Le sens littéral n'embrasse pas l'ensemble des Écritures ; autrement, plusieurs endroits seraient absolument indignes de la sagesse divine. Le sens métaphorique réforme au contraire toutes choses ; il se continue sous le voile de longues et fréquentes allégories. Pour le sens spirituel, c'est à peine si l'intelligence humaine peut atteindre ses premières révélations.

Une confusion grave me paraît être la cause de ces reproches. Pourquoi ne pas distinguer avant tout, avec Origène, le sens objectif et subjectif de l'Écriture ? L'instrument n'est pas le mobile, et la matière se transforme diversement selon la main qui la met en œuvre. Les confondre sans raison, c'est s'exposer à bâtir, à grand renfort d'érudition, une difficulté sur le vide. Il est, en effet, dans tout monument littéraire, un sens primitif et immuable ;

les saintes Lettres par leur nature et leur destination, lui surajoutent la valeur du sens spirituel ; mais l'intelligence bornée de l'interprète fait varier la forme du commentaire, et le force à étendre ou à resserrer son mobile horizon.

Voyons si, à ces deux points de vue objectif et subjectif, la doctrine d'Origène se trouve en contradiction avec l'enseignement de l'Église sur le sens littéral et le sens spirituel. Les erreurs qu'on lui objecte sur la lettre et l'esprit des Écritures, deviendront après d'un plus facile examen.

II.

Un traité spécial d'Origène sur les saintes Écritures et leur mode d'interprétation, permet d'étudier d'une manière plus sûre son esprit et sa méthode. Il forme le quatrième livre du *Périarchon*. Par un bonheur non moins grand, le texte grec nous est parvenu presque en entier, grâce aux soins de saint Grégoire de Nazianze et de saint Basile, qui l'ont inséré dans les *Philocalia*.

Nous tirerons de cet ouvrage des conclusions plus autorisées que ne pourraient nous en fournir les réflexions accidentelles contenues dans les homélies. Au reste, ces dernières ne seront pas négligées. Leur témoignage confirmera nos conclusions.

Une déception cependant nous était réservée dès les premières lignes. Le titre semble de connivence avec l'objection. Nous pourrions soutenir qu'il n'est pas d'Origène, et moins encore de saint Grégoire le Théologien. Mais le latin, comme nous le verrons, fausse le texte grec. Apprenons dès le principe, à nous tenir en garde contre la traduction.

Le IVe livre du περὶ ἀρχῶν (Migne, *Patr. gr.* t. XI, p. 341, sqq.) s'ouvre par des considérations générales sur l'accomplissement en Jésus-Christ, des promesses et des prophéties de l'ancien Testament. Une parfaite connaissance des

livres qui les renferment, n'est pas en la puissance de la sagesse humaine. Ses inspirations ont même égaré sur ce point des adeptes exagérés. Les Juifs charnels s'obstinant derrière la lettre ont renié le Sauveur et l'ont suspendu à la croix ; les hérétiques scandalisés par des expressions en apparence peu respectueuses vis-à-vis de la divinité, ont supposé un Dieu moins parfait, créateur du monde, auteur des Écritures, mais inférieur au Dieu de l'Évangile. D'autres, pour éviter cette dualité, ne craignent point d'attribuer à Dieu des sentiments et des actes dont rougirait un homme. « Beaucoup d'erreurs ont, en effet, leur cause dans l'ignorance où se trouvent un grand nombre, sur la véritable manière d'étudier l'Écriture... C'est le principe des fausses appréciations, des impiétés absurdes que nous venons d'énumérer. On ne saisit pas l'esprit et on se rejette sur la lettre. » Nous indiquerons donc à ceux qui croient à l'inspiration divine des Écritures, une règle d'interprétation. Dans l'Ancien Testament, ils trouveront des passages scabreux, des sentences énigmatiques : l'Église, gardienne souveraine des traditions apostoliques, nous en révèlera le sens.

Puisant alors dans l'Écriture même et dans les livres d'Hermas l'analogie de sa division, il distingue trois sens différents dans les saintes Lettres. « Le corps, l'âme, l'esprit, dit-il, forment le composé humain ; de même aussi l'Écriture préposée par Dieu au salut de l'homme, présente dans son sens une triple division » (n. 11, p. 364) : aux simples convient la chair, le sens obvie ; ceux qui avancent davantage atteignent l'âme, tandis que les parfaits seuls peuvent saisir l'esprit (*ibid.*). « Or certains passages, comme nous le montrerons plus loin, manquent totalement de ce que nous avons appelé le corps ; il ne faut donc leur chercher que l'âme et l'esprit ».

Voici cependant ce qu'il entend par ce dernier : « L'esprit

ramène aux vérités de cet ordre plus élevé qui, pour les Juifs charnels, se cachait sous les figures et les énigmes » (p. 368). Cette explication est la consécration des types dans l'Ancien Testament. Écoutons-le encore. Tout est mystère dans l'ancienne loi, comme le dit l'Apôtre. Pourquoi le Dieu qui dirigeait son peuple ne pouvait-il pas, en effet, marquer dans sa conduite, les événements futurs dont il donnerait plus tard l'intelligence? Pourquoi les marches, les guerres mêmes de ce peuple n'auraient-elles point un sens qui vient se répercuter harmonieusement dans la nouvelle loi? Une forme grossière couvre le sens spirituel de la loi: effet d'une providence pleine de sollicitude qui fait participer à ses bienfaits les simples et les savants (p. 373).

Arrêtons un moment l'exposition de la doctrine d'Origène, pour nous rendre compte de sa pensée. Le sens spirituel est bien celui que nous avions défini selon l'enseignement de l'exégèse catholique: « Il résulte indirectement des mots par le moyen des choses qu'ils expriment. » Origène l'étend à l'Ancien Testament considéré dans son ensemble, à l'histoire et à l'existence même du peuple hébreu, à la vie de ses hommes illustres, à ses guerres, à ses défections, aux préceptes de la loi. L'Apôtre n'indiquait point un autre principe quand il disait des Juifs: « Tout chez eux était figure ».

Dans cette hypothèse, le sens spirituel peut être assimilé à l'esprit de l'homme, à la partie la plus noble de son être, à cette intelligence capable de s'élever par le moyen des créatures matérielles, à la connaissance des vérités spirituelles et immuables. L'esprit ainsi considéré n'est point une puissance, une faculté, mais l'essence même de l'âme considérée comme intelligente (*D. Thom.* I, q. 79, a. 1, ad 1). Le sens qui lui est comparé dans les Écritures, répond exactement à ce que disent les exégètes du sens spirituel.

Les mots, la création matérielle ne sont point en rapport direct avec lui; c'est sur une première élaboration, sur les choses exprimées par la lettre qu'il établit son empire.

Restent cependant encore le corps et l'âme, le sens littéral et le sens métaphorique. Si la comparaison est juste, une différence essentielle doit les séparer. C'est la matière et la forme, la nature inerte et le germe vital. Mais les observations qui nous ont été suggérées par le sens spirituel et sa comparaison avec l'intelligence, nous donnent la solution de la difficulté. L'esprit, chez Origène (et nous aurons occasion ailleurs de rapprocher de lui de nombreuses autorités), n'est point la faculté intellectuelle, mais l'âme elle-même considérée comme intelligence. Le sens spirituel qui lui correspond désigne donc tout ce qui, par le moyen du sens littéral, s'élève des choses ou des images aux vérités supérieures dont elles sont la figure.

Que sera donc l'âme des Écritures, en dehors du sens spirituel qui en est l'esprit? Par une conséquence bien naturelle de la comparaison, ce qu'est dans l'homme son âme considérée indépendamment du principe intellectuel. Son rôle se borne aux opérations inférieures. Elle manifeste son action par des rapports directs avec les sens et la matière. Cependant, elle ne se confond point avec eux; elle garde son autonomie et son essence immatérielle.

Or, si l'on veut dans le sens littéral des Écritures, établir une division, marquer la distinction fort réelle, dans certains cas au moins, entre la lettre morte, le sens grammatical, et entre la signification littéraire et d'ensemble, n'est-on pas obligé de recourir à un semblable procédé? Le corps sans l'âme végétative demeure immobile et insensible. Il en est de même pour les mots dépourvus du sens qui fait ressortir la signification propre et figurée, le sens direct et la métaphore, et forme ainsi l'harmonie de l'ensemble. D'une manière moins parfaite se rencontrent, ici

encore, la lettre qui tue et l'esprit qui vivifie. Pourquoi les Juifs ne trouveront-ils que la mort dans les Livres inspirés? Parce qu'ils ne les ont connus qu'au point de vue de la lettre matérielle, du corps, κατὰ σάρκα Ἰουδαῖοι ἐλάτρευον (p. 368). De là les absurdités énoncées au commencement (l. IV) et qu'ils ont trouvées dans les Écritures, eux et les hérétiques qui ont suivi leur système d'interprétation.

Mais, si la métaphore est franchement acceptée, l'horizon s'agrandit devant la science. Les difficultés, les impossibilités, les explications absurdes et contradictoires qu'apportait le sens corporel, reçoivent une explication digne du Dieu qui a dicté les Écritures. L'Ancien et le Nouveau Testament tombent sous cette règle. Comment, en effet, accepter ces manières de parler qui donnent au Dieu créateur un corps et une voix, qui lui prêtent un extérieur humain et le font converser avec Adam dans le paradis terrestre (n. 15 et 16)? Comment ne pas chercher un autre sens à certaines lois promulguées par Moïse et par les disciples du Christ (n. 18 et 19)? Origène ne saurait mieux désigner sous la dénomination d'âme des Écritures, le sens littéral-métaphorique.

Sans son secours, il est impossible de trouver une suite à la lettre des Écritures. Certes, bien des passages n'auront rien qui arrête l'intelligence. Mais l'ensemble pèchera par des lacunes inévitables (n. 19). L'âme alors est un heureux auxiliaire du corps. Où la lettre demeurerait impuissante, la métaphore supplée. Et c'est dans ce sens seulement, nous le verrons plus loin, qu'Origène trouve la lettre des Écritures entachée de ces faits et de ces doctrines impossibles, absurdes, que rejette la raison.

Dans les homélies sur le *Lévitique*, Origène renouvelle cette triple division. Nous en citons deux passages pour confirmer la justesse des observations que nous a suggérées le IVe livre du *Périarchon*. Poursuivant l'explication

des préceptes cérémoniaux du VIe chapitre du *Lévitique*, il rencontre des détails en apparence peu sérieux, qui, dit-il, pris à la lettre pourraient scandaliser. Mais les choses visibles nous sont la voie des vérités inaccessibles aux sens, et c'est la faute des Juifs charnels et de certains hérétiques de ne l'avoir point compris. « Les saintes Écritures, non moins que le monde, renferment le visible et l'invisible : la lettre est pour elles un corps dont l'âme est le sens que signifient les mots. Elles ont leur esprit aussi, car elles recèlent des vérités d'un ordre supérieur... » (Hom. v, n. 1, t. II, p. 447 ; coll. p. 455.)

Origène fait observer encore que certains passages de l'Écriture doivent passer par la transformation que leur apporte l'*esprit*, pour ne point devenir un objet de perdition plutôt que de salut. Ainsi, on ne doit aucunement prendre à la lettre les ailes des chérubins dans Ézéchiel (c. x), les bêtes monstrueuses de l'Apocalypse, les paraboles de l'Évangile, le ferment des Pharisiens, etc. (*loc. cit.*, p. 455-458). N'est-ce point en d'autres termes distinguer, du sens littéral proprement dit, le sens littéral-métaphorique ?

III.

Nous ne devons pas oublier cependant, et l'observation n'est pas sans intérêt, que quand il considère l'Écriture, non plus dans le sens objectif, mais subjectif. Origène insiste plus volontiers encore sur les termes de sa triple division. Ces passages, nombreux dans ses livres, peuvent avoir donné de la force à l'objection dont nous avons déjà parlé. Mais une explication bien simple suffit pour la faire disparaître.

On comprend, en effet, la possibilité et le fait de notre distinction. Que les saintes Écritures présentent deux modes d'interprétation correspondant au sens littéral et au sens

spirituel, rien de plus autorisé. La doctrine d'Origène est sur ce point de la plus parfaite orthodoxie. Il s'élève contre les Juifs et les hérétiques qui se font de la lettre un moule cruel, une inflexible enveloppe, et il leur propose la métaphore qui ne corrige point la lettre, mais au besoin l'anime et lui donne sa véritable signification. L'Ancien Testament ne dépasse point ces limites ; mais Jésus-Christ par son incarnation ouvre aux investigations chrétiennes le second sens des Écritures, l'esprit caché sous la lettre.

La lettre, l'esprit, ce sont les deux sens que présente l'Écriture. Mais sommes-nous appelés à les saisir également et dans toutes leurs perfections? La lettre est un fait et les industries humaines peuvent plus ou moins nous rendre l'intégrité du texte et les nuances du sens. Mais l'esprit n'est pas d'un aussi facile accès. Le Nouveau Testament est loin de donner une interprétation complète et évidente des livres de l'Ancien. L'Église établie gardienne du texte et du sens des Écritures, n'a jamais déclaré avoir épuisé dans ses décisions et dans les nombreux travaux des Pères, les variétés du sens spirituel. Les écrivains moins autorisés ne le prétendent pas non plus ; et un commentaire universel, complet, immuable, à ce point de vue, est à jamais impossible.

Ces idées amènent Origène à se demander la somme d'intelligence qui est réservée à l'humanité, en face du livre des Écritures. Elle ne sera point la même à toutes les époques. L'ancien monde, moins favorisé, demeurera les yeux couverts d'un épais bandeau jusqu'au jour où la lumière du Christ dissipera les ténèbres pour éclairer l'univers. Alors cependant il ne nous sera pas donné de connaître la vérité entièrement à découvert. L'apôtre saint Paul assure que les ombres et les nuages entre nous et Dieu disparaîtront au ciel. Nous le verrons tel qu'il est, Lui, la perfection suprême qui a déclaré ses attributs

et ses gloires dans les saintes Lettres. En ce monde, il ne nous apparaît que dans des images imparfaites et à travers les incertitudes du raisonnement (I Cor. XIII). Il nous est donc impossible de sonder dans leurs dernières profondeurs les livres qui contiennent les merveilles de son essence et de ses œuvres.

D'où trois périodes distinctes marquent l'interprétation subjective des saintes Écritures et amènent leur complète intelligence, leur formation immuable dans la réunion du corps, de l'âme et de l'esprit. La première commence avec leur apparition et se continue dans l'attente d'un commentaire vivifiant. Le Sauveur l'apporte par ses œuvres et ses paroles. L'humanité n'ira pas plus loin. Elle se nourrira des enseignements de Jésus-Christ. Ils lui suffisent pour atteindre le moment de la grande délivrance.

Alors, toute chair ayant été purifiée, le bien et le mal trouvant à jamais leur sort fixé pour la récompense ou la peine, le règne du Sauveur s'établira sur les créatures. Ce sera, pour l'humanité régénérée, le moment de la suprême manifestation. Désormais, rien de caché pour l'homme dans les secrets de Dieu. Le voile de sa faiblesse disparaissant, il portera son regard sur la suite de l'économie divine dans la création, la conduite, la rédemption et le salut du monde. Et contemplant les saintes Écritures, il verra leurs pages s'animer et retracer toutes les merveilles de la Providence. Telle sera la troisième période.

Nous avons voulu rappeler cette doctrine du triomphe du Christ, longuement développée par Origène à propos de la résurrection. Ce rapprochement jette une grande lumière sur le sens de cette dernière intelligence des Écritures que nous devons posséder seulement avec la gloire de Dieu. Il explique aussi pour ceux qui n'ont point l'habitude de ses ouvrages, l'insistance que met Origène à la présenter. Pour lui c'est le complément de la révélation du Christ, la suite

et la perfection du premier commentaire que nous donnent sa doctrine et sa croix.

Les détails puisés dans les ouvrages d'Origène éclairciront cette doctrine en lui donnant une nouvelle force. Examinons, en peu de mots, les qualités des trois degrés d'intelligence qu'il se plaît à distinguer dans l'interprétation de l'Écriture.

I. Saint Augustin compare le peuple juif au serviteur qui porte les livres d'un enfant de noble famille. Pour le premier la lettre demeure inintelligible, tandis que le second, s'aidant des lumières que lui apporte la science, en saisit le sens et la pensée. L'observation convient d'une manière très-juste à tout l'Ancien Testament. Mais à cette époque cependant, et aujourd'hui encore, la conduite des hommes n'était pas pour chacun la même vis-à-vis des Écritures. Il en est qui s'arrêtaient à la lettre morte, au corps ; Origène en compose son premier degré.

Les Juifs incrédules, dit-il, admettent la lettre des prophéties et refusent de croire à leur accomplissement dans le Christ. Ils ne l'ont pas vu, en effet, accomplir dans sa personne les détails matériels que marquent leurs Livres. De même encore, leur intelligence ne sachant pas s'élever au sens de la métaphore, ils ont imaginé sur Dieu un système d'absurdes impiétés. (*Periarch.*, l. IV, n. 8. *Hom. in Lev.* V, n. 1 et 5.) Les hérétiques les ont suivis dans cette voie, les uns avec Marcion, admettant leurs grossières interprétations, les autres avec les Gnostiques, imaginant pour la nouvelle loi, un Dieu plus parfait que le Créateur du monde. « Et ainsi ne voyant pas dans le monde visible, dans la lettre, le moyen de s'élever aux choses invisibles, au sens caché, ces disciples émancipés du judaïsme renièrent à la fois Dieu et les Écritures. » (*Ibid.*)

II. Le second degré comprend ceux qui ont su atteindre l'âme de l'Écriture, c'est-à-dire entendre la lettre dans un

sens digne de l'Esprit qui l'a dictée. Il désigne dans l'Ancien Testament les Juifs assez heureux pour ne point demeurer esclaves du sens matériel, et dans le nouveau, les chrétiens dociles à l'enseignement de l'Église.

Faut-il s'étonner que les faibles et les ignorants ne voient rien au delà du discours apporté par le sens littéral? Le monde avec ses arguments visibles prouve facilement la Providence. Le soleil, la lune, les astres, les merveilles de l'organisme, la noblesse de l'âme frappent la vue et démontrent Dieu. Mais, dans les détails, que d'objections arrêtent et effrayent notre pauvre raison ! De même pour les Écritures : l'inspiration divine ne leur fait jamais défaut, mais notre intelligence se fatigue à la chercher sous son enveloppe grossière, et le succès ne répond pas toujours à nos désirs (l. IV, n. 7).

Il n'est question, dans cet endroit, que de l'âme, du sens moral, ou, comme nous l'avons plus justement appelé, du sens littéral-métaphorique. Son acceptation suffit pour réformer la chaîne des Écritures sans recourir aux absurdités des Juifs et aux systèmes hérétiques.

Ce mode d'interprétation est pour ceux qui peuvent s'élever un peu au-dessus du sens obvie (τὴν πρόχειρον ἐκδοχήν). Ils atteignent l'âme de l'Écriture, et se mettent ainsi à même de saisir les passages qui, manquant de la lettre, n'ont que l'âme et l'esprit (τινες Γραφαὶ τὸ σωματικον οὐδαμῶς ἔχουσαι...). Après cette déclaration il s'étend longuement en exemples (n. 14-19) qui vont tous à désigner le sens littéral-métaphorique et poussent ses limites jusqu'au domaine du sens spirituel.

Je ferai cependant ici une observation qui peut éviter bien des difficultés dans la lecture d'Origène. Comme il déclare que la lettre disparaît quelquefois devant la métaphore, de même il place souvent en opposition avec le sens spirituel, l'âme seule de l'Écriture, ou bien encore le corps,

sans les énoncer l'un et l'autre. La lettre, le corps sont dès lors entourés de respect et désignés comme utiles aux intelligences peu capables d'arriver à l'esprit. C'est ainsi qu'après avoir marqué les mystères nombreux, les vérités de salut, les dogmes, les faits évangéliques que la lettre à elle seule peut nous révéler par une bonne interprétation, il conclut : « L'enveloppe du sens spirituel, je veux dire le corps des saintes Lettres, λέγω δε τὸ σωματικὸν τῶν Γραφῶν, ne sera donc point inutile au grand nombre, puisqu'il peut, fussent-ils plus savants encore, augmenter leur savoir. »

Par une raison analogue, il semble donner quelquefois une importance trop grande au sens spirituel et exagérer sa nécessité. On comprend, en effet, que s'il lui oppose uniquement le sens matériel des mots, le corps, il place sous la première dénomination et l'âme et l'esprit. Dès lors, on pourra dire que la lettre n'est point partout acceptable, tandis que l'esprit forme un sens complet et continu : Ὅτι πᾶσα ἔχει τὸ πνευματικὸν, οὐ πᾶσα δε τὸ σωματικὸν.

Ces simples observations trouveront leur développement et leur application dans la suite de notre travail. Passons au sens spirituel.

III. Considéré au point de vue subjectif qui nous occupe, il se trouve dédoublé par une délimitation naturelle. Son empire commence sur la terre et se continue au ciel; mais il ne se montre point le même en deçà et au delà du tombeau.

Révélé au monde par le Sauveur, il est devenu l'apanage des parfaits. Les livres du nouveau Testament leur apprenaient à retrouver sous la lettre judaïque l'ombre et le mystère caché des vérités chrétiennes (pag. 367). L'apôtre propose, en effet, Jésus-Christ comme le chef de la race humaine selon la régénération et la vie éternelle, de même qu'Adam marque son origine dans le temps. « Le chef de toutes les familles sous un seul Dieu, dit Origène, est le

Christ, dont elles dérivent toutes selon l'âme, comme elles descendent d'Adam selon la chair », pag. 387.

Centre, but des Écritures, le Christ par son économie humaine révèle l'esprit des Livres anciens. Mais l'interprétation n'est pas toute de ce monde. Son entier épanouissement ne se fera qu'au jour du grand triomphe du Sauveur sur l'univers régénéré.

Pour nous résumer, les saintes Lettres sont considérées dans Origène au point de vue objectif et subjectif, par rapport aux divers sens qu'elles renferment, et à la manière dont les générations et les hommes les atteignent. Le corps, l'âme, l'esprit se montrent dans l'un et l'autre cas, mais d'une manière différente.

Faut-il analyser le texte sacré dans sa nature, le corps est la lettre grammaticale que l'âme vivifie et livre ainsi aux considérations plus nobles de l'esprit. Le corps et l'âme réunis forment un composé viable, mais l'esprit leur surajoute la vue d'un monde supérieur où les mystères s'éclaircissent et les ombres trouvent leur réalité. C'est le sens littéral et le sens spirituel.

L'intelligence humaine s'emparant de la Bible, ne garde point en pratique cette marche uniforme. La lettre, se présente la première, et, pour ceux qui s'y arrêtent obstinément, elle est un corps inerte qui les entraîne à la perdition. Mais beaucoup atteignent les hauteurs de l'âme, et selon qu'ils vivent sous l'ancienne ou la nouvelle alliance, ils trouvent avec la connaissance de Dieu et de ses perfections, les préceptes de la loi ou les dogmes du christianisme. Arriver jusqu'à l'esprit, n'est pas le privilége de la foule. Ceux mêmes qui pénètrent le plus avant dans ses merveilleuses profondeurs, sont arrêtés par la faiblesse de leur raison et les tristes nécessités de la vie présente. La mort en Dieu les introduit dans le royaume du Christ où

tous les secrets et les mystères du monde et des Écritures s'illuminent des splendeurs éternelles.

Les éclaircissements exigés par cette manière particulière d'interpréter les saintes Écritures au point de vue subjectif, n'arrêteront plus notre travail. Mais, il est facile de prévoir l'avantage que nous en retirerons dans la suite, pour résoudre les difficultés soulevées contre Origène à propos du sens littéral et du sens spirituel.

G. Contestin.

LITURGIE.

Examen d'un livre intitulé : *Introduction aux cérémonies romaines*, ou *Notions sur le matériel, le personnel et les actions liturgiques, le chant, la musique et la sonnerie*, par A. Bourbon, chanoine et maître des cérémonies de la cathédrale de Luçon.

Dixième article.

§ 13. — *Suite de l'examen du cinquième chapitre* (part. 1, tit. II, ch. II), *intitulé :* De l'ameublement du sanctuaire et du chœur.

Des siéges usités au chœur et spécialement des siéges épiscopaux.

Les membres du clergé ne peuvent pas se servir de toutes sortes de siéges indifféremment. Il y a des siéges dont la nature et l'usage sont déterminés par les règles de l'Église, ou, en d'autres termes, des siéges liturgiques. Ces siéges liturgiques sont de six espèces et portent les noms suivants : *Sedes episcopalis*, *faldistorium*, *subsellium*, *scamnum*, *scabellum*, *stallum*. Les deux premiers sont réservés exclusivement aux évêques. Nous allons dire un mot de chacun de ces siéges, de sa forme, de sa position et de son usage, et nous comprendrons par là quelles sont les réformes à apporter, sous ce rapport, dans nos églises, où souvent, par suite de la révolution liturgique dont les traces subsisteront encore longtemps, tant de choses irrégulières se sont introduites. Nous nous bornons, dans le présent article, aux siéges réservés aux évêques.

I. *Du siége appelé* sedes episcopalis.

Le siége désigné dans le Cérémonial des évêques sous le nom de *sedes episcopalis* est ce que nous appelons le trône épiscopal. Il est appelé *cathedra, thronus, solium, sublimis sedes*. L'usage en est aussi

ancien que l'épiscopat. S. Optat de Milève fait mention du trône de saint Pierre (l. II, *cont. Parmen.*) : « Sed et habere vos in urbe « Roma partem aliquam dicitis. Ramus est vestri erroris, protentus de « mendacio, non de radice veritatis. Denique Macrobio dicatur ubi illic « sedeat ? Numquid potest dicere, in cathedra Petri, quam nescio si vel « oculis novit ? » « Per Petri cathedram, dit Catalani (*Pontif. proleg.*, « c. V, n. 1), Optatus profecto intelligit ejus episcopalem thronum, at- « que ita affirmat S. Petrum sedisse Romæ episcopum, et istiusmodi « thronos esse ipsius institutum. » Eusèbe atteste (*Hist. eccl.*, l. XVI, c. XVI), que de son temps le trône de saint Jacques, apôtre et premier évêque de Jérusalem, était existant et vénéré par les fidèles : « Jacobi « apostoli cathedram, qui primus erat ad Hierosolymitanæ Ecclesiæ « episcopatum, a Servatore et cæteris ejus apostolis delectus, quemque « fratrem Christi nuncupatum divina perhibent eloquia, ad istud tempus « servatam, episcopi, qui illic ordine successerunt, permagno æsti- « mant, unde declarant perspicere, quemadmodum veteres Patres ad « nostram usque ætatem sanctis viris, ob eorum veram erga Deum « pietatem, debitam venerationem, et tribuerint, et adhuc tribuere « non cessent. »

Dans les premiers temps de l'Église, le siége épiscopal était plus élevé que tous les autres, comme l'attestent les plus anciens monuments. Il était alors placé au fond de l'abside, et l'évêque se trouvait au milieu de ses prêtres. « Antiquitus, dit Catalani (Cær. ep., l. II, « c. XIII, § 2, n. 1 et 2) in hemicyclo absidis templi erat parieti affixa, « lapidea, gradata, et tantisper elata super sedilia hinc inde disposita « presbyterorum, ut videre est in antiquis quibusdam basilicis Urbis, « ac præsertim in illa S. Clementis....., constitutam fuisse sedem epi- « scopalem in abside ecclesiæ patet ex libro miraculorum S. Stephani. »

On avait aussi coutume de recouvrir le siége épiscopal avec des étoffes. Pacien reproche à Novatien (epist. II *ad Sympron.*) : « Quod « consecrante nullo linteatam sedem acceperit. » « Nec absidas gra- « datas, dit S. Augustin (ep. XXIII, *ad Maxien.*), nec cathedras velatas cuiquam in Christi judicio profuturas. » Nous lisons aussi dans la vie de S. Cyprien, au moment où le saint évêque est amené au prétoire

du proconsul pour être condamné au martyre : « Illic cum post iter « longum nimio sudore madidatus sederet (sedile autem erat fortuito « linteo tectum, ut et sub ictu passionis episcopatus honore frueretur), « quidam ex tesserariis quondam Christianus res suas obtulit, quasi « vellet ille vestimentis suis humidis sicciora mutare... »

Quoiqu'il en soit des usages anciens, les règles relatives au trône épiscopal sont les suivantes :

Première règle. — Le trône épiscopal doit être immobile dans l'église cathédrale. Dans les autres églises, on élève un trône toutes les fois que l'évêque doit y venir, et on l'enlève quand il n'est plus nécessaire.

La première partie de cette règle, savoir l'immobilité du trône épiscopal à la cathédrale, est exprimée dans le Cérémonial des évêques (l. I, c. XIII, n. 3). « Forma sedis erit præalta et sublimis, sive ex « ligno, sive ex marmore, aut alia materia, fabricata in modum ca- « thedræ, et throni immobilis. » La dénomination d'église cathédrale vient du privilége dont elle jouit que le trône de l'évêque y est toujours, même en son absence. « Hinc intelligitur, dit Gardellini (note « sur le décret 4720), cur matrix ecclesia, ubi residet episcopus, « *cathedralis* dicatur : id enim obtinuit ob singulare privilegium, quo « ab reliquis totius diœceseos ecclesiis discriminatur. Cum enim in « istis sedes episcopalis tandiu perduret, quandiu apud eas episcopus « degit, illa ex adverso perpetuo cathedræ pontificalis honore cumu- « latur. »

Il n'est cependant pas absolument requis que le trône de l'évêque ne puisse pas être enlevé ; il suffit, pour que la loi soit observée, qu'il reste habituellement dans la cathédrale. Tel est le sens de cette décision : « Sedem episcopi debere esse fixam et immobilem juxta dispo- « sitionem libri cæremonialis in titulo de sedibus episcopi, etc., licet « justa dispositionem loci possit amoveri et in alio loco opportuno et « decenti locari. » (Décret du 23 mai 1603, nº 198, q. 2.)

La seconde partie repose sur les décrets suivants :

1er Décret. — « Capitulum et canonici cathedralis Ugentinæ iterum « S. R. C. exposuerunt, defunctum episcopum Lanfrancum in colle-

« giata ecclesia terræ vulgo Specchiæ, in qua residebat, sedem epi-
« scopalem erexisse : supplicantes propterea injungi canonicis ejusdem
« collegiatæ ne eamdem fixam retineant, imo omnino removeant, ne
« duæ cathedræ in una tantum diœcesi reperiantur erectæ. Et S.
« eadem C. quæ sub die 9 aprilis currentis anni episcopum expe-
« ctandum esse censuit, ex quo tamen a congregatione Episcoporum
« et Regularium vicarius apostolicus ibi fuerit deputatus, eidem vicario
« injungi mandavit, ut prædictam sedem amoveri et in loco abdito ser-
« vari præcipiat. » (Décret du 23 juillet 1661, n° 2126.)

2e Décret. — « Supplicatum fuit S. R. C. infrascriptum dubium
« declarare : An episcopus Naulen. possit in qualibet suæ diœcesis
« ecclesia erigere cathedram episcopalem et baldachinum, etiam tem-
« pore quo episcopus non residet et functiones episcopales non exercet
« in dicta ecclesia, maxime si dicta ecclesia suæ diœcesis parum distet,
« nempe per milliarium circiter ab ecclesia cathedrali ? Et S. eadem
« C. censuit respondendum : Juxta votum, nempe negative. (Décret
« du 11 juillet 1711, n° 3837.)

3e Décret. — « Parochialis ecclesia oppidi cui nomen vulgo Ca-
« glieri diœcesis Bosanen. recens..... collegiatæ titulo insignata fuit,
« et litterarum apostolicarum executionem RR. Bosanen. episcopo....
« commisit qui... ipsammet..... in collegiatam erexit. Dum sacris
« ibidem episcopus daret operam, factum est ut a novo capitulo sedes
« illi pontificalis et solium de more attolleretur, ac rebus omnibus ad
« exitum deductis Bosam remeavit, quin ob ejus discessum cathedram
« episcopalem ab ecclesia collegiata capitulum amoveret. In cujus rei
« notitiam ubi post aliquot annos ventum est, nunquam destitit epi-
« scopus canonicos collegiales hortari, imo etiam jussu cogere ne diu-
« tius sinerent sedem episcopalem et solium in illorum ecclesia con-
« spici. Sed frustra : imperanti siquidem episcopo acriter restiterunt,
« dictitantes consuetudinem, sed paucorum annorum, sibi liquido suf-
« fragari. Quare cum nulla jam spes episcopo superesset futurum ut
« aliquando reluctantes suæ parerent auctoritati, Sardiniæ regni vice-
« regem in opem imploravit, qui invitos canonicos ad obedientiam
« adegit. Interim vero episcopus S. R. C. sequentia dubia enodanda

« proposuit, ut ex hujus certo judicio quid in posterum sibi agendum « innotescat. — 1. An cathedram et solium ob episcopi adventum in « collegiata ecclesia suæ diœcesis erectum, illo quoque absente et in « suam residentiam reverso in eadem collegiata ecclesia retinere liceat? « 2. Num in adductis rerum circumstantiis ob consuetudinem gene- « ralis lex alicui exceptioni subjiciatur? — Et S. eadem C. in ordi- « nario cœtu ad Vaticanum sub infrascripta die coadunata, perpensis « libratisque omnibus, præsertim iis quæ jam sancita fuere per decreta « in Ugentina diei 23 julii 1661, et in Naulen. diei 11 julii 1711; « exquisito etiam voto alterius ex apostolicarum cæremoniarnm ma- « gistris scripto pandito, præloque cuso, ad relationem EE. ac RR. D. « cardinalis D. Placidi Zurla ponentis, respondendum censuit : Juxta « votum magistri cæremoniarum, nimirum, ad primum negative : ad « secundum, legem generalem in casu nulli subjici exceptioni. » (Décret de 26 avril 1834, n° 4720.)

Deuxième règle. — Si l'autel se trouve au fond de l'église, le trône épiscopal doit être près de l'autel, du côté de l'évangile; mais si l'autel se trouve entre le chœur et la nef, et tourné vers le chœur, le trône épiscopal devrait être au fond de l'église, vis-à-vis l'autel. Si le chœur se trouvait derrière l'autel, suivant ce qui a été dit page 68, on placerait le trône devant l'autel, du côté de l'évangile, comme si l'autel était au fond de l'église.

La première partie de cette règle est appuyée sur cette rubrique du Cérémonial des évêques (l. I, c. XIII, n. 2). « Si vero chorus sit in medio « ecclesiæ, et altare adhæreat parieti, vel ab eo modico sit intervallo « separatum, ipsa sedes episcopalis erit collocanda a latere evangelii. » Nous avons ajouté *près de l'autel* suivant la pratique générale et l'enseignement des auteurs, et spécialement Catalani. (Ibid., § III, n° 1.)

La deuxième partie n'est autre chose que la traduction de cet autre texte du Cérémonial des évêques. (Ibid., n° 1.) « Sedes episcopi « vario modo collocatur pro diversitate altarium apud quæ statui debet. « Nam aut altare est in medio sub tribuna, pariete disjunctum, ita ut « in spatio illo constitutus sit chorus, et tum sedes episcopalis e re- « gione altaris parieti applicabitur, ita ut episcopus, in ea sedens, « respiciat recta linea mediam altaris partem. »

La troisième partie de la règle énoncée se rapporte à une disposition qui, comme nous l'avons vu, n'est pas régulière, et ne peut être admise que d'une manière exceptionnelle. Le trône épiscopal ne peut pas être supposé derrière l'autel, puisque le pontife reste à son trône pendant une partie de la messe solennelle. Notre auteur met ici une exception. « Si le chœur, dit-il, se trouvait derrière l'autel, disposition inopportune, alors, afin que les cérémonies pussent s'accomplir plus facilement, on dresserait un trône dans le sanctuaire, du côté de l'évangile ; si ce n'est que, pour une fonction sacrée à laquelle l'évêque ne ferait qu'assister, la disposition des lieux ou quelque autre motif de convenance engageât à placer le trône dans le chœur, et là on le mettrait à l'endroit le plus digne. » Nous ne voyons guère comment justifier cette exception, que l'auteur n'appuie sur aucune autorité. Il n'y a pas deux places différentes pour le trône de l'évêque, et d'ailleurs, il faudrait déterminer quel est l'endroit le plus digne, ce que l'auteur n'a pu faire d'une manière bien précise en parlant de la situation d'un chœur derrière l'autel, comme nous le verrons plus tard.

Troisième règle. — 1° Le trône épiscopal doit avoir trois degrés, y compris ou sans y comprendre le marchepied ; le marchepied du trône ne doit pas être plus élevé que celui de l'autel, mais doit surpasser en hauteur les siéges des chanoines; 2° le marchepied ou le second degré doit être assez large pour que le prêtre et les deux diacres assistants puissent y être assis sur des tabourets.

Le nombre des degrés du trône épiscopal est positivement exprimé dans le Cérémonial des évêques (*ibid.* n. 3): « Tribus gradibus ad eam ascendatur ». Les divers autres points renfermés dans la première partie de cette troisième règle résultent de divers décrets où ils y sont réunis, et c'est pourquoi nous les avons groupés ensemble. Ces décrets sont les suivants :

1er Décret. — *Question* : « An liceat archiepiscopo erigere sibi « thronum episcopalem a dextris altaris majoris, in quo asservatur « SS. Eucharistiæ sacramentum, cum quatuor gradibus, et archiepi- « scopus sub suo throno prætendat habere quipque gradus? » *Réponse* : « Prohiberi ». (Décret du 5 juillet 1631, n° 917, q. 1.)

2e Décret. — *Question :* « Capitulum cathedralis Isernien. expo-
« nens episcopum loci erexisse thronum cum gradibus excedentibus
« altitudinem altaris majoris... supplicavit declarari an hæc liceant? »
Réponse : Non licere ». (Décret du 2 août 1631, n° 928.)

3e Décret. — *Question :* « An sedes episcopalis in choro cathedralis
« posita debeat excedere per duos gradus sedes dignitatum et canoni-
« corum : et quot gradus debeant esse in sede pro episcopo in choro
« cathedralis parata? » *Réponse :* « Sedes episcopi debet esse altior
« sedibus canonicorum; ad eam autem ascendatur per tres gradus ».
(Décret du 13 mars 1700, n° 3551, q. 25.)

4e Décret. — *Question :* « An liceat episcopo retinere suam sedem
« episcopalem seu thronum sex gradibus elevatum, seu potius ipse
« teneatur hanc sedem reducere, et dimittere ad tres tantum gradus
« juxta legem Cæremonialis l. I, c. XIII? » *Réponse :* Esse reducendam
« sedem episcopalem ad tres gradus et unum suppedaneum, ita tamen
« ut sedes prædicta sit inferior mensa altaris, et superior stallis cano-
« nicorum. » (Décret du 20 juillet 1743, n° 4145, q. 8.)

5e Décret. — *Question :* « An canonici Urbaniæ gaudentes ab
« erectione cathedralis jure duorum graduum in choro possint habere
« in presbyterio scamnum cum duobus gradibus non secus ac in choro
« quando episcopus assistit in sua sede collocata in cornu evangelii
« quatuor gradibus a terra erecta? » *Réponse :* « Negative, et epi-
« scopalis etiam thronus quoad gradus uniformis sit institutis. » (*Cær. ep.*, l. I, c. XIII, n° 3.)

Le marchepied dont il est ici question, dit Catalani (*ibid.*, n. 7), est un degré qui ne doit pas dépasser beaucoup les pieds du Pontife lorsqu'il est debout ou assis, tellement qu'on puisse observer cette rubrique du Cérémonial des évêques (l. II, c. XIV, n. 9) : « Hymno inchoato,
« episcopus descendens paululum e sede in plano solii pontificalis de-
« ponit cappam et stans lavat manus, accedentibus tum et adjuvantibus
« diacono et subdiacono paratis, et ab eisdem induitur paramentis
« missalibus... denuo sedem ascendit, ubi stans expectat finem hymni
« prædicti ». Le savant auteur fait alors observer que ce marchepied n'est pas un degré proprement dit, au moins si l'autel n'a pas plus de

trois degrés. Si l'autel n'a pas plus de trois degrés et si le trône en avait quatre, les décrets du 5 juillet et du 2 août 1631 ne seraient pas observés.

La seconde partie de la règle énoncée résulte nécessairement de la disposition indiquée par le Cérémonial des évêques, l. I, c. VII, n. 2 et c. VIII, n. 2.

QUATRIÈME RÈGLE. — L'estrade et ses degrés doivent être garnis d'un tapis; si toutefois il y en a un plus précieux à l'autel.

La première partie de cette règle est exprimée dans le texte déjà cité du Cérémonial des évêques (l. I, c. XIII, n. 3) : « Tribus gradibus « ad eam ascendatur, qui pannis aut tapetibus tegantur ». La seconde nous paraît prouvée par cette décision. *Question :* « An liceat archie- « piscopo sterni facere tapeta in suis gradibus quando gradus altaris « stant nudi sine paramentis? » *Réponse :* « Prohiberi ». (Décret du 16 juillet 1631, n° 917, q. 2.)

Il suit de cette règle qu'on ne met point de tapis sur les degrés du trône à la messe de *Requiem :* car alors il n'y a point de tapis sur les degrés de l'autel, mais seulement un tapis sur le marchepied, comme l'indique la rubrique du Cérémonial des évêques, l. II, c. X, n. 1.

CINQUIÈME RÈGLE. — Le siége de l'évêque au trône est un siége à dossier et à bras, garni de deux coussins, l'un sur le siége et l'autre au dossier. Par-dessus ces coussins, on met des draperies de soie ou d'une autre matière de la couleur du jour. On n'y met pas d'étoffe d'or, si le pontife n'est pas cardinal.

La première partie de cette règle ne se trouve pas textuellement dans le Cérémonial des évêques; mais la forme de ce siége n'a presque pas varié. « Le *sedes cathedralis (cathedra)*, dont on a fait mention plus « haut, dit Mgr l'évêque de Montréal (*Cér. des év. expl.*, l. I, c. XII), « est le siége de l'évêque, qui ne se place que sur le trône, lequel a un « dossier fort élevé, terminé en ovale, et est garni de coussins et dra- « peries de la couleur des ornements du jour; il y a un double coussin, « l'un sur le siége, et l'autre au dossier de la chaise épiscopale ».

Quant à la seconde partie, relative aux draperies dont ce siége doit être orné, elle est exprimée dans le Cérémonial des évêques. Après les

règles concernant la décoration des murs de l'église, il est dit (*ibid.*, c. XII, n. 6) : « In primis autem sedes episcopalis aliquanto etiam pul-« chrioribus sericis ornetur, ejusdem coloris, festivitati congruentis ». Nous lisons au chapitre suivant (*ibid.*, c. XIII, n. 3) : « Debet (sedes « episcopalis) tegi et ornari aliquo panno serico concolori cum aliis « paramentis, non tamen aureo, nisi episcopus esset cardinalis ». Ces draperies, avons-nous dit, se mettent par-dessus les coussins. Tel est l'usage suivi à Rome, et l'indication donnée par le Cérémonial des évêques pour la décoration du siége épiscopal moins solennel et appelé *faldistorium* dont il sera parlé plus bas. Elles pourraient être aussi d'une autre matière, comme on le voit par le décret rapporté ci-après.

Notre auteur ajoute, mais sans citer aucun document à l'appui de son assertion, que cette règle regarde seulement les jours où l'évêque vient à l'église. Ceci ne nous paraît pas conforme à cette réponse de la S. C. *Question :* « An dicta sedes serico ornanda sit tam quando episcopus « pontificaliter celebrat, quam quando divinis officiis assistit? » *Réponse :* « Semper convenire ut sedes episcopi sit ornata serico, vel « alia materia coloris convenientis tempori, juxta regulam libri cære-« monialis ». (Décret du 23 mai 1603, n° 198, q. 2.)

Le siége épiscopal n'est pas toujours, chez nous, dans les conditions que nous venons d'indiquer. La draperie est souvent fixe, et la décoration ne change pas avec la couleur de l'office. La tapisserie est elle-même fixe et confectionnée de manière à tenir lieu des deux coussins. Il serait facile, ce semble, de remédier à cet inconvénient, au moins dans les cathédrales et dans les grandes villes où ce siége est ordinairement fourni par un décorateur, en rendant mobile la tapisserie et la draperie, ou encore en se procurant deux siéges, l'un de couleur blanche, l'autre de couleur rouge, pour les solennités. Dans les jours où l'on se sert d'ornements verts et violets, jours moins solennels, on revêtirait ce siége d'une draperie de la couleur du jour, comme on a coutume de le faire pour l'office des morts, et les coussins verts ou violets sont assez souvent employés pour qu'il soit facile d'en garnir le siége épiscopal.

Sixième règle. — Au-dessus du siége épiscopal, on peut dresser

un dais ou baldaquin, pourvu toutefois qu'il y en ait un semblable ou un plus beau au-dessus de l'autel, s'il n'y a pas de ciboire.

Nous lisons dans le Cérémonial des évêques (*ibid.*, c. XIII, n. 3) : « Super eam (sedem episcopalem) umbraculum, seu baldachinum « ejusdem panni et coloris appendi poterit, dummodo et super altari « aliud simile, vel etiam sumptiosius appendatur; nisi ubi super altari « est ciborium marmoreum vel lapideum ».

Notre auteur donne comme étant de simple conseil la couleur des draperies du dais ou baldaquin. Malgré la rubrique du Cérémonial des évêques, il aura craint de condamner l'usage existant chez nous d'après lequel ces draperies sont presque toujours de couleur rouge, quand on ne fait pas une fonction funèbre. Nous ne croyons pas pouvoir partager ce sentiment, d'autant mieux que, dans beaucoup de circonstances, il serait facile de varier cette couleur; mais nous en dispenserions volontiers, s'il y avait une raison, comme lorsque l'évêque se trouve dans une église où l'on ne peut pas se procurer facilement tous les objets nécessaires.

Remarquons enfin dans cette règle, comme dans les précédentes, l'attention que porte la rubrique du Cérémonial des évêques sur la décoration de l'autel, qui ne doit jamais être moindre que celle du trône. Et si le baldaquin devait donner au trône pontifical une splendeur plus grande que celle des décorations de l'autel, comme si l'on ne pouvait pas, à raison de la construction du ciboire ou de la voûte qui peut le remplacer suivant ce qui a été dit t. XI, p. 372, en dresser un aussi beau au-dessus de l'autel, on n'en mettrait pas non plus au-dessus du trône pontifical.

Septième règle. — 1° Le trône épiscopal appartient exclusivement à l'évêque diocésain, sauf le cas où un cardinal serait présent; 2° il cède son trône à un cardinal, quand bien même il serait, lui aussi, membre du sacré Collége; 3° le nonce apostolique ayant les facultés de légat *a latere* et le métropolitain occupent un trône placé vis-à-vis de celui de l'évêque diocésain; 4° aucun autre prélat ne peut occuper un trône, et l'évêque diocésain ne peut pas le permettre : s'il prie un autre évêque d'officier pontificalement, celui-ci doit le faire au fauteuil.

La première partie de cette règle est renfermée dans le Cérémonial

des évêques (*ibid.*, n. 4, 8, 9 et 10) : Si forte aliquis S. R. E. cardi-
« nalis legatus de latere, vel non legatus, rei divinæ interesset, con-
« venit ei sedes supradicta... Quod si episcopus sit cardinalis, et in-
« tersit alius, vel plures cardinales non legati, poterunt omnes ab eadem
« parte evangelii... sedere... dummodo cardinalis episcopus sit omnium
« postremus... Metropolitanus, absente legato, vel alio cardinali,
« habebit aliam sedem ex opposito in cornu epistolæ, similiter ornatam,
« ut sedes episcopalis... Nuntii apostolici, habentes in eo loco facultates
« legati de latere, sedebunt in alia sede ornata, prout de metropolitano
« dictum est ».

La seconde partie se trouve au même lieu (n° 9) : « Alii vero
« episcopi hospites sedebunt in digniori loco post episcopum diœce-
« sanum supra omnes canonicos » ; et les décrets suivants nous montrent que l'évêque diocésain ne peut pas permettre à un autre prélat d'occuper son trône.

1er Décret. — *Question :* « An liceat episcopum ordinarium loci
« extra cathedralem episcopo extero, cui pontificalia demandet, cathe-
« dram sub baldachino indulgere? » *Réponse :* « Minime licere, sed
« eo casu episcopum exterum, juxta cæremonialis dispositionem,
« faldistorio uti debere ». (Décret du 29 janvier 1656, n° 1776.)

2e Décret. — *Question :* « An liceat episcopo titulari suffraganeo...
« uti baldachino in ecclesiis extra suam diœcesim, de licentia tamen
« ordinarii? » *Réponse :* « Negative ». (Décret du 6 mars 1706, n° 3738, q. 2.)

Pour compléter ces diverses règles relatives au trône de l'évêque, il faudrait résoudre plusieurs questions dont la solution ne se trouve pas dans les livres liturgiques. Ainsi : 1° La place où l'on dresse un trône pour le nonce apostolique ayant les facultés de légat *a latere* ou pour le métropolitain est indiquée pour le cas où le siége de l'évêque diocésain est au côté de l'évangile ; mais si le trône de l'évêque est au fond du chœur, où placera-t-on celui du nonce ou du métropolitain? 2° Que devra-t-on faire s'ils viennent ensemble à la cathédrale? 3° Si le nonce apostolique ayant les facultés de légat *a latere* ou le métropolitain officie pontificalement dans une église du diocèse en l'absence de l'ordinaire,

le trône doit-il être du côté de l'épître? 4° On désirerait enfin connaître la raison de la différence que le Cérémonial des évêques établit entre les rapports de préséance des cardinaux entre eux et des évêques entre eux : si l'évêque diocésain est cardinal, et s'il y a un ou plusieurs cardinaux dans sa cathédrale, il leur cède son trône et tous les honneurs; et si aucun n'est cardinal, l'évêque diocésain conserve son trône et la préséance.

Les règles liturgiques n'ayant pas défini ces divers points nous devons nous borner à des appréciations.

1° Si le trône de l'évêque diocésain est au fond du chœur, on pourra, ce semble, dresser pour le nonce ou le métropolitain un trône près de l'autel, du côté de l'épître, qui alors est le côté le plus digne, comme nous le verrons plus tard. Peut-être aussi pourrait-il occuper le même trône que l'évêque diocesain s'il était assez spacieux.

2° Si le nonce ayant les facultés de légat *a latere* et le métropolitain se trouvaient ensemble, on leur dresserait chacun un trône, ou bien on dresserait un trône plus spacieux où ils se placeraient ensemble.

3° La raison pour laquelle le trône du nonce et du métropolitain se place au côté de l'épître paraît être l'immobilité de celui de l'évêque diocésain. Le prélat supérieur a cependant la préséance, suivant ce qui est indiqué dans le Cérémonial des évêques, l. I, c. IV, n. 4. On ne voit donc pas pourquoi, dans une autre église où viendrait un de ces prélats, son trône ne serait pas dressé au côté de l'évangile.

4° Crassus (l. I, c. XXXV) fait mention de la différence des rapports de préséance des cardinaux ou des évêques entre eux. « Cardinales, « dit-il, tam in suis Urbis titularibus, quam extra Urbem cathedralibus « ecclesiis inter seipsos diversum ac pene contrarium morem habent ab « aliis ecclesiarum prælatis quoad præcedentias et antelationes. Nam « cardinales in ecclesiis eorum titularibus Urbis, in quibus de jure « communi sunt tanquam episcopi, et ibidem ordinariam jurisdictionem « exercere possunt, et exercent, omnibus cardinalibus hujusmodi « ecclesias titulares visitantibus quantumcumque promotionis tem- « pore et ordinis gradu minoribus et inferioribus cedunt indiffe- « renter, et sub omnibus sedent, ac in ultimo loco manent. Quod etiam

« extra Urbem in ecclesiis eorum cathedralibus, quantumcumque illas « in commendam habent, ex mutua humanitatis delatione inter ipsos « sic inveterata facere consueverunt. » Parlant ensuite des évêques, il dit : « Nullis ad suas ecclesias cathedrales, et civitates, et diœceses « venientibus, aut in eisdem commorantibus prælatis omnino cedunt, » quantumcumque patriarchis, archiepiscopis et aliis antiquioribus « episcopis, etiam in promotione senioribus, nisi soli suo metropolitano, « cui in pluribus cedunt ». Cette différence paraît donc motivée sur une ancienne coutume ; peut-être pourrait-on dire que la préséance conférée par la juridiction disparaît devant celle que donne la dignité cardinalice comme on le voit par le droit au trône acquis par un cardinal dans les églises où il n'a pas juridiction. Cette préséance lui est acquise même devant un autre membre du sacré Collége, qui peut alors lui faire tous les honneurs que l'on a coutume de faire aux étrangers.

Huitième règle. — On dresse un trône pour l'évêque diocésain même dans les églises exemptes, qui se trouvent sur le territoire de son diocèse.

Les décrets suivants viennent à l'appui de cette règle.

1er Décret. — *Question* : « Quid sit agendum quando contingat » episcopum processionaliter cum capitulo cathedralis ecclesiæ accedere « ad... ecclesiam abbatialem... exemptam, et in eadem missæ solemni « aut vesperis interesse, circa sedes episcopi ordinarii? » *Réponse* : « Episcopalem sedem in cornu dextero chori suæ ecclesiæ collocandam « esse... cum ornatu congruo. » (Décret du 7 février 1604, n° 232, q. 3.)

2e Décret. — Illustrissimo Mellino referente petitionem, imo potius « querelam senatus et archiepiscopi Messanen. super retinentia prioris « ecclesiæ S. Joannis Baptistæ ordinis Hierosolymitani, prohibentis « archiepiscopum, ne accedat ad dictam ecclesiam, tanquam exemptam « a jurisdictione ordinarii, ad faciendas processiones et alia pontificalia « exercenda, et ne in ea baldachinum erigat, S. R. C., citato procu- « ratore prioris dictæ ecclesiæ Hierosolymitanæ, respondit pro ar- « chiepiscopo, et *mandavit*, ut prior dictæ ecclesiæ obediat huic « decreto, qui, si aliquid adducere postea pro suo jure intendat, com-

« pareat in S. C. ubi benigne audietur. » (Décret du 12 juillet 1628, n° 752.)

3° Décret. — *Question :* « An liceat episcopo in quacumque ecclesia, « etiam regularium suæ diœcesis erigere baldachinum, præsertim « quando personaliter interest functionibus ecclesiasticis, sive dum « habetur sacra concio? » *Réponse :* « Licere ». (Décret du 24 mai 1664, n° 2272, q. 1.)

Neuvième règle. — L'évêque peut se faire ériger un petit trône à proximité de la chaire pour assister au sermon. Ce trône est surmonté d'un baldaquin et peut avoir un degré et un marchepied.

Cette règle repose sur les deux décrets suivants :

1er Décret. — *Question* : « An liceat episcopo Vercellen. retinere, « ultra sedem retineri solitam in choro, aliam sedem cum baldachino « extra presbyterium... pro audiendis concionibus? » *Réponse :* « Posse ». (Décret du 10 février 1685, n° 3079.)

2e Décret. — *Question :* « An liceat episcopo addere secundum « gradum... subtus sedem umbella seu baldachino ornatum, in qua « sacris concionibus in ecclesia cathedrali solet assistere? » *Réponse :* « Licere retinere unum gradum cum suppedaneo ». (Décret du 11 mai 1615, n° 3878, q. 8.)

II. — *Du fauteuil épiscopal.*

On entend par *fauteuil épiscopal* un siége moins solennel que le trône, dont un évêque fait usage lorsqu'il s'assied ailleurs qu'au trône, et qui sert aussi de prie-Dieu.

Ce fauteuil épiscopal est appelé, dans les livres liturgiques, *faldistorium*. Tous les auteurs ne s'accordent pas sur l'étymologie de ce mot. Plusieurs le font dériver de *fandistorium*, c'est-à-dire *locus fandi*. L'évêque étant, à son trône, trop éloigné du peuple pour se faire entendre, se faisait préparer ce siége près de la balustrade pour lui annoncer la parole de Dieu. Le cardinal Bona est de ce sentiment, et l'appuie sur l'autorité de saint Pierre Chrysologue et de saint Grégoire de Nazianze. Après avoir parlé du trône pontifical, le savant auteur

s'exprime ainsi (l. I, c. xx, § 1, n. 9) : « Cum frequens esset populi « cœtus, tunc apparabatur concionaturo antistiti mobilis alia sedes « *faldistorium* vulgo nuncupata, aut *fandistorium*, velut fandi locum « designet quæ super altaris celsiorem gradum e regione majoris navis « collocabatur, eaque vigebat consuetudo tum in orientalibus tum in « occidentalibus ecclesiis, ut observat apud Latinos S. Petrus Chryso- « logus serm. 173, et apud Græcos S. Gregorius Nazianzenus in « oratione 150. » Suivant d'autres, le mot *faldistorium* viendrait de *falda*, ou *faldo*, ou *faldeo* ou *faldes*, ce qui signifie ou simplement un siége, ou encore un siége fermé : le mot *faldes*, suivant Macri (Hierol. *Faldistorium*) signifie un siége qui se place sur le pavé. D'autres disent *fatestorium* ou *fandestolium* sans attribuer à ce mot une signification particulière. Enfin, au témoignage de Catalani (*Pontif. proleg.*, c. v, n. 10), ce fauteuil était d'abord appelé par les Latins *sella*, et par les grecs *cliothedrum*, ce qui signifie un siége pliant.

Quant à la forme, à la décoration, à l'usage de ce fauteuil, on se conforme aux règles suivantes :

Première règle. — Le fauteuil épiscopal est un siége à bras et sans dossier, fixe ou mobile dans sa base.

La forme du fauteuil épiscopal était, au neuvième siècle, celle que nous indiquons ici, et pour appuyer ce fait on cite une estampe renfermée dans les lettres de saint Grégoire, où se trouvé représenté saint Martin en habits pontificaux assis sur un siége de ce genre. « Figura faldi- « storii, dit encore le savant cardinal Bona (*ibid.*), qualis erat sæculo IX « visitur in insigni codice olim Christinæ Sueconum reginæ, nunc bi- « bliothecæ Vaticanæ ab Alexandro Papa VIII una cum aliis ab eadem « regina miræ antiquitatis ac raritatis codicibus comparatis attributo. « Continet codex ille Rhabani Mauri opus de laudibus sanctæ Crucis, « qui codex sæculo certe IX, ac Rhabano ipso fortasse adhuc vivente, « conscriptus est ; visitur ibi sedens S. Martinus episcopus in sella qua- « drata, nimirum quatuor ligneis fulcris aurei coloris fabrefactis com- « pacta sine falcimento ad reclinandum dorsum, habetque suppedaneum, « et super sellam pulvinar, in quo assidet S. Martinus pontificalibus « ornamentis indutus. Quis non videat faldistorium hac pictura

« designari? Pariter in eodem codice visitur imago Gregorii papæ IV « sedentis super faldistorium, seu sellam ei similem, in qua S. Mar- « tinum insedentem descripsimus. »

L'usage n'a point changé à Rome sur ce point. « Le *faldistorium* « qui se voit dans toutes les églises de Rome, dit Mgr l'évêque de « Montréal (*Cér. des év. expl.*, l. I, c. XII, n. 8), est un fauteuil à « bras, mais sans dossier. Il y en a qui sont mobiles dans leurs bases, « et que l'on ouvre et ferme à volonté ; d'autres sont fixes et consistent « tout simplement dans quatre petits piliers ou montants croisés par « des barres qui servent d'accoudoirs et vers le milieu desquels est « placé le siége. »

« Ce fauteuil, ajoute le savant prélat, quoique simple dans sa forme, « est susceptible de beaucoup d'ornements, et il y en a de somptueux « pour la matière et le travail. » Il serait donc faux de prétendre que ce siége a quelque chose de mesquin, comme l'ont avancé quelques personnes. L'usage de ce siége, au contraire, favorise beaucoup la décence et la majesté des cérémonies. Il obvie à un inconvénient trop fréquent chez nous pendant les fonctions pontificales, et spécialement pendant les ordinations et les sacres d'évêques : le sanctuaire est souvent encombré par d'énormes siéges et de lourds prie-Dieu, ou par un fauteuil qu'un homme vigoureux porte et rapporte avec peine, ce qui occasionne toujours un certain dérangement.

Mais est-il vrai, comme l'enseigne M. Bourbon, que ce siége puisse être remplacé par un fauteuil ordinaire, dans les églises qui n'ont pas de fauteuil pontifical? L'auteur a voulu parler, comme on le voit, des petites églises de paroisse, et ici nous ne voudrions pas émettre un autre sentiment. On ne pourrait pas, ce semble, donner la même solution pour les grandes églises où l'on est dans le cas de recevoir des évêques de temps à autre, et non dans des circonstances exceptionnelles.

Deuxième règle. — Lorsque le pontife doit s'asseoir sur le fauteuil, on met un coussin sur le siége, et par-dessus le coussin, une draperie de la couleur du jour qui retombe de tous côtés jusqu'à terre. S'il doit servir de prie-Dieu, on met un second coussin par-devant, et si le fauteuil doit servir exclusivement de prie-Dieu, les draperies sont de couleur verte, si les ornements ne sont pas violets.

Ces règles se trouvent renfermées dans le Cérémonial des évêques (l. I, c. XII, n. 8 et 10), il est dit (*ibid.*, n. 10) : « Quod quidem fal-
« distorium coopertum sit undique ad terram serico ejusdem coloris,
« cujus erunt cætera paramenta, et sub dicto serico tegumento aptetur
« pulvinar.... Cum episcopus est venturus ad ecclesiam, prius præpa-
« randum est faldistorium, seu genuflexorium accommodatum ad ge-
« nuflectendum.... panno viridi seu violaceo, pro qualitate temporum
« coopertum. »

Troisième règle. — Le fauteuil de l'évêque célébrant se place au bas des degrés, du côté de l'épître, au lieu où se tient le sous-diacre pendant les oraisons de la messe solennelle. Le prélat, étant assis, doit être tourné comme l'autel, c'est-à-dire vers le chœur, si le chœur est devant l'autel. Le fauteuil se met sur le pavé. Si l'autel avait plusieurs degrés et si l'évêque du lieu devait officier au fauteuil, on pourrait le placer sur une petite estrade de la hauteur du dernier degré de l'autel.

Toutes ces règles ne sont que la traduction de cette rubrique du Cérémonial des évêques (*ibid.*, n. 10 et 11) : « Faldistorium quoque,
« si eo utendum erit pro sessione episcopi celebrantis, parum distans
« ab infimo gradu altaris, a latere epistolæ collocandum est, ita ut
« episcopus celebrans in eo sedens habeat ad dexteram suam altare,
« respiciens eamdem partem quam ipsa anterior facies altaris respicit,
« sive illa versa sit ad tribunam, sive ad reliquum corpus ecclesiæ, et
« populum secundum varios altarium situs..... Regulariter autem fal-
« distorium hujusmodi ponitur in plano seu pavimento presbyterii.....
« Sed si altare haberet plures gradus, ita ut faldistorium in pavimento
« positum remaneret minus depressum posset ei supponi aliquod sug-
« gestum seu tabulatum æqualis altitudinis a terra cum infimo gradu
« altaris, si super eo sessurus sit proprius episcopus celebrans ». Baldeschi, comme l'observe notre auteur, suppose qu'on pourrait élever ainsi le fauteuil non-seulement pour l'évêque diocésain, mais pour tout autre évêque.

D'après ce que nous voyons en plusieurs endroits du Pontifical, le fauteuil se place de la même manière toutes les fois que le pontife doit y prendre les ornements. Le vendredi saint, pendant le cours de l'office

du matin, l'évêque s'assied sur un fauteuil placé sur le marchepied, du côté de l'épître, le visage tourné du côté l'évangile (*Cær. ep.*, l. II, c. XXV, n. 10 et c. XXVI, n. 1).

QUATRIÈME RÈGLE. — Toutes les fois qu'un évêque s'assied ailleurs qu'à son trône, il le fait sur un fauteuil, si toutefois il n'assiste pas un autre prélat.

Cette règle résulte de toutes les rubriques du Pontifical, d'après lesquelles on place un fauteuil à l'autel quand l'évêque y fait quelques fonctions. Il s'assied aussi sur un fauteil pour prêcher à l'autel ou pendant l'absoute après la messe des morts, comme l'indique le Cérémonial des évêques (l. II, c. VIII, n. 49 et c. XI, n. 16). Si un évêque assiste un autre prélat, comme à la cérémonie de cinq absoutes, le célébrant seul est assis sur un fauteuil; et au sacre d'un évêque, les prélats assistants sont assis sur des tabourets, comme l'indiquent le Cérémonial des évêques et le Pontifical. L'évêque célébrant s'assied encore sur un fauteuil quand il n'a pas droit au trône, comme il a été dit n. I, septième règle.

III. — *De la stalle épiscopale.*

Nous appelons stalle épiscopale un siége où se met l'évêque dans les circonstances moins solennelles, ou une stalle ornée, comme l'indiquent suffisamment les règles suivantes.

PREMIÈRE RÈGLE. — Outre le trône dont se sert l'évêque pour célébrer la messe et les offices solennels, ou pour y assister, outre le fauteuil dont il se sert dans quelques circonstances particulières, comme il a été dit ci-dessus, il y a dans le chœur de la cathédrale, si le trône n'est pas au fond de l'abside, un autre siége moins solennel où se place le prélat pour assister aux fonctions qui se font avec moins de solennité.

Après la description de la forme et de la décoration du trône, nous lisons dans le Cérémonial des évêques (l. I, c. XIII, n. 3) : « Hujusmodi « sede utitur episcopus, dum vesperæ et missæ per ipsum solemniter « celebrantur. Cum vero missis non solemnibus, et horis matutinis, « aut aliis episcopus assistit, si fuerit in medio ecclesiæ chorus ante

« altare, poterit ibi in sede, pro ipso ordinata, residere quæ remanebit « in eo loco, ubi ex consuetudine ecclesiæ esse solet, sive longius, « sive proprius ab altari distet. At ubi chorus est sub tribuna, poterit « in sede episcopali supradicta, tam in solemnibus, quam non solem- « nibus officiis esse. »

Nota. — Si le trône est au fond de l'abside, il se trouve à la place même où l'on devrait mettre la stalle épiscopale, et telle est la raison pour laquelle cette stalle devient alors inutile.

Deuxième règle. — La stalle épiscopale doit être à la place la plus digne du chœur, ornée de deux coussins, l'un au dossier, l'autre sur le siége et d'une draperie par-dessus les coussins. Le prie-Dieu qui se trouve devant est aussi orné de deux coussins, l'un pour les bras, l'autre pour les genoux, et d'une draperie par-dessus.

La première partie de cette règle, relative à la place de cette stalle, repose d'abord sur la nature même des choses, et aussi sur la rubrique citée du Cérémonial des évêques qui considère comme stalle épiscopale le trône lui-même quand il est au fond de l'abside. Nous citerons, en outre, en parlant des places du chœur et de leur dignité respective, un décret d'après lequel les plus dignes du clergé doivent être les plus rapprochés du prélat. Une autre décision rapportée ci-après à l'appui de la troisième règle renferme ces paroles : « In primo stallo in choro « supra omnes alios assistat ». (Décret du 24 juillet 1638, n° 1074.)

La deuxième partie, concernant la décoration de cette stalle, nous paraît se déduire des règles précédentes et de cette rubrique du Cérémonial des évêques (l. II, c. IV, n. 1) : « Si episcopus compietorio « interesse et officium facere voluerit, assistet cum sua cappa in choro « in suo loco, seu stallo, panno aliquo vel tapete cum pulvinaribus « ornato ». Cette décoration ne peut s'entendre que de deux coussins comme pour le trône, et quant à la partie du devant, nous la déduisons de ce qui est réglé pour le fauteuil lorsqu'il sert de prie-Dieu.

Notre auteur ajoute : 1° que la stalle épiscopale doit être plus élevée que les autres stalles ; 2° que la décoration de cette stalle doit être de couleur verte ou violette, suivant le temps, comme il est réglé pour le prie-Dieu, n. II, deuxième règle ; 3° il dit enfin que dans les églises où

il n'y a pas de stalle épiscopale, on peut préparer pour l'évêque, un siége à bras et à dossier, s'il vient assister aux offices, et ce siége peut être disposé pour un évêque étranger comme pour l'évêque diocésain.

1° Il convient assurément que la stalle épiscopale soit plus élevée que les autres stalles, et l'on a soin à Rome de dresser une petite estrade quand on prépare dans un chœur une place pour un évêque; mais rien n'est prescrit sur ce point. On pourrait cependant appliquer ici le troisième décret cité n. I, à l'appui de la troisième règle.

2° Nous ne trouvons aucune règle non plus sur la couleur des draperies qui décorent la stalle épiscopale. Telles sont, dit M. Bourbon, les couleurs indiquées par le Cérémonial pour la garniture du prie-Dieu; il est naturel d'y conformer la garniture de la stalle. Telles sont aussi celles que paraît indiquer Mgr l'évêque de Montréal (*Cér. des év. expl.*, l. I, c. VII). Il y a du vrai, assurément, dans l'appréciation de notre auteur; mais peut-être aussi pourrait-on dire que, par analogie avec les garnitures du trône et du fauteuil, les garnitures de la stalle devraient être de la couleur du jour.

3° L'usage de préparer pour un évêque un siége dans le genre de nos fauteuils ne paraît pas contraire aux règles de la liturgie. Ce siége, dit notre auteur, tenant lieu de stalle, peut avoir des bras et un dossier, et la tapisserie peut être fixe aussi bien que mobile. Ce siége, comme la première place du chœur, n'étant point réservé à l'ordinaire, on peut le préparer pour un évêque étranger.

Troisième règle. — L'évêque assiste à sa stalle : 1° toutes les fois qu'il est seulement revêtu du rochet et de la mozette; 2° il y assiste encore, quand même il serait revêtu de la cape, pendant les messes et les offices que l'on célèbre avec peu de solennité.

La première partie de cette règle est appuyée sur le décret suivant : « Episcopus Oxomen. ob particularem devotionem cupiens etiam diebus « ferialibus interesse divinis, supplicavit pro licentia assistendi cum « rocchetto et mozzetta. Et S. C. concessit, dummodo non in sede « ordinaria, sed in primo stallo in choro, supra omnes alios assistat. » (Décret du 24 juillet 1638, n° 1074.)

Pour les preuves de la seconde partie, elles se trouvent dans les

textes cités du Cérémonial des évêques à l'appui des deux règles précédentes. Notre auteur ajoute que le pontife assiste encore à sa stalle, quoique revêtu de la cape, lorsqu'il veut le faire sans recevoir les honneurs qui lui appartiennent quand il assiste au trône, et appuie son assertion sur deux autorités qui n'enseignent pas ce principe, mais qui indiquent seulement la manière de faire dans la circonstance. Nous ne croyons pas que l'évêque puisse assister à sa stalle dans les jours solennels : le contraire nous paraît trop clairement exprimé dans la rubrique citée du Cérémonial des évêques. Il est, à la vérité, des circonstances où il ne doit pas recevoir les honneurs ordinaires, comme par exemple quand il fait célébrer la messe solennelle par un évêque étranger. Mais, en suivant la disposition du Cérémonial des évêques, l. II, c. IV, il reste néanmoins à son trône et s'abstient seulement d'assister en chape. P. R.

JURISPRUDENCE CANONIQUE.

DÉCISIONS DE LA S. CONGRÉGATION DES ÉVÊQUES ET RÉGULIERS

I. *Un supérieur régulier peut permettre à son sujet de se confesser à un prêtre séculier approuvé.* — II. *La défense faite par le supérieur régulier de confesser les séculiers rend l'absolution illicite, mais non invalide, si l'approbation de l'évêque existe.*

EX S. CONGREGATIONE EPISCOPORUM ET REGULARIUM.

Ordinis Erem. S. Augustini super facultate eligendi confessarium.

Die 3 junii 1861.

Un prieur de l'ordre des Ermites de Saint-Augustin propose les doutes suivants :

« Quidam regularis, utens facultate obtenta a priore sui conventus, « confitetur sacerdoti sæculari, et quidem approbato :

I. « Quæritur an valide?

« Et quatenus *affirmative :*

II. « Utrum prior possit jure suis subditis hanc facultatem conce-
« dere nechne ? »

DUBIUM.

An et quomodo respondendum sit duobus propositis dubiis in casu,

RESOLUTIO. — Sacra Congregatio episcoporum et regularium re in examen revocata die 3 junii 1861 respondere censuit : *In ordine Eremitarum S. Augustini,* AFFIRMATIVE AD UTRUMQUE, *dummodo sacerdos fuerit ex approbatis ab ordinario loci : pro aliis ordinibus, standum eorum constitutionibus et statutis.*

Nous reproduisons cette décision déjà ancienne, parce que le *votum* lu à cette occasion par le consulteur renferme des éclaircissements d'une certaine importance relativement à la juridiction des prélats réguliers.

Par suite de l'exemption de la juridiction épiscopale, les supérieurs réguliers sont de véritables prélats investis de la juridiction spirituelle. (Suarez, tom. 4, *de Relig.*, tract. 8, lib. 2, c. 1.) D'après la doctrine commune des canonistes, cette juridiction est *ordinaire* et non déléguée, parce qu'ils la possèdent *virtute legis vel consuetudinis* (1);

(1) Dans le sens strict la juridiction *ordinaire* est celle qui exclut absolument toute espèce de délégation, et elle est opposée à la juridiction *déléguée* également entendue d'une manière absolue. Si l'on voulait parler rigoureusement, il faudrait dire que la juridiction des supérieurs réguliers est *ordinaire déléguée :* ordinaire, parce qu'ils la possèdent *ex jure, ratione officii ; déléguée*, parce qu'elle est une dérivation de la puissance ecclésiastique à eux communiquée par le souverain Pontife. Mais les canonistes ne parlent pas généralement de cette façon rigoureuse. Par juridiction *déléguée,* ils entendent celle qui, ordinairement ou extraordinairement, est conférée *per actum delegantis*, et dépend pour son extension et sa durée de celui qui délègue. En ce sens, elle est opposée à la juridiction *ordinaire* que l'on possède *ex vi officii,* que l'on exerce *nomine proprio,* et que l'on perd *cessante officio.* Cette distinction est très-importante à cause des divers effets juridiques qui résultent de ces diverses juridictions. Par exemple, la juridiction du vicaire général est-elle ordinaire ou déléguée ? De la réponse à cette question dépendra la solution d'une autre difficulté. Quand il s'agit d'un acte dont l'exécution est renvoyée aux ordinaires (*locorum ordinariis*), le vicaire général peut-il le faire? — Oui, si la juridiction est ordinaire; non, si elle n'est que déléguée. On sait que cette juridiction a quelque

et c'est une juridiction *quasi-épiscopale*, « quia sicut prælati regulares « non subjiciuntur episcopis, sed immediate Romano Pontifici : ita in « juridictione loco episcoporum succedunt. » (Suarez, *loc. cit.* c. 2, § 18.) Les souverains Pontifes eux-mêmes lui reconnaissent souvent ce caractère. Ainsi, par exemple, un privilége de saint Pie V accorde aux supérieurs de l'ordre de Saint-Dominique le pouvoir de se réserver l'absolution de certains péchés, « ita ut ipsi per seipsos id « omnino possint in fratres et moniales dicti ordinis sibi subditos quod « possunt episcopi in clericos et laicos sibi subditos. » (Cf. Passerin., *in lib. privil.* fol. 127 ; Lezzana, *de Oblig. regul.*, *c.* 18, *n.* 31.)

Or, cette juridiction ordinaire et quasi-épiscopale appartient aux supérieurs locaux (prieurs, gardiens, etc.), vu que les bulles pontificales et les constitutions monastiques les appellent indistinctement prélats réguliers aussi bien que le général et les provinciaux. (Suarez, *loc. cit.* c. 22. Passerin., *de Hom. statibus et off.*, quæst. 186, art. 8.) D'après le Concile de Trente (sess. 25, *de Regul.*, c. 19) le religieux qui veut faire déclarer nulle sa profession doit, *intra quinquennium*, agir *coram superiore suo et ordinario*. La S. Congrégation du Concile a déclaré que par le mot *supérieur*, on doit entendre non le général, mais le supérieur du couvent dans lequel la profession a eu lieu, et Benoît XIV a confirmé cette interprétation dans la constitution *Si datam*. La Congrégation des évêques et réguliers a elle-même déclaré que le supérieur auquel revient le droit de délivrer des dimissoires pour l'ordination n'est autre que le prieur ou le gardien. (*In causa ordinis Minor. conventual. seu Assisien. super jure concedendi dimissorias*, die 22 sept. 1854.)

Donc, puisqu'un supérieur local peut faire de tels actes de juridiction, il peut, *a fortiori*, permettre à son sujet de se confesser à un prêtre séculier. Mais il faut, sous peine de nullité, que ce dernier soit un confesseur approuvé par son ordinaire. (S. Cong. Conc. *in Hildesimen.*, die 16 sept. 1769.)

chose d'anormal puisque, *in sensu juridico et absoluto*, elle est à la fois déléguée et ordinaire. Du reste, la pratique constante des tribunaux romains met les vicaires généraux au nombre des ordinaires.

Ordinis prædicatorum.

Die 2 martii 1866.

On lit dans les Règles de l'ordre des Frères-Prêcheurs : « Si pro-« vinciales noverint aliquos religiosos insufficientes et minus idoneos « ad confessiones sæcularium audiendas, omnino seposito humano « respectu, eos suspendant, etc... » Il est certain que le général d'un ordre peut toujours *etiam ex causa occulta et extrajudicialiter,* interdire à ses sujets précédemment approuvés la confession des séculiers, comme l'a déclaré la S. Congrégation des évêques et réguliers le 2 juillet 1617. Or, une opinion contraire tend à prévaloir sous prétexte que la juridiction pour la confession des séculiers ne vient pas des supérieurs réguliers, mais de l'évêque. Pour dissiper toute incertitude à cet égard, le procureur général de l'ordre de Saint-Dominique a proposé récemment les doutes qui suivent :

DUBIA.

I. *An religiosus non approbatus juxta leges proprii ordinis a suo superiore, vel ipso invito cum sola facultate ordinarii valide excipiat confessiones sæcularium?*

II. *An superiores regulares, jurisdictionem habentes, possint suos subditos suspendere ab audiendis confessionibus sæcularium etiam ex informata conscientia?*

Et quatenus *affirmative :*

III. *An valeat suspensio oretenus et absque scripto enunciata?*

IV. *An absolutio impertita ab eo qui tali suspensione est innodatus, sit valida?*

Et quatenus *negative :*

V. *An qui hujusmodi absolutionem attentat irregularitatem incurrat?*

Responsio. — S. Congregatio Ep. et Reg. re discussa die 2 martii 1866 respondere censuit :

Ad I^um^ *Affirmative.*

Ad II^um^ *Affirmative, ita tamen ut religiosus suspensus illicite, non vero invalide, confessiones excipiat.*

Ad III^om^ *Affirmative, cum feratur per modum præcepti particularis.*

Ad IV^um^ *Affirmative.*

Ad V^um^ *Provisum in præcedentibus.*

La difficulté vient des diverses opinions qui se sont produites sur l'origine de la juridiction et sur son mode de transmission aux réguliers. Quelques-uns la font dériver du Saint-Siége, de telle sorte que par l'intermédiaire des supérieurs elle passerait du Pape aux prêtres réguliers, à peu près comme dans un diocèse elle passe de l'évêque aux prêtres séculiers. Dans ce cas, la délégation ayant été retirée par les supérieurs, l'absolution serait évidemment nulle.

Mais l'opinion la plus commune et la plus probable soutient que la juridiction, aussi bien que l'approbation, est conférée aux réguliers par les évêques pour leurs diocèses respectifs. Il en résulte la nullité de l'absolution donnée par un régulier à un séculier sans la délégation de l'ordinaire. C'est la doctrine de Benoît XIV (*de Synodo*, l. 9, c. 16, § 7 et 8) appuyée de l'autorité du Concile de Trente (sess. 23, c. 15, *de Reform.*) et des constitutions apostoliques, confirmée par une résolution de la S. Congrégation du Concile du 18 avril 1722, qui déclare que les frères Mineurs Capucins, chargés par le Saint-Siége du service spirituel des galères pontificales, ne peuvent confesser dans le diocèse de Civitá-Vecchia sans l'approbation de l'évêque. Ainsi, comme l'enseigne Suarez, quand les souverains Pontifes donnent aux réguliers des pouvoirs spéciaux et étendus, ils sont censés en subordonner l'usage à l'approbation des évêques. D'où il suit que, l'approbation de l'évêque existant, la suspense d'un supérieur n'empêche pas la validité de l'absolution, quoique la juridiction ne vienne pas du prélat régulier, mais de l'évêque, ou du Pape, *cum subordinatione ad approbationem episcopi.* En résumé :

I. D'après le décret du Concile de Trente (sess. 23, c. 15) un régulier n'est apte (*idoneus*) à entendre les confessions des séculiers qu'autant qu'il a reçu pour cela l'approbation de l'évêque.

II. Cette approbation confère la juridiction nécessaire à la validité des confessions.

III. Par conséquent les supérieurs réguliers ne peuvent ôter à leurs sujets cette juridiction, quoiqu'ils puissent leur en interdire l'usage.

IV. Le religieux qui, malgré la défense de son supérieur, confesse des séculiers, commet un péché de désobéissance, mais il absout validement.

V. Il n'encourt pas l'irrégularité, puisque, par sa désobéissance, il ne méprise aucune censure canonique.

N. FRIZON, Professeur de Droit canonique.

LA QUESTION DE LOUVAIN.

On nous communique une pièce très-importante relativement aux doctrines philosophiques enseignées autrefois à Louvain et consignées dans des livres qui ont obtenu en France une assez grande diffusion. C'est une lettre adressée, le 2 mars 1866, à S. E. le cardinal archevêque de Malines, par S. E. le cardinal Patrizzi, secrétaire du Saint-Office. On peut la rapprocher des documents déjà publiés par la *Revue*, t. VI, p. 205, et t. X, p. 508 ss.

« De libris philosophicis Gerardi Casimiri Ubaghs, in Lovaniensi universitate doctoris decurialis, et præcipue de novissima tractatuum Logicæ et Theodiceæ editione anno 1865 ab ipso confecta, nondum tamen evulgata, Eminentissimi Patres Cardinales tum S. Inquisitionis, tum libris notandis præpositi, conventu simul habito die 21 februarii proxime elapsi, quam accuratissime examen instituerunt. Imprimisque quod ad doctrinas attinet a sacra Indicis congregatione jam inde ab annis 1843 et 1844 notatos, non potuerunt quin ægro quidem animo deprehenderent, cl. auctorem in novissima prædictorum tractatuum editione, exterioris utique formæ asperitatem attenuasse, verba quandoque molliisse, eadem tamen quoad substantiam nunc docere principia, quæ in præcedentibus editionibus reperiebantur. Proindeque judicarunt hanc novissimam editionem haud fuisse emendatam juxta notationes an. 1843 et 1844 auctori transmissas, et denuo a sacris congregationibus S. O. et Indicis anno 1864 eidem inculcatas.

« Præterea quod jam, prout ex litteris meis ad singulos in Belgio episcopos die 11 octobris anni 1864 datis constat, sibi faciendum reservaverant memorati cardinales, alias doctrinas examinandas susceperunt, quæ in recentioribus operum ejusdem auctoris editionibus continentur. Et vero perspicere debuerunt, tradi in iiis libris doctrinas plane similes aliquot ex septem propositionibus, quas in adjecto folio Eminentia Tua enuntiatas reperiet, quasque S. O. congregatio die

18 septembris 1861 haud tuto tradi posse judicavit; et alias quoque in iisdem libris opiniones referri, quæ caute minus quam fas esset expônuntur. Ita declaranda potissimum omnino essent et emendanda, quæ in Anthropologia anno 1848 Lovanii edita, pag. 221, num. 428, leguntur de opinione quam *Traducianismum* vocant, et quæ ibidem pag. 457 et 458, n. 514, occurrunt de vitæ principio in homine. Quare Em. Card. in hanc devenere sententiam -- *In libris philosophicis a Gerardo Casimiro Ubaghs hactenus in lucem editis, et præsertim in logica et theodicea inveniri doctrinas seu opiniones quæ absque periculo tradi non possunt.* — Quam sententiam SS. D. N. Pius Papa IX ratam habuit et suprema sua auctoritate confirmavit.

« Ex quibus Em. Tua facile intelliget hujusmodi pericula a juvenum mentibus opportuno præsidio esse propulsanda; hinc necessarium omnino erit, ut nedum illi libri iisque similes ab universitate catholica Lovaniensi et a scholis omnibus arceantur, verum etiam ea adhibeantur opera communi episcoporum consensu et auctoritate approbata, quibus juvenilis ætas irreprehensibili et sacra doctrina in celebri illa universitate imbuatur.

« Non dubitatur quin professor G. C. Ubaghs ea qua præstat, virtute, aliique Lovanienses professores eisdem opinionibus adhærentes, huic judicio pareant; neque est cur Eminentiæ Tuæ majorem in modum commendetur, ut collatis consiliis cum episcopis suffraganeis tuis, omnem operam ponas, ut hæc, quæ nomine summi Pontificis præcipiuntur, continuo executioni tradantur, et de omninum executione Apostolica Sedes fiat instructa. »

BIBLIOGRAPHIE.

Conférences du couvent de Saint-Thomas d'Aquin de Paris, introduction au dogme catholique, par le R. P. MONSABRÉ, des Frères-Prêcheurs. Paris, Poussielgue.

En 1857, au commencement de l'hiver, dans le couvent des Dominicains de Paris, dans la salle du chapitre, étaient réunis une cinquantaine d'auditeurs attentifs. « Le feu pétillait dans l'âtre, une lampe suspendue à la voûte répandait sa lueur tranquille ». Un religieux expliquait d'une voix presque tremblante le premier mot du Symbole. Une foule de demandes et de difficultés lui furent faites, soit de vive voix, soit par écrit. Et ainsi, la première conférence du P. Monsabré se transforma et devint un cours d'apologétique préliminaire qui traita avec talent et succès ces grandes et vitales questions : « Pourquoi ce

mot *Credo* exprime-t-il un acte raisonnable? — La raison ne peut-elle pas se passer de la foi? — La foi ne doit-elle pas effacer la raison? — Par quelles opérations la raison est-elle représentée dans l'acte de foi? — Comment sommes-nous obligés de donner notre assentiment aux vérités révélées? — Quelle est la valeur des motifs qui déterminent ces assentiments? — Comment constate-t-on le fait de la parole de Dieu? — La raison, convaincue par l'examen des motifs de crédibilité et prosternée par la grâce de Dieu devant les mystères de la foi, n'est-elle pas condamnée à l'immobilité? » Hautes, belles, importantes en tout temps, ces questions ont de nos jours un intérêt tout spécial! Que d'hommes trouveraient *la voie*, *la vérité et la vie*, s'ils voulaient les examiner à la lueur d'une saine doctrine? Le P. Monsabré les développa devant ses auditeurs: c'étaient « des confidences intellectuelles d'une âme jeune encore à d'autres jeunes âmes ». Plus utiles que bien d'autres, ces confidences ont été publiées. S'il n'y a plus « l'entraînement du discours, la musique sacrée d'une âme convaincue, la rencontre des courants sympathiques », il y a la clarté, la force et une exposition chaude de la vérité. La forme est intéressante, et ces deux volumes se font lire avec plaisir, intérêt et profit. Tel est le jugement général que nous portons sur cette œuvre remarquable, omettant à dessein de parler de quelques petits détails qui sembleraient demander une explications. Nous louons, nous recommandons le livre du P. Monsabré: nous désirons que, poursuivant sa pensée, il nous donne « une exposition de la doctrine catholique », selon les principes de notre grand docteur saint Thomas d'Aquin. H. GIRARD.

Tractatus theologicus de Beata Maria Virgine, auctore H. D... Lyon, Briday; Paris, Adrien Leclère.

C'est une très-heureuse idée d'avoir conçu un petit Traité élémentaire de théologie sur la sainte Vierge Marie. Il faut le reconnaître, notre divine et incomparable Reine, qui a été si puissamment associée au plan divin de l'Incarnation, notre tendre et douce Mère dont le culte s'est si merveilleusement propagé en toutes manières, avait été bannie de nos manuels de théologie élémentaire. On en parlait bien, car il était impossible de la passer sous silence. Mais on n'en parlait pas assez: c'est-à-dire, que le peu qu'on en disait était sec et disséminé en divers endroits: détails excellents assurément, mais qui perdaient beaucoup, faute d'être réunis dans une synthèse harmonique. Nous avons re-

marqué avec joie une exception dans le *Tractatus de sacratissima Verbi divini incarnatione*, publié chez M. Vivès, où la sainte Vierge, Mère de Dieu, a une place distincte et en laquelle brillent en abregé les principaux rayons de la couronne que la théologie catholique a placée sur la tête auguste de Marie.

Nous applaudissons de tout cœur à l'apparition de ces bons petits livres destinés aux élèves de nos séminaires : livres clairs, courts, nourris de doctrine et peu coûteux.

Ce Traité se divise en trois parties. La première est consacrée à développer ces deux idées : *B. Maria vere est mater Dei*; *sublimitas hujus dignitatis*. Mais Marie ne pouvait être Mère de Dieu sans avoir été prédestinée du ciel ; il ne pouvait se faire que les Écritures, qui nous révèlent les principales œuvres du Seigneur, ne parlassent point d'une créature si liée aux desseins de salut conçus par la Providence ; il ne pouvait être que cette créature incomparable n'eût reçu, soit en cette vie, soit en l'autre, des distinctions tout à fait spéciales. Aussi notre auteur étudie le rôle de Marie dans l'épopée divine, dans les prophéties et les figures de l'Ancien Testament ; de Marie considérée en cette vie et dans la gloire du paradis. Enfin, par rapport à nous, la Vierge Mère de Dieu est *médiatrice* et *mère*, et conséquemment, par un retour nécessaire, nous devons lui rendre un culte et l'invoquer.

Telle est l'esquisse du Traité. Cette esquisse est bien remplie : remplie d'une belle et bonne doctrine, de nombreuses et intéressantes citations, empruntées à de très-bons auteurs. Aussi ce livre sera lu avec intérêt et profit. Les bornes restreintes d'un petit compte-rendu nous privent du plaisir d'entrer dans plus de détails et de développer quelques-unes des considérations qui se rattachent à ce magnifique sujet. Nous nous permettrons cependant une réflexion : nous trouvons dans l'ensemble un aspect trop *géométrique*. Tout en gardant la forme de l'école, et sans sortir de la pensée qu'il exprime dans sa préface (page 8), l'auteur aurait pu moins hacher peut-être le développement de la doctrine et la dérouler d'une manière plus suivie, plus concluante et plus en harmonie avec la personne si ravissante qui forme l'objet de son étude. Mais ceci n'est qu'un détail de forme.

Le *Tractatus de B. Virgine* prendra donc place à côté des bons résumés publiés déjà sur différents points de théologie et sera grandement utile au développement des saintes études.

N. C. Le Roy.

Arras. — Typ. Rousseau-Leroy, rue Saint-Maurice, 26.

DE LA FRÉQUENTE COMMUNION.

—

Troisième et dernier article.

—

§ IV. — *Conformité de la doctrine précédente avec celle de saint Liguori.*

Non nova, sed nove, a-t-on répété sans cesse après saint Vincent de Lérins ; et malheur à une doctrine qui en se présentant dans l'Église ne saurait se réclamer du passé. Une doctrine *nouvelle* est désormais jugée. Le catholique n'accepte que les enseignements traditionnels.

Or, les idées que jusqu'ici nous avons exposées sont-elles *anciennes ;* c'est-à-dire ont-elles été partagées par des docteurs accrédités dans l'Église? Nous osons le croire ; et peut-être, sauf illusion de notre part, le lecteur a-t-il déjà répondu affirmativement. Toutefois, vu l'importance du sujet, nous voulons montrer que la doctrine de Salmeron n'est point du tout isolée ; qu'elle s'est conciliée des autorités irréfragables ; et qu'ainsi elle se place au rang des doctrines dont l'application pratique n'amène aucune sorte de danger, *doctrina in praxi tuta.*

I. Et d'abord, les lecteurs français apprendront avec plaisir que, jusque vers le milieu du XVIIe siècle, nos docteurs furent généralement favorables à la fréquente communion. Le clergé de France et nos théologiens n'avaient qu'un souci ; celui de promouvoir une aussi excellente pratique. Mais en vain chercherait-on chez eux des *règles* déterminant les conditions exigées pour une communion plus ou moins fréquente. C'est plus tard seulement, et surtout au siècle dernier, que l'on a vu se produire et se multiplier de pa-

reils règlements. On s'en reposait entièrement sur la sagesse du confesseur.

Voici en quels termes s'exprime le clergé de France dans les fameuses constitutions de l'assemblée de Melun (1579-80).

« Ad frequentem communionem cum fidei sinceritate, « spei confidentia, charitatis ardore, ac animarum puritate « populi excitandi sunt. »

Que disent-ils de plus que nous ?

Écoutons maintenant deux théologiens célèbres, dont les ouvrages, autrefois très-populaires, expriment par là même la véritable pensée du temps.

Nous parlons d'Abelly, évêque de Rodez, l'ami et l'historiographe de saint Vincent de Paul ; et de Louis Bail, l'un des plus pieux Docteurs qui honorèrent à la fois la Sorbonne et le chapitre de Paris. Ils composèrent chacun un *Manuel* de théologie, qui par la multiplicité de ses éditions successives se rangea au nombre des ouvrages classiques. Abelly publia la *Medulla theologica*, et Louis Bail : le *Triplex examen ordinandorum, confessariorum et pœnitentium.*

Or, tous les deux s'occupent de la fréquente communion.

1° Abelly se demande : *An ad dignam Eucharistiæ perceptionem requiratur excellens aliquis puritatis ac sanctitatis gradus ?*

A quoi il répond : « Dicendum quod quamvis nulla crea- « turæ puritas aut sanctitas, quantacumque sit, infinitæ « hujus divini sacramenti excellentiæ ac dignitati pro me- « rito respondere valeat ; ea tamen fuit divinæ in nos cle- « mentiæ benignitas, *ut nullum certum puritatis aut sancti- « tatis gradum ad dignam illius participationem præscripserit ; « sed id uniuscujusque liberæ voluntati permiserit ;* ita ut dum- « modo quis vere a peccato mortali emundatus et per gra- « tiam sanctificatus existat, quascumque animæ ægritudines « aut pravos affectus in se persentiat, modo iis non con-

« sentiat, *licite ac fructuose* ad sacram Eucharistiam acce-
« dere possit ». (*De Euchar.*, sect. VII, § 6.)

Mais est-il vrai qu'Abelly s'occupe ici de la Communion fréquente ? Oui, sans doute ; puisqu'en preuve de son assertion, il apporte les paroles de saint Thomas, de saint Bonaventure et surtout du chancelier Gerson que l'on a coutume d'alléguer toutes les fois qu'il s'agit de la communion fréquente.

Abelly termine en recommandant deux choses au fidèle qui désire s'approcher souvent de la table sainte : premièrement, de ne le faire que sur l'avis de son confesseur, *quod tamen sine sapientis viri consilio periculosum est ;* secondement, de ne pas s'autoriser de ses communions répétées pour vivre d'une manière plus libre et plus lâche, mais d'y trouver au contraire un stimulant à plus de générosité et de ferveur : *Tantumque abest ut inde quis occasionem neglectus aut torporis accipiat, quin potius, quo sæpius accedit ad hanc divinam mensam, eo attentius sibi ipsi invigilare debet.*

Qu'est-ce autre chose que la formule de Salmeron : *Desiderium adhærendi Deo et reficiendi spiritum suum.*

Remarquons en passant qu'Abelly ne supporte pas que l'on diffère trop l'admission des enfants à la première communion. Il rapporte là-dessus une parole mémorable de saint François de Sales : « Unde graviter aliquando pec-
« cant parentes, pastores et confessarii, qui ex incuria
« primam puerorum communionem nimis diu differunt,
« *quos beatæ memoriæ Franciscus Salesius in ipso rationis*
« *crepusculo ad Christum Dominum volebat in hujus sacra-*
« *menti participatione adduci...* » (Ib. sect. IX.)

2° Louis Bail est encore plus explicite.

Il se pose la question : « An possit confessarius alicui
« consulere communionem, *non obstante quod dicat se*
« *esse valde indevotum, nullumque habere sensum devo-*
« *tionis?* » Il répond : « Communionem requirere non

« solum statum gratiæ, ut recipiatur sine peccato mor-
« tali et cum fructu; *sed etiam aliquam attentionem et*
« *reverentiam, ut recipiatur sine peccato veniali..... Cum igi-*
« *tur videt* PROBABILITER, NON DEFUTURAM ILLAM ATTEN-
« TIONEM ET REVERENTIAM, *non debet ordinarie confessarius*
« *impediri a consulenda communione* ETIAM FREQUENTIORI... »
(Op. cit., p. III, q. 8.)

Ainsi, d'après Bail, le confesseur peut ordinairement conseiller la communion fréquente, lorsqu'il juge que *probablement* le communiant ne manquera pas de l'attention et de la révérence convenables : *Cum videt probabiliter non defuturam illam attentionem et reverentiam.* N'est-ce pas là parler comme Salmeron?

Rappelant ensuite quelle semence de gloire produit chaque nouvelle communion dans l'âme des fidèles, Bail gourmande les confesseurs inintelligents qui, en refusant sans discrétion le fréquent accès de l'Eucharistie à ceux qui le désirent, leur causent par là même un irréparable dommage. *Quibus propterea*, ajoute-t-il, *plus periculi est a medico quam a morbo.*

Enfin, touchant la grande question de savoir s'il vaut mieux communier tous les jours ou le faire plus rarement; il conclut en se rangeant à l'avis de saint Augustin, lequel s'en remet à la piété et à l'attrait de chacun. « Quod vero
« spectat ad frequentiam communionis, sufficit confessario
« nosse quid de hac difficultate sentiat D. Augustinus
« (lib. I, *ad Inquisitiones Januarii*, cap. 3.), ubi expositis
« variis opinionibus tam eorum qui raro accedendum pu-
« tant ut dignius accedas, quam aliorum qui quotidianam
« esse istam volunt medicinam, in hunc modum conclu-
« dit : *Rectius fortasse inter eos quis dirimit litem, qui monet*
« *ut præcipue in pace Christi permaneant.* FACIAT AUTEM
« UNUSQUISQUE QUOD SECUNDUM FIDEM SUAM PIE CREDIT ESSE
« FACIENDUM. » Sur quoi il remarque avec un commentateur de saint Augustin, que les fidèles qui n'en sont pas

indignes, ont de droit divin, la faculté de réclamer la communion quotidienne. — Mais quoi! s'écrie-t-on, Bail est en opposition formelle avec le décret d'Innocent XI. — Lecteur, rassurez-vous : Bail, avant même de connaître ce décret qui ne parut que longtemps après lui, Bail avait su se garder des excès qui y sont condamnés ; et il constate que si les fidèles ont un droit à la communion quotidienne, l'exercice, toutefois, doit en être subordonné à la direction d'un sage confesseur. Mais qu'à son tour, il y prenne garde ; celui-ci ne saurait sans tyrannie retrancher la communion aux fidèles *que pour peu de jours.*

Voilà la doctrine de Louis Bail, et voilà ce qui était enseigné et pratiqué en France au milieu du XVIIe siècle. Nous constatons ce fait avec bonheur. Il prouve, que nos antiques et véritables traditions ont toujours été conformes à l'esprit de confiance et de sainte familiarité avec Notre-Seigneur Jésus-Christ.

II. Mais voici un suffrage tout autrement considérable. Ce ne sont plus quelques docteurs illustres, ni une école célèbre, ni même une grande église qui viennent ratifier notre doctrine. C'est un saint canonisé, dont la doctrine a été l'objet d'une appréciation toute spéciale du Saint-Siége, et qui plus spécialement encore a été approuvé et loué par l'Église pour son enseignement relatif à la fréquente communion. Tout le monde a déjà nommé S. Alphonse de Liguori, qui, dans la postcommunion de la messe de sa fête, est appelé : *Fidelem divini mysterii dispensatorem et præconem.* Quelle autorité que celle d'un semblable témoin ! Quel avantage pour nous, si nous prouvons que nous sommes de tout point conformes à la doctrine du saint Évêque ! Or, c'est ce qui ne nous paraît pas impossible.

Venons-en au détail.

1° Il faut bien remarquer que, dans la pensée de S. Liguori, la communion *hebdomadaire,* ou de tous les huit

jours, ne mérite pas d'être appelée *fréquente*. S. François de Sales a enseigné le contraire dans son *Introduction à la vie dévote*. S. Liguori, malgré sa profonde vénération pour le saint évêque de Genève, voit dans cette doctrine un obstacle à la pratique de la communion fréquente, et il n'hésite pas à la combattre. Il y met de l'insistance, tant la chose lui semble grave. Il discute les textes allégués ; il prouve qu'ils ne renferment pas la conclusion qu'on en tire ; et pardessus tout il montre que S. François de Sales, attribuant faussement à S. Augustin un texte qui en réalité ne lui appartint jamais, a été un moment égaré par sa respectueuse déférence à l'autorité du grand évêque d'Hippone (1).

Toute cette discussion est à lire dans la *Réponse apologétique au docteur Cyprien Aristasius sur la matière de la communion fréquente*. Elle aboutit à la conclusion suivante : « L'on ne considère pas comme fréquente, aujourd'hui du « moins, la communion que l'on reçoit tous les huit jours, « mais bien celle qu'on renouvelle plusieurs fois par se- « maine ».

2° Conséquemment, il veut que la communion hebdomadaire soit permise aux personnes qui commettent ordinairement avec préméditation des péchés véniels, et dans lesquels on ne rencontre ni amendement, ni désir de s'amender. Ce sont les propres termes de S. Liguori : « Sed

(1) Voici le texte en question : « Quotidie Eucharistiæ communionem perci- « pere nec laudo, nec vitupero. Omnibus tamen dominicis communicandum « suadeo et hortor, *si tamen mens in affectu peccandi non sit* ; nam ha- « bentem adhuc voluntatem peccandi gravari magis dico Eucharistiæ perceptione » quam purificari. » Longtemps ce texte fut attribué à saint Augustin. Saint François de Sales le crut avec beaucoup d'autres. Mais depuis, il a été démontré que le véritable auteur de ces paroles est Gennade, et non saint Augustin. — De plus, de quelle sorte de péchés est-il question : des péchés véniels ou des péchés mortels ? Saint François de Sales pense qu'il s'agit des péchés *véniels*. Saint Liguori, au contraire, enseigne et prouve qu'il ne s'agit que des péchés *mortels*.

« respectu earum personarum quæ..... committunt ordi-
« narie peccata venialia deliberata, et nulla in eis emen-
« datio, neque desiderium emendationis effulget, *optimum*
« *erit non permittere eis communionem plus quam semel in*
« *hebdomada* ». (*Praxis Confessarii*, n. 149.) Il reconnaît pourtant qu'il est parfois utile de retrancher pour un temps la communion hebdomadaire à ces sortes de personnes : « Imo poterit esse expediens illis *aliquando* per integram « hebdomadam communionem interdicere ». (*Ibid.*)

Le saint évêque attache encore la plus haute importance à cette doctrine; et l'un des points qu'il s'applique à établir contre Aristasius, c'est la compatibilité de la communion hebdomadaire avec l'habitude même non rétractée du péché véniel. Impossible d'apporter plus d'autorités. Théologiens et ascètes, tous déposent en sa faveur. Sous sa plume, Suarez et Benoît XIV parlent absolument comme Jean Taulère et Louis de Grenade. C'est donc à bon droit que S. Liguori peut s'écrier sur le ton de l'indignation : « A dire vrai, je ne puis assez m'étonner qu'aujourd'hui « qu'un aussi grand nombre d'auteurs dont les noms font « autorité, conseillent la communion toutes les semaines « aux âmes faibles qui veulent se maintenir dans la grâce « de Dieu *en n'exigeant pour cela que l'absence de tout péché* « *mortel*, ledit Aristasius ait voulu se donner tant de « peine et de soins ; pourquoi ? pour priver les pénitents « de ce secours ! Voyez donc quel bel ouvrage ! — Mais, « dira-t-il, qu'est-il besoin de donner la communion toutes « les semaines à des personnes qui sont si éloignées de la « perfection ? Il suffira de la leur donner une fois tous les « mois. Non, monsieur, lui répondrai-je ; cela n'est pas « suffisant : beaucoup de personnes se préserveront des « péchés mortels en communiant tous les huit jours, tandis « qu'elles ne le pourront en ne communiant qu'une fois « le mois ».

3° Avec une insistance égale, notre saint établit, toujours contre Aristasius, que la fréquente communion n'est nullement interdite aux personnes mariées. « En outre, dit-il, « mon contradicteur me blâme d'avoir embrassé (à ce qu'il « prétend) la défense des confesseurs qui permettent la « communion fréquente avec tant de facilité aux personnes « mariées. Quant à lui, il paraît au contraire, par une trop « grande rigueur, vouloir priver les pauvres personnes « mariées de tout espoir de communier plus souvent qu'une « fois par mois, ou une fois par semaine tout au plus..... « Je ne veux pas répondre moi-même,.... S. François de « Sales va répondre pour moi. »

Or, quoi de plus clair que les paroles du saint évêque de Genève : « Il est certain que dans l'état primitif de l'Église « les chrétiens communiaient tous les jours, *quoiqu'ils* « *fussent mariés*. C'est pourquoi j'ai dit que la communion « fréquente peut être accordée sans inconvénient aux pères, « aux épouses et aux maris ; pourvu qu'on ne la donne « qu'à des gens discrets et prudents ». (*Introd. à la Vie dévote.*)

Dira-t-on que S. François parle ici de la communion hebdomadaire ? Très-bien. Mais il faut se souvenir aussi que le saint évêque parle de la communion *fréquente*. Donc, il est vrai de conclure que dans sa pensée la communion fréquente n'est nullement incompatible avec les devoirs et les embarras du mariage.

Quant à S. Liguori, sa pensée est manifeste. Tout commentaire serait superflu.

Quoique le saint ne parle pas des gens de négoce, il nous semble naturel de croire qu'il n'a pas voulu les traiter plus mal que les gens mariés. Sa doctrine à l'égard de ceux-ci serait donc un puissant *à fortiori* vis-à-vis de ceux-là.

4° Mais arrivons à la partie la plus délicate de nos recherches. — *Quelles sont en réalité les dispositions exigées*

par saint Liguori, touchant la communion fréquente et quotidienne?

La vérité ne nous permet pas de taire quelques passages du Saint, qui semblent de tout point contradictoires à la doctrine de Salmeron, tant est sublime l'excellence des dispositions qu'il exige. Voici comment il s'exprime dans le livre d'or intitulé *Pratique de l'Amour de Jésus-Christ :* « Pour la communion quotidienne ou très-fréquente, par « exemple, il faut s'abstenir de toute affection déterminée « et volontaire, consacrer une bonne partie de son temps « à l'oraison mentale, mortifier ses sens et ses passions. » (Chap. VIII, nº 27.)

Et dans le *Praxis Confessarii :* « Videtur non posse di- « rector sine scrupulo negare communionem frequentem « et etiam quotidianam..... quibusdam animabus eam « desiderantibus, ut proficiant in divino amore; semper vero « ac illa vivendo alienata ab affectu cujuscumque culpæ « venialis, incumbit insuper multum orationi mentali, et « conatur tendere ad perfectionem, et amplius non labitur « in peccata etiam venialia plene voluntaria. » (Nº 152.)

Ne semble-t-il pas que le saint évêque demande quelque chose de plus que le *desiderium adhærendi Deo et reficiendi spiritum suum ?*

Qu'il nous soit permis d'alléguer à notre tour d'autres passages du saint. Comparés entre eux, ils nous donneront sa pensée tout entière, et peut-être devrons-nous conclure que la rigueur de ses exigences n'était qu'apparente.

Aux lignes rapportées plus haut de la *Pratique de l'Amour de Jésus-Christ,* n'est-il pas possible d'opposer celles que saint Liguori a écrites dans son *Règlement abrégé de la vie d'un chrétien ?*

« Quant à la communion, dit-il, sachez que c'est la « grande médecine..... Plus on communie souvent, plus « on est délivré des péchés, et plus on fait de progrès

« dans l'amour divin. *Il suffit pour cela de communier avec* « *un bon désir*..... Cette communion fréquente, ne la « faites qu'avec l'approbation de votre directeur. » (N° 8.)

Dans le *Règlement de vie*, il est donc enseigné que le *bon désir* suffit comme disposition à la fréquente communion. Pourquoi ne verrions-nous pas, dans le passage de la *Pratique de l'Amour de Jésus-Christ*, une simple exhortation, quoique fort pressante, à des dispositions plus excellentes et plus parfaites ?

Quant au *Praxis Confessarii*, nous persistons à croire qu'il ne contient pas un seul mot qu'il soit possible de tourner contre nous. Car, à prendre le passage déjà cité, lequel est réellement le plus énergique, on ne saurait s'en faire un argument invincible. En effet, saint Liguori n'y enseigne pas que le *directeur* DOIVE *n'admettre à la communion quotidienne* QUE *les âmes ornées des excellentes dispositions qu'il décrit ;* il dit seulement que le directeur *ne semble pas pouvoir la refuser* aux personnes ainsi disposées : *Videtur non posse director sine scrupulo negare*..... Ce qui est un peu différent.

Qu'on veuille le remarquer. Saint Liguori repousse de la communion fréquente les âmes qui ne veulent *en aucune façon* se corriger de leurs péchés véniels, mais non pas celles qui y retiennent encore *quelque* affection, pourvu que ce reste d'affection soit combattu par le désir de la voir disparaître : *Concupivit anima mea desiderare.*

Écoutons-le : « Non dubium quin error sit concedere « communionem frequentem..... iis qui accedunt ad « communionem cum affectu ad peccata venialia delibe- « rata *sine ullo desiderio se ab eis liberandi.* » (*Ib.* n° 149.) Le *sine ullo desiderio* est remarquable ; le Saint y appuie : « Expedit quidem aliquando concedere communionem « aliquibus, qui essent in periculo labendi in peccata le- « thalia, ut vires recipiant ad resistendum : sed respectu

« earum personarum, quæ non existunt in tali periculo, « et e contra committunt ordinarie peccata venialia deli- « berata, et nulla in eis emendatio, *neque desiderium emen- « dationis effulget,* optimum erit non permittere eis com- « munionem plus quam semel in hebdomada.... » (*Ibid.*)

Un peu plus bas, saint Liguori, parlant du discernement que doit apporter un directeur éclairé à la concession de communions plus fréquentes, écarte de nouveau les âmes qui retiennent *toute leur affection* au péché véniel sans concevoir aucun désir de la perdre : « Si vero convenien- « tem dispositionem intelligunt, jam superius dictum est, « quod iis qui actualia habent peccata venialia, *aut affe- « ctum ad illa, sine desiderio emendationis,* æquum est fre- « quentem communionem denegare. » (*Ib.* n° 150.) Mais, encore une fois, on ne voit pas qu'il repousse celles qui, *désirant* se dépouiller d'une affection plus ou moins enracinée, comptent sur l'efficacité du sacrement pour en venir à bout.

Bien plus, saint Liguori accepte *le simple désir* de croître dans l'amour de Dieu comme une disposition convenable à la communion fréquente. Car, après avoir rapporté les paroles si connues de saint Thomas, conseillant la communion quotidienne à tous ceux en qui la sainte Eucharistie augmente l'amour sans diminuer le respect, *augeri amoris fervorem et non minui reverentiam ;* il affirme que s'approcher du divin Sacrement avec le désir de croître dans l'amour de Dieu constitue un véritable acte de respect envers Notre-Seigneur : « Imo recte ait P. Barisonius, « quod ille qui ad Eucharistiam accedit *cum desiderio cre- « scendi in amore divino,* etiam reverentiæ actum exercet « erga Jesum Christum. » (N° 151.) Nous voici donc en pleine conformité avec Salmeron : *Desiderium adhærendi Deo et reficiendi spiritum suum.*

Quelle est d'ailleurs, au jugement de saint Liguori, l'i-

dée qu'il faut nous former de la *grande dévotion* requise par saint Thomas ? Laissons-le parler : « Cæterum, dit-il, « advertendum est, quod licet juxta S. Thomam ut possit « quis ad communionem accedere, *requiratur, ut cum ma-* « *gna devotione accedat,* nihilominus non est necessarium « ut illa sit summa, vel aperte sensibilis. *Sufficit directori* « *detegere in intimo voluntatis* sui pœnitentis *quamdam ala-* « *critatem* ad exsequenda quæcumque Deo placuerint. » (N° 155.) A-t-on entendu : *Quamdam alacritatem in intimo voluntatis !* Assurément, ce n'est pas là exiger l'héroïsme. Salmeron nous paraît tenir le même langage.

Aussi bien, nous ne savons pas nous persuader que saint Liguori interdise à une âme de s'approcher fréquemment de la Table sainte avec le seul désir d'y trouver l'extinction totale d'une affection au péché véniel, lui qui permet, qui ordonne même la communion fréquente lorsqu'il la croit utile pour préserver du péché mortel ou du péché véniel ? Est-ce que par hasard cette affection, que l'on veut éteindre, est une maladie que l'Eucharistie ne saurait guérir ? Or, lisez soit dans le *Praxis Confessarii*, soit dans la *Réponse apologétique* à Aristasius, ce que le Saint pensait de l'efficacité de la communion quotidienne pour préserver du péché. Il nous paraît naturel de croire qu'il étend à l'*affection du péché véniel* cette merveilleuse puissance de guérison et de préservation.

Enfin, d'accord avec Louis de Grenade, saint Liguori est intimement persuadé que souvent l'âme tire un fruit suffisant de la fréquente communion, lorsqu'elle se maintient dans son premier état, sans faire plus que de ne pas reculer. Voyez encore la *Réponse apologétique*.

N'est-ce pas une preuve manifeste que la communion fréquente ne lui paraît pas exiger d'autre disposition que le *seul bon désir ?*

C'est dans ce sens que nous comprenons les paroles de

regret et de reproche qui servent de conclusion au paragraphe *de Frequentia sacramentorum* (Praxis Confess.) : « O « utinam et in mundo plures animæ hujusmodi invenirentur « (quæ a nonnullis ultra quam convenit rigiditati addictis, « irreverentes et temerariæ vocantur) quæ odio habentes « etiam culpas leviores, expeterent communicare, non modo « frequenter, sed etiam quotidie, cum vero desiderio se « emendandi, et in divino amore proficiendi... Bene expe- « rientia demonstrat omnibus his qui dirigendarum ani- « marum munus exercent, ut et ego expertus sum, valde « quidem proficere personas illas, quæ recto cum desiderio « ad communionem accedunt. »

En résumé, saint Liguori admet à la fréquente communion les âmes qui ont *une certaine promptitude* (alacritatem quamdam) à accomplir la volonté divine ; qui désirent communier pour s'avancer dans l'amour de Notre-Seigneur Jésus-Christ; et enfin qui détestent les fautes vénielles, soit en ne les commettant pas, soit du moins en désirant de ne les pas commettre et de s'en corriger. — Nous le demandons de rechef, quelle différence existe-t-il entre cette doctrine et celle de Salmeron : *Desiderium adhærendi Deo et reficiendi spiritum suum!*

Au reste, saint Liguori n'a tracé aucune règle pour le confesseur (1). Le *Praxis confessarii* semble écrit dans le dessein de le précautionner contre certaines apparences qui pourraient lui faire croire que le *bon désir* n'existe pas, plutôt que pour lui décrire les caractères certains qui at-

(1) Dans sa grande théologie (lib. VI, n° 254) le saint évêque a pourtant écrit : « Hinc dicendum, quod confessarius, *præsertim ex fructu frequentiæ*, « *et ex desiderio pœnitentis regulam sumere debeat* augendi vel minuendi « usum communionis. » Nous savons à quoi nous en tenir sur ce que saint Liguori entend par le *fructum frequentiæ*. Reste donc le *desiderium pœnitentis* qui doit principalement guider le confesseur. — Saint Philippe de Néri voulait que tous les communiants fussent animés d'une grande soif suivant ces paroles du prophète : *Sitientes venite ad aquas.* Mais cette soif lui semblait renfermer toutes les autres dispositions.

testent la présence de ce désir salutaire. Voyez, en effet, à quoi il aboutit : « *Sufficit directori detegere in intimo volun-* « *tatis sui pœnitentis quamdam alacritatem...* » Remercions saint Liguori d'une réserve qui accuse la plus haute prudence. Il a voulu laisser une grande latitude aux directeurs des âmes : il ne pouvait mieux faire pour entrer dans l'esprit du décret d'Innocent XI.

§ V. — *Objections.*

Avant de clore notre travail, nous sentons la nécessité de répondre brièvement à quelques objections.

Première objection. — 1° Pourquoi, nous dit-on, dissimuler un passage du décret de 1679 qui vous combat? En parlant des Religieuses, on y recommande expressément que la communion fréquente ou quotidienne leur soit accordée avec la plus grande réserve. Voici les termes mêmes du décret : « Itidem moniales quotidie sacram communio- « nem petentes admonendæ erunt, ut in diebus ex earum « Ordinis instituto præstitutis communicent. *Si quæ vero* « *puritate mentis eniteant, et fervore spiritus ita incaluerint,* « *ut dignæ frequentiori aut quotidiana SS. Sacramenti per-* « *ceptione dignæ videri possint, id illis a superioribus permit-* « *tatur.* » Quoi de plus formel? Aussi bien les congrégations romaines ont-elles invariablement répondu au désir parfois manifesté de voir augmenter le nombre des communions indiquées par la règle, en renvoyant aux prescriptions non équivoques du décret de 1679.

Telle est l'objection qui, à raison de sa gravité, mérite une attention sérieuse.

Avant tout, il faut soigneusement observer qu'il s'agit ici de religieuses, par conséquent de personnes vivant en communauté. Or, qui ne voit tout ce que cette circonstance doit amener de modifications dans la pratique? Dans une

communauté, encore plus que partout ailleurs, il faut éviter de fournir le plus léger prétexte à des susceptibilités, même injustes. C'est pourquoi, autant que faire se peut, l'uniformité doit régner dans la conduite de chaque membre de la communauté. La paix ne serait-elle pas fréquemment troublée, ou du moins le danger d'une semblable perturbation ne serait-il pas imminent, si la règle ne fixait une mesure que pour l'ordinaire on ne saurait dépasser? Que de murmures contre les confesseurs et les directeurs auraient leur source dans des permissions fréquemment données en dehors de la règle? Il fallait donc prévenir d'aussi tristes désordres, et empêcher que l'ardeur pour la communion ne fût l'effet d'une sorte d'émulation, produite elle-même par l'amour-propre et non par l'amour divin. Le décret de 1679 y pourvoit en exigeant des sœurs qui aspirent à une communion plus fréquente des dispositions si parfaites et une ferveur si manifeste, que personne dans la communauté ne puisse avec quelque apparence de raison formuler une plainte contre une pareille exception. Tel est, à notre avis, le sens du décret d'Innocent XI. Ainsi compris, il ne saurait se tourner contre nous; pas plus que, dans ses autres parties, il ne heurte nos principes. Le lecteur a même pu se convaincre combien merveilleux est l'appui que prête ce célèbre décret à la cause de la communion fréquente.

Mais pourquoi les Congrégations romaines ont-elles refusé plusieurs demandes qui tendaient à modifier en l'augmentant le catalogue des communions accordées par la règle? Toujours pour le même motif. Si le bien des communautés exige l'uniformité de pratiques, il faut aussi que la règle établisse un niveau accessible à tout le monde. La communion de chaque huit jours et des jours de fête est accessible à une ferveur commune; la communion plus fréquente dépasse la mesure ordinaire. Ici encore le mieux est de renvoyer le confesseur au décret d'Innocent XI.

Seconde objection.— 2° Pourquoi, d'après les règles de la Compagnie de Jésus, les scholastiques ne sont-ils admis à la Table sainte que les dimanches et fêtes, c'est-à-dire *tous les huit jours* environ?

Pourquoi? Parce que, d'après saint Ignace, les études de la Compagnie doivent absorber l'homme tout entier. Elles sont une préparation si essentielle au ministère sacerdotal et à l'apostolat, que le scholastique doit se regarder comme plus agréable à Dieu pendant *qu'il étudie* et qu'il se prépare au combat, que s'il employait son temps à la contemplation et à la prière. Voilà le principe que le saint fondateur ne cesse pas d'inculquer à ses jeunes disciples ; principe d'une vérité incontestable, mais que l'illusion d'une piété peu éclairée conteste quelquefois. Or, si la communion plus fréquente leur était permise, ne se rencontrerait-il pas un certain nombre de scholastiques qui, sous le spécieux prétexte de s'y mieux préparer, déroberaient à leurs études un temps précieux : esprits aveugles, incapables de comprendre que l'étude entreprise pour la gloire de Dieu est une très-convenable et très-digne préparation au sacrement. Saint Ignace le craignit, et dès le début il écarta cet inconvénient par sa règle pleine de sagesse (1). L'histoire du saint fondateur et le texte des constitutions de la société ne per-

(1) Chose étonnante! Saint Ignace ne prescrivait, ne permettait même qu'un très-petit nombre d'œuvres de piété à ses scholastiques (Const. P. IV, c. 4). Il fallait faire bien comprendre à tous l'importance de l'étude. Mais quand ce point a été bien compris, la Compagnie a cru devoir accorder quelque chose de plus à la *dévotion*. Ce serait d'ailleurs une erreur de croire que les scholastiques de la Compagnie de Jésus ne soient admis qu'à la communion hebdomadaire. En pratique, ils s'approchent très fréquemment de la Table sainte, soit à cause du grand nombre de fêtes qui se présentent dans l'année, soit par suite de l'indulgence des pères spirituels et des supérieurs qui savent profiter de mille circonstances pour augmenter leurs communions. — Il faut encore observer que les frères coadjuteurs de la Compagnie sont plus facilement admis à la communion fréquente, parce que pour eux l'on n'a pas à redouter l'illusion qui pourrait égarer les scolastiques

mettent pas le doute touchant la vérité de notre explication.

Troisième objection. — 3° C'est encore aux règles de la Compagnie de Jésus qu'on a recours. La *règle* 26e *des prêtres* est ainsi conçue : « Ut pium est ad frequenter communi-
« candum fideles exhortari : ita quos ad id propensos vide-
« rint, admonere debent, ne crebrius quam octavo quoque
« die accedant : præsertim si matrimonio sint conjuncti. »
Impossible de nous infliger une plus solennelle contradiction.

Il est vrai : la lettre de cette règle 26e des prêtres contredit plusieurs de nos assertions. En est-il de même, si l'on consulte l'esprit qui l'a dictée?

L'histoire atteste assez haut qu'à l'époque où parut la Compagnie de Jésus, la fréquente communion n'était en faveur ni auprès des docteurs, ni auprès des fidèles. C'était une des plaies du malheureux siècle qui vit naître le protestantisme. La charité s'était si notablement refroidie, que saint François de Borgia excitait la surprise, et presque le scandale, par la communion hebdomadaire qui lui était permise quand il vivait dans le siècle. D'ailleurs, il régnait dans l'enseignement des docteurs une certaine défaveur relativement aux personnes mariées. Est-il étonnant que la règle rédigée dans ces temps malheureux se soit bornée à établir un principe d'une incontestable vérité : *Ut pium est ad frequenter communicandum fideles exhortari;* tout en respectant la pratique alors généralement en usage? Agir autrement, n'eût-ce pas été s'exposer gratuitement à soulever des tempêtes et des scandales?

Remarquons en outre que ni le Catéchisme ni le Rituel romains n'avaient encore paru. Destitué d'un tel appui, le fondateur de la Compagnie pouvait-il braver l'enseignement commun et la pratique générale? Oh! si l'Église s'était prononcée alors comme elle l'a fait depuis, nul doute que la règle des prêtres n'eût été rédigée en des termes plus hardis.

De fait, la Compagnie de Jésus a si peu urgé la stricte

exécution de cette règle prise dans son sens littéral, qu'au moment même où ladite règle était publiée, elle permettait à deux illustres écrivains, les PP. Alphonse Salmeron et Christophe Madridius, de soutenir et de répandre leurs doctrines, quelque peu contradictoires, on en conviendra. En pratique, la Compagnie s'est toujours et partout accommodée à la doctrine des directeurs réputés les plus larges et les plus favorables à la communion fréquente. Voilà, ce nous semble, un argument péremptoire en faveur de la vérité de notre interprétation.

Que si l'on veut absolument voir dans la règle 26e des prêtres une prescription qu'il faille urger à la lettre, nous donnerons une autre réponse. Les règles de la Compagnie, dirons-nous, étant subordonnées aux décisions du Saint-Siége, la règle 26e est abolie par le décret de 1679 qu'elle contredirait. C'est la décision de Lacroix qui, après avoir rapporté le décret d'Innocent XI, ajoute : « Decreto relato « obligantur confessarii omnes, *etiam Societatis Jesu*, quia « Pontifex etiam hoc exprimit in fine, non obstante apud « ipos regula 26a sacerdotum..... Regula enim illa accom- « modanda est ad sensum Pontificis. » (L. VI, p. I, n° 655.) Les Généraux de la Compagnie ont plusieurs fois répondu dans le même sens.

CONCLUSION.

La Table sainte pourrait, devrait même être plus fréquentée qu'elle ne l'est, puisque la divine Eucharistie n'a pas été instituée dans le seul but d'achever et d'assurer la guérison des maladies de l'âme, mais encore dans le dessein de corriger les volontés et les affections du cœur, en perfectionnant des désirs simplement commencés. Or, que d'âmes faibles qui *voudraient* désirer et vouloir! Comme l'Eucharistie triompherait de ces natures débiles! Elle réaliserait

en leur faveur le vœu que forme l'Église dans une de ses prières : *Rebelles propitius compelle voluntates.* Nous nous trompons ; la volonté n'est pas rebelle, lorsqu'elle éprouve déjà le désir de perdre une affection déréglée et d'en revêtir une conforme aux desseins de Dieu : *Concupivit anima mea desiderare.*

Et maintenant, au lecteur de dire si nous nous faisons illusion ou si nous sommes dans le vrai. Quoi qu'il en soit, nous affirmons que notre erreur, si elle existe, est jointe à la plus entière bonne foi. Nous nous disions en écrivant ces lignes que le Sauveur Jésus est plus honoré dans son sacrement par une familiarité même excessive, que par un respect timide et pusillanime. Nous étions encouragé à penser de la sorte par la doctrine de Louis de Grenade, au sens de qui c'est un bien moindre inconvénient de pécher par excès de largeur que par défaut. Enfin, nous ne voulons dilater à ce point les portes du sanctuaire, que parce que nous avons sans cesse à l'esprit la belle prière de l'Église : « Sumptis muneribus sacris, quæsumus, Domine, *ut cum* « *frequentatione mysterii crescat nostræ salutis effectus.* » (Missal. rom., *Dom. infra Oct. Corp. Christi.* Postcomm.)

H. Montrouzier, S. J.

P. S. Quelques-uns de nos lecteurs nous demandent à connaître la circulaire du cardinal Antonelli, dont il a été question au commencement de ce travail. Nous la trouvons dans une lettre de Mgr l'Évêque du Puy à son clergé, en date du 12 mars 1866, précédée de ces graves paroles : « Vous méditerez, Messieurs, avec un respect religieux et « filial, des paroles descendues de si haut, et tous, plus

« que jamais, vous y conformerez votre pratique. » La voici :

Lettre de S. E. le Cardinal ANTONELLI.

ILLUSTRISSIME ET RÉVÉRENDISSIME SEIGNEUR,

Il y a peu de temps, le Saint-Père a reçu, d'une source digne de toute confiance, un rapport affligeant sur la manière insuffisante dont, en certaines parties de la France, les soins spirituels sont donnés aux jeunes enfants, *avant* et *après* leur première Communion.

Pour donner à Votre Seigneurie illustrissime et révérendissime un résumé des faits exposés à Sa Sainteté, je lui dirai qu'on a représenté :

Qu'avant le temps de la première communion, on refuse aux jeunes enfants l'absolution sacramentelle, les laissant ainsi, on ne saurait dire en vertu de quels principes théologiques, jusqu'à l'âge de douze et même de quatorze ans, dans un état vraiment dangereux, au point de vue spirituel ;

Que même après les avoir admis pour la première fois à la table Eucharistique, on a coutume de les en tenir éloignés pendant longtemps, leur défendant, dans certains endroits, de communier au temps de Pâques, l'année qui suit leur première communion ;

Qu'enfin il y a même des Séminaires où règne l'usage d'éloigner pour plusieurs mois les jeunes élèves du Sacrement de l'Autel, sous prétexte d'attendre une plus mûre préparation.

Sachant combien la fréquentation des Sacrements de Pénitence et d'Eucharistie importe à la garde et à la conservation de l'innocence dans les enfants ; sachant que cet usage fréquent des Sacrements contribue admirablement à alimenter et fortifier la piété naissante dans les jeunes cœurs auxquels elle fait embrasser avec ardeur les pratiques de notre sainte Religion, il était impossible de ne pas éprouver une vive répugnance à admettre, du moins dans toute leur étendue, les faits articulés dans ledit rapport, bien que, je le répète, il provînt d'une source autorisée. Mais les renseignements qui ont été pris successivement, afin de mieux constater l'existence et la portée des incon-

vénients signalés, ont prouvé qu'au moins dans une certaine mesure ils étaient fondés.

C'est pourquoi le Saint-Père, désireux de voir modifier un système si mal entendu et si préjudiciable aux intérêts spirituels des jeunes enfants, m'a chargé d'appeler sur cet abus l'attention de Votre Seigneurie illustrissime et révérendissime, et celle de quelques-uns de ses plus zélés collègues, et de la prier d'employer son influence et son autorité, particulièrement auprès des Prélats ses suffragants, afin de parvenir à réformer, dans un sens plus conforme à l'esprit et à la discipline de l'Église, ce défectueux système de soins spirituels à l'égard des enfants, système dont (on se l'imagine bien) sont trop disposés à profiter bon nombre de pères de famille, qui ont peu ou point de souci de l'éducation spirituelle de leurs enfants. En introduisant dans certaines parties de la France la méthode régulière, conforme à la discipline générale de l'Église, qui consiste à admettre même les jeunes enfants à une juste fréquentation des Sacrements, on peut avec raison augurer que, de proche en proche, la même méthode s'étendra aux autres contrées, et qu'ainsi on verra bientôt cesser ce déplorable inconvénient.

Telle est la communication que je suis chargé de vous faire de la part du souverain Pontife. Et si, en s'adressant à Votre Seigneurie illustrissime et révérendissime, il m'est agréable de penser que son grand zèle saura répondre aux sollicitudes inquiètes du Saint-Père, je ne suis pas moins heureux de l'occasion qui m'est fournie de lui attester de nouveau les sentiments de mon estime la plus distinguée.

De Votre Seigneurie Illustrisime et Révérendissime,

Le très-humble serviteur,

Signé : G. Card. ANTONELLI.

LE PSAUME *IN EXITU*.

Les exigences d'un vaste sujet ne m'ayant permis, dans un précédent essai [1], de consacrer au livre des Psaumes qu'un seul coup de crayon, je demande la permission d'y revenir aujourd'hui, et d'en étudier plus à loisir les beautés splendides. Non pas que j'aie la prétention de faire éprouver toute l'admiration que méritent les Psaumes ; je ne le pourrais guère mieux aujourd'hui en quelques pages que je ne l'ai pu naguère en un membre de phrase. Car les Psaumes renferment à la fois l'histoire primitive du genre humain, le tableau prophétique de ses destinées ultérieures, le dogme tout entier esquissé en traits de feu, la morale sous une forme vivante et pratique, des formules de prières pour toutes les phases du mouvement de l'âme vers Dieu. Ou plutôt les Psaumes sont un torrent de prières, qui roule dans son lit la doctrine, l'histoire, la prophétie, les lois, pour transmettre à ceux qui se penchent sur ses bords et qui s'abreuvent à ses ondes l'expression de la foi, de l'adoration, du repentir, de l'espérance et de l'amour divin. Je ne veux donc, ni ne puis embrasser tant d'objets dans le présent écrit ; une autre fois, peut-être, comblerai-je en partie ces lacunes inévitables, si, comme j'en ai l'espoir, il m'est donné de mener à bonne fin un essai sur la métaphysique de la prière ; pour le moment, ce que je me propose, c'est uniquement de considérer quelque peu la poésie des Psaumes.

Mais, ainsi restreint, mon sujet m'épouvante encore. Au seul énoncé du titre, vingt, trente, cinquante Psaumes, tous plus exubérants de poésie les uns que les autres,

[1] *Idée de la Bible* (t. X de cette *Revue*, p. 414 ss.).

s'offrent ensemble à ma pensée. C'est le Psaume 2, *Quare fremuerunt gentes :*

« Pourquoi les nations se soulèvent-elles,
Et les peuples forment-ils de vains complots ?

Les rois de la terre s'assemblent,
Et les princes font alliance
Contre le Seigneur et contre son Christ....

Mais Celui qui est au ciel rira,
Le Seigneur se moquera d'eux.
Alors il leur parlera dans sa colère,
Et sa fureur les glacera d'épouvante.....»

C'est le Psaume 109, *Dixit Dominus,* que nous avons entendu si souvent, sans y remarquer peut-être l'immensité du cadre, la majesté des figures, la splendeur de la scène entre le Père et le Fils.

C'est le Psaume 83, *Quam dilecta :*

« Qu'aimable est ta demeure,
Jéhovah des armées !
Mon âme languit et se consume, tant elle désire les parvis de Jéhovah,
Mon cœur et ma chair tressaillent devant le Dieu vivant ;
Le passereau trouve une demeure, et l'hirondelle un nid,
Où elle met ses petits :
Tes autels, Jéhovah des armées,
Mon roi et mon Dieu !...
Un jour dans ta demeure vaut mieux que mille jours.»

C'est le Psaume 41, *Quemadmodum desiderat cervus :*

« Comme un cerf désire l'eau des fontaines,
Ainsi mon âme te désire, ô mon Dieu ;
Mon âme a soif de Dieu, soif du Dieu vivant !
Quand viendrai-je et paraîtrai-je devant la face de Dieu ? »

C'est le Psaume 103, *Benedic anima mea Domino :*

« O mon âme, bénis Jéhovah !
Jéhovah, mon Dieu, que tu es grand !

La splendeur et la gloire t'environnent.
Couvert de lumière comme d'un manteau,
Il étend les cieux comme un voile,
Il construit sa demeure au-dessus du firmament ;
Il fait des nuées son char,
Il marche sur les ailes des vents....»

C'est le Psaume 136, *Super flumina Babylonis :*

« Près des fleuves de Babylone nous nous sommes assis et nous avons [pleuré,
Au souvenir de Sion.
Aux branches des saules
Nous avons suspendu nos harpes.
Ceux qui nous retenaient captifs nous pressaient de chanter,
Nos oppresseurs disaient :
Chantez-nous quelqu'un des cantiques de Sion.
Comment chanterions-nous le cantique de Jéhovah
Sur une terre étrangère ?
Si je t'oublie, Jérusalem,
Que ma droite se dessèche ;
Que ma langue s'attache à mon palais,
Si je ne me souviens de toi. »

C'est le Psaume *Memento, Domine, David*, et beaucoup d'autres qu'il serait trop long d'énumérer. J'aime donc mieux me restreindre davantage, et concentrer tous mes efforts sur un seul de ces chants inspirés, sur un des plus admirables, qui a bercé notre enfance, et qui nous a fait souvent pressentir, comme par un écho lointain, les magnificences du monde invisible. C'est l'*In exitu.*

Dès le début un souffle puissant vous enlève, en même temps qu'une aimable simplicité vous repose ; et pourtant vous n'entendez qu'une pâle traduction, une imitation terne de l'original divin :

« Lorsqu'Israël sortit de l'Égypte,
Et la maison de Jacob du milieu d'un peuple étranger,
Juda fut consacré au Seigneur,
Israël devint son domaine. »

La délivrance d'une patrie bien-aimée est le point de départ ; mais aussitôt et sans effort le poète s'élève, et dès lors il ne perd plus de vue la divine majesté :

« La mer le vit et s'enfuit,
Le Jourdain rebroussa vers sa source ;
Les montagnes bondirent comme des béliers,
Et les collines comme des agneaux.»

Pour dépeindre l'empire du Créateur sur les éléments, c'est trop peu du récit ; voici le drame :

« Mer, pourquoi fuyais-tu ?
Jourdain, pourquoi rebroussais-tu vers ta source ?
Montagnes, pourquoi bondissiez-vous comme des béliers ?
Et vous, collines, comme des agneaux ? »

Et à l'inverse des idoles, dont il est dit plus loin : « Elles ont des oreilles et n'entendent pas, elles ont une bouche et ne parlent pas, » mer, fleuve, montagnes, n'ont pas d'oreilles, et ils entendent ; pas de bouche, et ils répondent :

« La terre s'est émue en la présence du Seigneur.
En la présence du Dieu de Jacob,
De ce Dieu qui change la pierre en fontaines,
Et la roche en source d'eaux vives.

Ici se termine le psaume dans l'hébreu, quoiqu'il ne soit pas certain qu'il en ait été ainsi dès l'origine.

Dans ces strophes si animées, comme dans les extraits des Psaumes précédents, on aperçoit le procédé fondamental de la poésie hébraïque, le parallélisme, qui consiste dans la répétition d'une même pensée sous deux formes différentes, ou dans le rapprochement de deux pensées analogues : procédé d'un grand effet poétique et musical, et d'où a dérivé peut-être la rime moderne, par l'intermédiaire de la poésie liturgique. Mais la beauté de ce psaume, cette beauté si frappante, que toute critique

sincère la proclame, et qu'il n'est guère d'homme qui, un jour ou l'autre, ne l'ait sentie, ne peut tenir simplement à un procédé, quelque fécond qu'il soit. D'où vient-elle donc? D'où vient que le récit d'un événement arrivé au peuple juif, il y a trois mille ans, est si fréquemment répété parmi nous, et que nul ne l'écoute froidement? Pour analyser ce phénomène, pour constater quelles fibres cette poésie remue en nous, et découvrir ainsi le secret de sa puissance, il nous faut sortir du sens historique, et briser l'écorce de la lettre. Toutefois, nous ne proposerons pas d'interprétation arbitraire ; nous ne ferons qu'exposer les analogies admises par toute la tradition, et que prendre pour guide le grand poète de la *Divine Comédie*, qui, dans un passage de son *Purgatoire*, signale, avec une rare profondeur, les sens divers de ce beau cantique.

D'abord, il est incontestable que la sortie d'Égypte est la figure de la rédemption. Ici, nous avons pour garant, non-seulement le poète florentin, mais le prophète Jérémie, dont voici les paroles : « Il vient un temps où l'on ne dira plus : Vive le Seigneur qui a tiré de l'Égypte les enfants d'Israël ; mais, Vive le Seigneur qui a arraché et qui a ramené les enfants de la maison d'Israël de la terre de l'aquilon » (Jérém. XXIII, 7, 8) ; c'est-à-dire, de la captivité où gémissait le genre humain depuis la chute originelle. Et, en effet, l'événement a justifié la prophétie. Le cantique de la rédemption a remplacé le cantique du passage de la mer Rouge, comme la réalité remplace la figure. Non pas qu'on ait cessé de répéter dans la prière ce cantique figuratif. Les chants de Moïse et de David, les syllabes du *Cantemus Domino*, et de l'*In exitu*, enverront dans l'espace leurs salutaires accents, aussi longtemps que le soleil ses rayons, la foudre ses éclats, et le vent ses orages. Mais on chante ces augustes cantiques avec un sentiment inconnu aux vieux âges. Sous les paroles de

l'*In exitu* s'agite l'idée du *Gloria in excelsis*. Dans la sortie d'Égypte, ce terme de la Pâque ancienne, on voit la rédemption, terme de la Pâque nouvelle. Israël, sauvé par les flots de la mer, s'abreuvant, dans le désert de Sinaï, aux sources qui jaillissent du rocher, et marchant sous la conduite du Seigneur, vers la Terre promise, c'est le genre humain, guéri de la chute originelle par les eaux du baptême, abreuvé dans le désert de ce monde par la fontaine d'eau vive qui rejaillit jusqu'à la vie éternelle, et replacé dans les avenues de la Jérusalem céleste par le divin Maître, qui, lui aussi, a voulu sortir de l'Égypte, comme Dieu l'avait prédit dans cet oracle du Prophète Osée : *Ex Ægypto vocavi Filium meum* (*Os.* XI, 1).

Voilà déjà un premier mystère qui se découvre sous la donnée primitive de l'*In exitu ;* mais ce n'est pas le seul. Il ne suffit pas que la rédemption ait constitué les moyens de salut ; il faut que, par un concours individuel, chacun se les applique. La rédemption est, par rapport à l'homme, le passage de l'impuissance à la possibilité de la régénération ; vient ensuite le passage de cette possibilité à l'acte, au moyen de l'accomplissement de la loi évangélique. Or, cette seconde phase de la réparation trouve, comme la première, dans le psaume *In exitu*, une expression symbolique et populaire. On peut dire du mal moral ce que l'Apocalypse dit de la Rome des Césars : *Vocatur spiritualiter Sodoma et Ægyptus*, « on l'appelle spirituellement, » c'est-à-dire, allégoriquement, « Sodome et Égypte » (*Apoc.* XI, 8). Dans toute la tradition chrétienne, la servitude d'Égypte représente l'état d'une âme asservie au désordre, et le passage de la Mer Rouge, l'état d'une âme qui secoue ce joug. En écoutant donc, et en jetant eux-mêmes dans les airs, les strophes émouvantes de l'*In exitu*, les chrétiens ne se rappellent pas seulement la rédemption universelle ; ils se rappellent encore, au moins

d'une manière confuse et instinctive, l'intervention particulière de la puissance divine qui les a tirés plus d'une fois de la région des ténèbres, leur a frayé un chemin sûr à travers l'océan des vices, a fait remonter vers sa source le torrent des basses convoitises, et a fait jaillir, de cœurs longtemps plus durs que le roc, les douces larmes de l'amour divin.

Mais ce n'est pas tout : le passage de la Mer Rouge, qui signifie, dans le sens allégorique, la rédemption, et dans le sens tropologique, le retour à Dieu, signifie encore, dans le sens qu'on appelle anagogique, le dernier passage de l'homme, celui qui a pour point de départ le lieu de l'épreuve, et pour terme le lieu des récompenses. En effet, la servitude d'Égypte symbolise on ne peut mieux, et la vie présente, que la philosophie elle-même compare à un exil, à une captivité, et les expiations de l'autre vie, où l'âme, délivrée des liens grossiers d'ici-bas, est retenue, pour un temps, par des chaînes plus douloureuses, quoique plus subtiles. Le tableau de la sortie d'Égypte rappelle donc tout naturellement l'heure bénie où chacune de nos âmes, s'élançant, soit du théâtre de l'épreuve active, méritoire, militante, soit de celui de l'épreuve passive et expiatoire, arrive en ce lieu de repos définitif dont le Psalmiste, qui y revient sans cesse, disait avec effusion : « Je serai rassasié, à mon réveil, par ta splendeur ;..... tu me rempliras de joie par la vue de ton visage ; à ta droite les délices pour l'éternité. » (Psal. XVI, 15, et XV, 11). On pourrait même faire un pas de plus, et dire que, comme la sortie d'Égypte représente non-seulement la rédemption en général, mais encore son application à chacun, c'est-à-dire, la rédemption et la grâce passant de l'universalité abstraite à l'*individuation* au moyen de l'accomplissement de la loi évangélique, ainsi, par une extension analogue, mais inverse, cette même sortie d'Égypte représente non-

seulement la sortie de chaque fidèle du lieu de l'épreuve ou de l'expiation, mais encore le solennel et dernier jour où, la société tout entière des justes faisant dans le ciel son entrée victorieuse, le salut passera de l'*individuation* à l'universalité concrète.

Nous comprenons maintenant pourquoi le psaume *In exitu*, ce récit qui n'intéresse, en apparence, qu'une ancienne peuplade, nous impressionne à un degré que n'explique pas suffisamment sa beauté extérieure : c'est qu'il réveille en nous la pensée d'objets plus grands, plus beaux et plus saints que son objet direct ; c'est que nous sentons de profondes harmonies entre le sens littéral de ce psaume et des mystères qui nous touchent de près ; c'est que le passage de la Mer Rouge symbolise le passage ou plutôt la série de passages qui compose l'existence préparatoire de l'homme, passage de l'impuissance de la régénération à sa possibilité, de cette possibilité à l'acte, et de cet acte à la récompense ; en un mot, c'est qu'en écoutant et en chantant les strophes de ce cantique inspiré, nous avons devant les yeux de l'esprit, non-seulement la délivrance temporelle de l'ancien peuple de Dieu, mais aussi ce que Dieu a fait pour nous, ce qu'il commande, et ce qu'il promet.

J'ajoute que cette richesse de l'*In exitu*, cette puissance qu'il a de réveiller d'un seul mot tant d'idées élevées, n'est pas un fait accidentel, une coïncidence fortuite, mais qu'*a priori*, étant données, d'une part, la vraie notion de la religion surnaturelle, de l'autre, la vraie notion de la poésie, on peut conclure et comprendre que la source des plus sublimes inspirations de la poésie est dans la religion. Car, sans faire ici une théorie du beau dans les arts, nous pouvons dire que la grande cause de la puissance de la poésie, c'est qu'au lieu de reproduire servilement ce qu'elle veut peindre, elle revêt d'images et de couleurs les objets im-

matériels, et découvre dans les objets matériels des traces de l'idéal divin, donnant ainsi, en quelque sorte, un corps à ce qui est invisible, et une âme à ce qui tombe sous les sens. Cela posé, qui ne voit quelles sources nouvelles de beautés, quels éléments poétiques d'un ordre supérieur, doivent résulter de l'élévation de l'homme à la vie surnaturelle? Si le principal ressort de la poésie est dans le contraste et les harmonies entre la vie sensitive et la vie raisonnable, où trouver plus de poésie que dans la religion, qui à ces deux vies en superpose une troisième infiniment plus élevée? Certes, je reconnais et j'admire tout ce que les deux mondes qui se réunissent en l'homme, la matière et l'esprit, ont fourni de beautés aux poètes célèbres de tous les siècles. Je ne suis pas insensible à ces descriptions vivantes qui font lire dans le spectacle de la terre et des astres les attributs démontrables du Tout-Puissant. J'aime cette langue imagée qui dessine et colore les objets immatériels, et qui fait retentir si profondément dans les âmes les idées de famille, de patrie, de vertu et d'honneur. Mais tout cela est resserré dans les bornes étroites de l'ordre naturel. Combien doit être plus féconde en contrastes, en harmonies, en images émouvantes, cette vie surnaturelle, incomparablement plus élevée au-dessus de l'esprit que l'esprit ne l'est au-dessus de la matière, puisqu'elle n'est autre qu'une participation de la vie même de Dieu, de sa lumière, de son amour et de sa félicité? Qui pourrait dire ce que la nature, tout éclipsée qu'elle est par l'immense destinée surnaturelle, gagne à en représenter les mystères? Les couleurs que fournissent les objets visibles réveillent aujourd'hui dans les âmes non plus seulement les vérités rationnelles, mais celles mêmes de l'ordre divin. Le clavier à deux octaves, qui constitue la poésie, a reçu un prolongement dont il est aussi impossible de mesurer l'étendue, qu'il l'est de n'en pas sentir la beauté.

La poésie païenne avait le pressentiment de cette vérité, elle, qui se sentant à l'étroit dans l'horizon terrestre, aimait à s'élancer dans l'Olympe, et, à une époque de décadence morale, hantait encore l'Hélicon. Il y a plus : des poètes illustres, anciens et modernes, ont transporté jusque sur la scène ce ressort du merveilleux que les législateurs du Parnasse n'avaient jugé indispensable que pour l'épopée. Mais là, comme dans l'*Iliade*, le merveilleux est fictif, et, par conséquent, d'un faible secours; d'autant plus que le merveilleux véritable lui-même est confiné dans les limites de la nature, car il ne diffère pas substantiellement des autres effets de la puissance divine. Que tout cela est petit, que tout cela est mesquin auprès de l'ordre surnaturel proprement dit, c'est-à-dire, auprès de l'élévation progressive de la créature raisonnable aux splendeurs momentanément mystérieuses de la vie divine! De cette source future d'une joie indescriptible, que de poésie découle dès maintenant avec la sainteté!

Lorsque Christophe Colomb, au prix de fatigues et d'efforts inouïs, révéla aux nations de l'Europe l'existence et les richesses du Nouveau-Monde, il ne leur procura pas seulement de vastes colonies, de l'or en abondance, et toutes sortes de produits matériels : il leur ouvrit en même temps une source nouvelle d'inspirations poétiques; il fraya la voie à ces hardis navigateurs qui, en déroulant coup sur coup les tableaux de la nature tropicale, de sa flore gigantesque, de ses fleuves majestueux, de ses savanes infranchissables, déposèrent dans l'imagination européenne les germes d'une floraison jusque-là inconnue. Ainsi, et à plus forte raison, la révélation du monde surnaturel, de sa gloire future, de ses grâces présentes, n'a pas seulement eu pour effet d'apporter à l'homme des trésors divins, et d'en obtenir des vertus et des œuvres du même ordre : elle a donné, par surcroît, à l'imagination

un essor, à la parole une saveur, à la poésie un accent qui ne seraient pas sortis du fond seul de notre nature, mais qui y pénètrent, y trouvent de l'écho, y provoquent ce frisson salutaire, que le genre humain ne sent jamais courir dans ses veines, sans se rappeler qu'en ce monde sa vie est un passage, et sans aspirer vers le lieu de son repos.

C. Berton.

UN PROCÈS DE CANONISATION AU XVIIe SIÈCLE.

(Documents inédits.)

I.

C'est avec une prudence extrême et des soins infinis que la Cour romaine prépare la canonisation des saints. Le procès d'une cause si importante pour la religion s'instruit de cent manières à la fois, et l'Esprit de Dieu qui assiste l'Église se manifeste clairement dans cette abondance extraordinaire de précautions, de recherches minutieuses, d'études opiniâtres qui sont l'élément humain des définitions pontificales.

L'examen des *écrits* du personnage dont on poursuit la canonisation est particulièrement entouré d'une savante et scrupuleuse attention. En voici un exemple que j'emprunte à la cause de saint Charles Borromée ; il est complétement inédit, et touche à des points intéressants d'histoire ecclésiastique, de droit canonique et de théologie.

Le 27 décembre 1608, le pape Paul V ordonna à François Penia, doyen de la Rote et juge commissaire dans l'affaire de la canonisation du bienheureux cardinal Borromée, de soumettre les *Actes de l'Église de Milan* (1), l'œuvre capitale du grand archevêque, à l'appréciation de deux consulteurs : c'étaient un religieux du nom de Grégoire Nuñez

(1) Acta Ecclesiæ Mediolanensis a Carolo cardinali S. Praxedis archiepiscopo condita, Federici cardinalis Borromæi archiepiscopi Mediolani jussu undique diligentius collecta et edita. — Mediolani, M.D.XCIX. — 2 volumes in-f°, d'une seule pagination.

Coronel, et Marius Altieri, docteur en théologie, chanoine de Saint-Pierre, qui a laissé un bon ouvrage sur les *Censures ecclésiastiques*. On leur prescrivit, au nom de Sa Sainteté, d'exécuter leur commission, « *quam diligentissime, et secretissime, et celeriter* ». Ils terminèrent leur travail le 24 mars 1609. Le résultat de cette enquête est consigné dans deux actes manuscrits, qui, annexés aux volumes soumis à l'examen, furent conservés avec eux dans la bibliothèque du couvent français de la Trinité-du-Mont-Pincius, à Rome (1). Ce sont ces rapports authentiques que nous analyserons et que nous citerons ici.

II.

Le P. Coronel n'a rencontré dans le premier volume des *Actes de l'Église de Milan*, que trois sujets de critique, et ils sont si légers qu'ils nous donnent bien de l'admiration pour la science de saint Charles et pour l'inexorable conscience de son censeur. L'archevêque de Milan, parlant à ses suffragants assemblés en concile provincial, les appelle à plusieurs reprises « très-saints Pères, *Patres sanctissimi* » (2), titre réservé par la coutume au souverain Pontife, et qui pourrait, dit le P. Coronel, déplaire ici à quelques lecteurs. Mais aussitôt il en rejette la faute sur l'ignorance et la négligence de l'imprimeur ; ou bien il pense qu'en cela saint Charles a voulu imiter saint Jérôme, qui, dans ses lettres à saint Augustin, le nomme « vraiment saint et « bienheureux, *vere sanctum et beatum* ».

Le décret suivant de saint Charles soulève une autre difficulté dans l'esprit du consulteur : « Cum Tridentini

(1) Cette maison appartenait à l'ordre des Minimes, et a donné des savants très-distingués. Elle est occupée aujourd'hui par les religieuses françaises du Sacré-Cœur.

(2) *Acta*, t. I, p. 109, et passim.

« Concilii decreto illud sancitum sit, ut is, qui publice et « notorie criminosus est, sacris interesse non permittatur; « in eoque genere etiam sint meretrices illæ quæ se pu- « blice prostituunt, propterea sacerdos missæ sacrum fa- « cturus, ubi scierit ibi publicam adesse meretricem quæ « sacris interesse velit, illam admoneat, operamque det « ut inde se abducat; quod si noluerit, is missæ sacrum « non inchoet » (1). Il paraîtra peut-être que cette décision n'est ni conforme au droit ancien, ni contenue dans les lois du Concile de Trente; car c'est une pratique universelle, dit le censeur, de laisser cette sorte de personnes assister au saint sacrifice; et il arrive même en certains pays, qu'on les y oblige aux jours de fêtes. Toutefois, ajoute-t-il, la prescription de notre Bienheureux n'est pas contraire à la foi catholique non plus qu'aux bonnes mœurs : elle n'est qu'une extension des décrets du Concile de Trente, et la preuve d'un zèle et d'une vigilance dignes de saint Ambroise.

Enfin, d'après saint Charles, le confesseur, avant d'absoudre le pénitent, l'avertira d'implorer sans cesse la grâce divine, afin qu'avec son secours, il résiste *facilement* aux passions mauvaises (2). Or, cette expression *facilement*, ne serait-elle pas suspecte de pélagianisme, et saint Augustin (3) ne l'a-t-il point jugée telle? Le P. Coronel répond qu'au sens de saint Charles elle est parfaitement exacte, comme on peut le voir par l'oraison du mercredi de la 3e semaine de Carême. D'ailleurs, saint Augustin explique (4) pourquoi il s'en est défié, et ses raisons n'ont plus de valeur qnand il s'agit d'un écrivain aussi nettement orthodoxe que l'illustre cardinal de Sainte-Praxède.

(1) *Acta*, t. I, p. 551, col. 1, decret. 25.
(2) *Ibid.*, t. I. p. 521, n. 5.
(3) Lib. *de Gratia Christi*, cap. 25.
(4) *Ibid.*, capp. 27-29.

D. Nuñez Coronel conclut en ces termes : « Et hæc « quidem proponenda censui, non quod aliquam erroris « censuram mereantur, sed tantum ut oneri mihi imposito « aliquo modo satisfacerem ».

III.

Les observations de l'autre consulteur sont plus nombreuses, plus importantes ; et le chanoine Altieri, renchérissant sur la sévérité du P. Coronel, ne réfute point les objections qu'il élève à son tour contre le dernier volume des *Actes*.

Dans une *instruction* pour sa chancellerie (1), saint Charles défend sous peine de *faux* et d'excommunication *ipso facto*, à tout notaire étranger au collége des notaires archiépiscopaux, de recevoir ou d'expédier les actes de la chancellerie métropolitaine. Or, une désobéissance à cette loi est-elle donc un péché mortel, et la peine d'excommunication n'est-elle pas en ce cas d'une rigueur outrée ?

Comme le premier censeur avait été désagréablement frappé du titre de *Patres sanctissimi* conféré à de simples évêques, ainsi le second se plaint de l'épithète *sancta* fréquemment donnée par le cardinal Borromée à son église de Milan (2). « *Sancta* proprie juxta communem usum lo- « quendi vocatur sola Romana Ecclesia, cui summus Pon- « tifex præest, et sæpius in hoc libro Mediolanensis ec- « clesia appellatur *sancta*, cum ea nota sit propria « Ecclesiæ Romanæ. »

Quand il s'agit de la première communion, saint Charles déclare que le curé n'y doit pas admettre un enfant, d'ailleurs assez instruit, qu'il n'aurait pas lui-même confessé

(1) *Acta*, t. II, p. 685, *de Collegio notariorum*.
(2) *Ibid.*, t. II, p. 687, *de Juramento cancellarii* et passim.

trois ou quatre fois ; cependant il pourra suffire que cet enfant ait fait un nombre pareil de confessions à un prêtre approuvé par l'évêque, *et connu par le curé pour homme pieux et craignant Dieu* (1). Marius Altieri se demande si les derniers mots ne sont pas superflus, et si ce n'est point assez de l'approbation épiscopale pour inspirer une légitime confiance aux curés ?

Les *avertissements* pour le jubilé prescrivent aux confesseurs et pénitenciers de prévenir les pécheurs liés par quelque censure, qu'ils n'en sont absous qu'en vertu du jubilé, et seulement afin d'en obtenir les grâces, *cum reincidentia in foro conscientiæ ;* et qu'au for extérieur ils devront demander l'absolution à l'ordinaire, etc. (2). Mais, répond le canoniste Altieri, l'absolution des censures, en vertu du jubilé, est pure et simple ; elle n'est point limitée à quelques jours seulement, et, quant au for intérieur, le pénitent ne retombe pas sous les peines dont il a été déchargé : « Ab-« solutus a censuris virtute jubilæi, simpliciter est abso-« lutus in foro conscientiæ, *non ad reincidentiam ;* licet in « foro fori, teneatur absolutionem ab ordinario petere, « ubi crimen est publicum, et in judicio deductum » (3).

Un chapitre du règlement où saint Charles décrit et fixe les détails de l'administration de sa maison (4), semble à notre censeur fort déplacé dans les *Acta ecclesiæ Mediolanensis ;* et il est vrai qu'une grande partie de ce règlement n'a guère d'importance que pour l'histoire d'un ménage de grand seigneur italien au XVIe siècle. D. Altieri se plaint plus vivement encore d'un article des avertissements au

(1) *Acta*, t. II, p. 719, col. 1.

(2) *Ibid.*, t. II, p. 777, col. 1.

(3) Benoît XIV a fixé, dans le sens du chanoine Altieri, les incertitudes qui pouvaient exister sur l'absolution des censures, en vertu du jubilé. Cf. la constitution *Convocatis* et surtout la constitution *Inter præteritas*, du 3 décembre 1749.

(4) *Acta*, t. II, p. 822, *de Præfecto stabuli.*

curé de l'église stationnale dans les processions des Rogations (1). C'est un trait de mœurs assurément étrange, mais qui montre le soin extrême du saint Archevêque pour l'ordre et la régularité des offices divins.

Il avait aussi fondé une congrégation enseignante sous le nom de *Compagnie de la Doctrine chrétienne*, et avait prescrit à tous les confrères une communion de règle, une fois le mois. Les novices qui manquaient à ce point fondamental des constitutions étaient renvoyés ; les profès étaient dénoncés dans l'assemblée générale, et privés de toute dignité et de toute voix au chapitre pendant une année entière (2). Ces châtiments paraissent excessifs au docte Altieri ; mais y a-t-il ici, y a-t-il dans les endroits qu'il a déjà notés au crayon rouge, plus qu'une *apparence* de rigueur ?

Qu'un ecclésiastique assez osé pour pénétrer, sans la permission épiscopale, dans un cloître de religieuses, soit non-seulement excommunié, mais encore menacé de suspense et de privation de tous ses bénéfices (3); que la bénédiction liturgique soit refusée à la demeure des fabricants de jeux de hasard (4), encore que leur industrie ne soit point absolument condamnée, est-ce là, comme le pense notre critique austère, un *summus excessus?* ou bien une législation arbitraire et sans motifs ? Du reste, il déclare lui-même en finissant, qu'il a trouvé mille excellentes choses dans le deuxième volume des *Acta*, et qu'il attache une très-médiocre valeur à ses propres objections ; à nos yeux, elles en ont une très-grande, qui est de nous éclairer sur la souveraine exactitude des procès de canonisation, et sur le mérite éminent des écrits de saint Charles Borromée.

L'abbé Jules Didiot.

(1) *Acta*, t. II, p. 784 : « Proveda anco di vasi da orinare, etc. »
(2) *Ibid.*, t. II, p. 848, col. 1.
(3) *Ibid.*, t. II, p. 932, col. 1.
(4) *Ibid.*, t. II, p. 1060, col. 2.

QUÆSTIONES MORALES.

II. DE STUPRO.

Stuprum sumitur aliquando pro omni concubitu illicito, ut in Levit. c. 21, v. 9 et Numer. c. 5, v. 13. Sed hac voce communius designatur speciale luxuriæ peccatum.

Non autem sibi consentiunt DD. circa naturam hujus sceleris, nec eodem modo illud definiunt. S. Thomas Gratianum et Magistrum sententiarum secutus, et cum eo antiquiores theologi, S. Bonaventura, S. Antoninus, Cajet., Tolet., Sylvius, et alii plures, tenent ad rationem stupri, quatenus est species distincta luxuriæ, sufficere congressum cum virgine, quamvis absit violentia; unde illud definiunt : *Illicita virginis defloratio.*

E contra alii plures requirunt, ad rationem stupri, quod sit concubitus violentus : ita ut concubitus cum virgine consentiente non sit peccatum distinctum a simplici fornicatione. Ita Domin. Soto, Navarr., Sanchez, Lessius, S. Liguor., Card. Gousset, etc. Juxta hos theologos, stuprum definitur : *Violenta virginis defloratio.* V. Billuart, *de Temper.*, diss. 6, art. 3.

Virginis nomine, in utraque sententia, intelligitur, non ea quæ virtutem virginitatis ita servavit ut nullo peccato luxuriæ fuerit maculata, sed illa quæ virginitatis signaculum retinet integrum, etsi polluta fuerit etiam voluntarie, et ideo amiserit irreparabiliter virtutem virginitatis.

Certum est, in omni sententia, violentam virginis deflorationem, continere specialem et mortalem malitiam fornicationi superadditam, ab ipsaque distinctam, imo distinctam a malitia injustitiæ quæ inveniretur in fornicatione violenta respectu corruptæ : nam in violenta virginis defloratione, non tantum fit injuria puellæ illam cogendo ad peccandum contra castitatem in genere, sed illi fit injuria ipsi etiam rapiendo integritatem virginalem, bonum maximi momenti apud puellas, quo præ-

sertim honorantur ac convenientia connubia facilius sibi comparant. Porro ablatio violenta boni tantæ et tam legitimæ existimationis nequit in se non continere specialem ac mortalem malitiam distinctam a malitia fornicationis, sive voluntaria fuerit sive etiam violenta. Ergo, etc.

« Per violentiam... hic intelligitur, non solum violentia physica, sed « etiam moralis, qualis est fraus et metus; item importunæ preces et « blanditiæ quæ, juxta judicium prudentum, in hac præsertim materia, « violentia moraliter reputantur : quales sunt eæ quas comitantur magna « promissa, oscula, tactus..., ac uno verbo eæ omnes quibus ingenua « mulier facile resistere non potest. » Ita Billuart, *ibid.*, art. 3, *Dico* 1°.

Stuprum est fornicari cum virgine amente, ebria aut dormiente, quia violatur sine ejus consensu. P. Gury, t. 1, n° 426.

Sed ex dictis controvertitur an illicita defloratio virginis ultro consentientis sit species luxuriæ a simplici fornicatione distincta. — *Affirmantes* in hoc adesse specialem difformitatem, id deducunt, tum ex parte puellæ, quæ sic impeditur a legitimo matrimonio et ponitur in via meretricandi; tum ex parte patris, qui de ejus custodia sollicitudinem gerit; tum ex oppositione quam habet hujusmodi concubitus cum speciali virtute, virginitatis nempe : specificantur enim peccata per oppositionem ad speciales virtutes. Juxta patronos hujus sententiæ stuprum committeret etiam puella quæ, libidinose se tangendo digitis aut instrumento, claustrum virginale disrumperet. Bill., *ibid.*, *Dico* 2°, *Colliges* 1°. — Dicit tamen Billuart, *ibid.*, *Dico* 3°, stuprum virginis ultro consentientis addere tantum fornicationi malitiam venialem; huicque opinioni adhærere videtur RR. DD. Bouvier, *Dissert.* in 6^{m}, art. 3.

Idem Billuart (*ibid.*, *Colliges* 2°) addit communiter contra paucos teneri masculum primo fornicantem non committere stuprum, eo quod, perdendo signaculum virginale, non ponatur in via meretricandi, et quia, post pubertatis annos, mares absque custodia communiter discurrant.

Negantes vero dicunt, in hac defloratione, nullam per se adesse malitiam præter fornicationem simplicem : nulla enim tunc fit injuria neque virgini, quæ libere consentit; neque parentibus, qui non habent jus conservandi integritatem virginalem suæ filiæ, ultra ipsius voluntatem : undenam enim repetendum esset hujusmodi jus si haberent?

Non ex eorum jure procurandi suæ filiæ convenientes nuptias; cum ipsi liceat, si velit, absque ullius injuria manere innupta; nec ex eorum jure protegendi et servandi integritatem ejusdem : nam jus etiam habent servandi ipsius innocentiam, et tamen, fatentibus omnibus, ipsorum jus non læditur, cum ipsa, jam corrupta, sponte fornicatur. Porro, si in hoc casu, parentum jus non læditur, cur læderetur in alio?

Neque pariter speciale peccatum dici valet voluntaria virginis defloratio eo quod, ut contendit RR. DD. Bouvier, *Dissert.* in 6^{m}, art. 2, hujusmodi peccatum sit oppositum virtuti virginitatis : nam si hæc ratio sufficeret, ergo stuprum etiam adesset, non solum cum defloratur ea quæ habet integritatem virginalem (1), sed etiam cum coitus habetur cum ea quæ jam sine suo peccato deflorata possidet eo instanti virtutem virginitatis, aut habetur cum juvene adhuc virgine; imo pollutio voluntaria sine copula etiam stuprum dicenda esset. Porro, fatentibus omnibus, abest stuprum in omnibus istis casibus, etsi concubitus et pollutio sint tunc opposita virtuti virginitatis, et ita opposita ut per ea hæc virtus irreparabiliter amittatur. Ergo prædicta RR. DD. Bouvier ratio non sufficit, etc. Ergo, etc,

Quid ergo in praxi sit agendum, tali exstante opinionum conflictu?

Resp. Agi posse videtur in praxi quasi certum esset deflorationem virginis ultro consentientis, non continere veri stupri malitiam : nam ipsemet Sylvius, qui opinionem affirmantem tenet, sic nihilominus concludit : « Quia tamen alia sententia non caret probabilitate, idcirco « non putamus dammandos eos, qui a puella, quidpiam istorum con- « fitente, non quærunt an sit virgo an corrupta. » Et eo verius sic est agendum quo etiam, juxta plures patronos 1^{æ} *sententiæ*, inter quos Billuart et RR. DD. Bouvier, circumstantia virginitatis malitiam duntaxat venialem superaddat voluntariæ fornicationi. Porro non potest esse obligatio explicandi in confessione venialem circumstantiam; præsertim cum maxime odiosum esset inquirere a puellis honestis, quæ se accusant de delectationibus aut desideriis in ordine ad copulam, an virgines sint necne; et a juvene an virginem concupierit vel non. Tales

(1) Vide articulum fasciculi mense julio editi.

interrogationes facere est contra communem praxim, fatente ipsomet Billuart (*ibid.*, *Dico* 3°, *Prob.* 3°), qui addit : « Ingenue fateor me, « in his pudendis et importunis interrogationibus faciendis, dum menti « occurrerent, graves molestias passum esse et aliis creasse, mihique « raro fuisse satisfactum. » Idem fatetur RR. DD. Bouvier. (*Ibid.*)

Quær. 1° Quid sit restituendum pro illato stupro?

Resp. Vel deflorator matrimonium promisit vel non : 1° si non promisit et virgo sponte consensit, commune est deflorantem ad nihil erga defloratam teneri. Controvertitur vero an teneatur satisfacere parentibus pro injuria ipsis illata, sed ipsemet S. Antoninus, qui affirmat, dicit ad hanc satisfactionem non teneri nisi post judicis sententiam. Peccat tamen virgo, ac consequenter violator contra pietatem parentibus debitam, et etiam contra obedientiam, si de tali crimine ipsi expresse fuisset facta prohibitio. (S. Liguor., lib. 3, n° 641, dub. 1.) An autem violator puellæ consentientis restituere debeat parentibus damnum ipsis obveniens propter dotem quam augere debent ad filiam nubendam? Communissime, contra quosdam, negatur : quia violator non magis in hoc facit parentibus injuriam quam ipsamet puella, quæ, sicut potest respuere nuptias, potest se minus aptam ad illas reddere.

Excipe 1° si vir deflorationem propalaverit ; 2° si deflorator sit valde dives et puella pauper : quia tunc non censetur ipsa consensisse suæ deflorationi nisi ex quodam implicito pacto compensationis ; quidam tamen dicunt ad id violatorem tantum teneri ex consilio et æquitate : 3° si ad aliquid dandum parentibus per judicem damnatus fuerit. Ita S. Liguor. (*ibid.*). Dicit tamen D. Carriere quod puella, in casu, haud possit retinere quod sic a judice fuit tributum, eo quod talis sententia nitatur falsa facti præsumptione. (*De Justit.*, n° 1351.)

Si autem virgo vi, minis aut fraudibus fuerit violata, violator tenetur tam puellæ quam parentibus omnia damna honoris et fortunæ reparare. Debet ergo augere dotem ut puella æque bene nubat ac si non fuisset violata, ac etiam aliquid ipsi dare, prudentum arbitrio, propter mœrorem et periculum vexationis patiendæ a futuro viro si corrupta dignoscatur : et hoc etiam in dubio an puella prius fuerit, necne, corrupta, quia integra reputari debet donec certo oppositum probetur.

Idem est dicendum in casu quo mulier fuerit prius corrupta, si ex novo concubitu famæ jacturam passa fuerit. Non tenetur tamen stuprator violatam ducere, cum ipsi matrimonium non promiserit; sed ad hoc per judicem posset damnari in pœnam sui criminis ex cap. *de Adulter.*

Casu autem quo virgo injuste violata postea æque bene nuberet, ad nihil tenetur violator, nisi ante matrimonium dotem promisisset, aut ad eam per judicem damnatus fuisset. Quidam tamen advertunt quod si mulier male tractetur a viro propter detectum stuprum, damnum ipsi compensare debeat deflorator. (S. Lig., lib. 3, n. 642.)

Communissime negatur a DD. quod is, qui precibus importunis tantum, vel muneribus vel promissis virginem ad crimen induxit, teneatur illam ducere vel dotare, nisi precibus adjunctæ sint minæ, aut metus reverentialis; vel nisi preces adeo fuerint importunæ, ut puella majus detrimentum putaverit illam vexationem quam virginitatis jacturam; quod tamen rarissime contingere debet: vel nisi vir inceperit tactibus et osculis vim puellæ inferre: quia, etsi puella deinde consenserit, in periculo sic consentiendi per vim antecedentem fuit violenter constituta, vel denique, nisi puella consenserit eo quod timuerit diffamari et inveniri sola cum defloratore qui nolebat discedere. In his tamen et similibus casibus, dicunt Salmantic. teneri violatorem tantum ad partem, non vero ad omnem damnorum reparationem. (S. Liguor., lib. 3, n. 642.)

2° Si per matrimonii promissionem deflorator copulam extorsit, vel per veram promissionem id obtinuit vel per falsam; si per veram, plures quidem, præsertim recentiores, prout Carriere, Card. Gousset, DD. Lyonnet., etc., contendunt hanc promissionem non ligare, quia contractus sub conditione illicita initus, est invalidus; sed communissime, juxta S. Liguor., tenetur hujusmodi promissionem revera obligare, quia in contractibus innominatis, *Do ut des*, etc., conventio perficitur solum quando fit rei traditio, unde in casu non evenit quod sit obligatio ad rem turpem, et proinde cessat ratio adversariorum. (V. P. Gury., t. I, n° 729.) Si vero per falsam promissionem copula fuerit obtenta, plures dicunt defloratorem satisfacere, si damnum

reparet virginem dotando. Sed, juxta S. Liguor., communiter AA. docent, etiam in hoc casu, ipsum obligari ad matrimonium, non solum ob cap. 1, *de Adult.*, quod non satis probat ex eodem S. Liguor., sed ob varia alia momenta ; nempe 1° quia si deflorator virginem deceptam non ducat, nunquam reddet ei æquale ; 2° quia, quando ex contrahentibus unus contractum implevit, tenetur alter implere ex justitia, quamvis ficte promiserit : sic venditor tenetur tradere domum venditam pro qua pretium jam accepit, quamvis ficte contraxerit.(Lib. 3, n. 642. Vide etiam Sættler *in sextum*, p. 80, edit. Rousselot, et Carriere *de Just.* n° 1361, etc.)

Excipiendum 1° nisi fœmina ex verbis, aut aliis conjecturis potuerit facile advertere deceptionem promittentis. Ita communiter (*ibid.* n° 643). Et hoc valde probabiliter contingit, quando stuprator notabiliter excedit in nobilitate vel divitiis conditionem puellæ, et ista cognoscit hanc disparitatem. Sic S. Thomas (suppl. q. 46, art. 2, ad 4), et alii plures contra Palaüm et alios : et hoc est dicendum etiamsi stuprator juramento promissionem firmaverit ; quia juramentum non obligat ultra intentionem promittentis. (S. Liguor. ibid.)

Imo valde probabiliter ita pariter est dicendum, licet puella disparitatem ignoraverit, quia vir non tenetur plus reddere quam mulier petiit ; porro in facta hypothesi mulier duntaxat expetiit nuptias cum viro similis conditionis : unde sufficit quod vir tunc damnum reparet, dotando scilicet puellam, vel ipsi de nuptiis convenientibus providendo.

An autem vir teneatur ad damnum compensandum casu quo puella, ob disparitatem cognitam aut ob alias conjecturas, potuerit intelligere deceptionem, controvertitur : sententia negans vocatur probabilior a S. Liguor. (*ibid.*, *dub.* 3), et illam tenet S. Thomas loco modo citato.

Excipiendum 2°, nisi ex matrimonio pessimus timeatur exitus ; v. g. si puella noscatur nimis levis, vel ex matrimonio exorienda sint magna scandala, rixæ inter consanguineos ; imo si ex illo dedecus obveniret familiæ viri, non teneretur iste ad tales nuptias, etiamsi vera fuerit promissio matrimonii, quia hujusmodi promissio esset de re illicita, ac proinde nulla. Potest quidem virgo deflorata valide quamvis illicite condonare viro obligationem conjugii promissi, etiamsi ex condona-

tione infamia suæ familiæ obveniat, eo quod jus habeat matrimonio renuntiandi; sed vir nequit se obligare in dedecus familiæ suæ, quia non potest contrahi vinculum ad injuriam alteri faciendam. Si tamen vir nuberet in casu supposito, validum esset matrimonium, etsi illicitum. (S. Liguor., lib. 3, n. 744.)

Excipiendum 3° nisi stuprator solos tactus habuerit cum virgine, modo ipsi tactus aut familiaritates non ita innotescant ut si non nubat puella infamiam subire debeat. Ratio est quia soli tactus proportionem non habent cum onere ducendi in matrimonium, et ideo mulier facile potuit promissionis fictionem advertere. Attamen si mulier esset nobilis et ex illis tactibus multum deturpata maneret, injuria ipsi illata æqualis esse posset nuptiis promissis. (S. Liguor., *ib.*, n. 645.)

Excipiendum 4° nisi vir qui cognovit fœminam putans esse virginem, corruptam invenerit: et tunc S. Liguor. probabilius putat virum nec etiam teneri ad aliquid dandum pro copula sic impetrata, nisi pactum præcessisset aliquid dandi; vel nisi ex copula mulier infamiam contraxisset: nam, juxta probabiliorem sententiam, alias damnum violatæ honestatis nequit pecunia conpensari. Si vero ante copulam vir non ignorabat mulierem esse corruptam, distinguendum tunc, et dicendum ipsum teneri solum ad damna casu quo mulier corrupta fuisset extra matrimonium; si vero corrupta fuisset ex matrimonio, verius dici debet quod vir teneatur ad ipsam ducendam, quia tunc copula est æqualis matrimonio promisso. (S. Liguor. lib. 3, n. 646 in fin.)

Excipiendum 5° nisi per virum non steterit quominus matrimonium ineatur. Et tunc si stet per puellam, ad nihil vir tenetur, etsi matrimonium vere promisisset, nisi stuprator se finxisset melioris vel æqualis cum fœmina conditionis, cum esset inferioris. Si vero steterit per parentes, verius putat S. Liguor. teneri tunc defloratorem ad damnum compensandum, quia promissio matrimonii facta principaliter fuerat ad hujusmodi damnum reparandum; proinde, deficiente accessoria, subsistit obligatio principalis (S. Liguor. lib. 3, n. 647). Secus sentit D. Carriere cum Lugo casu quo vera fuit matrimonii promissio, quia tunc ad matrimonium tantum se obstrinxit deflorator. (*De Just.* n° 1366.)

Si puella vi corrupta nollet matrimonium contrahere cum stupra-

tore, probabilius vir teneretur illam dotare (S. Liguor., *ib.*, n. 648.)

Quærit 2° ad quid teneatur fornicator erga prolem?

Resp. Vel mulier sponte et libere consensit, vel vi aut alio modo injusto ad crimen adducta est: in primo casu seductor et seducta æqualiter et in solidum tenentur prolem educare donec sibi providere queat: hoc enim est officium naturæ, et ad id æqualiter astringuntur seductor et seducta, quia uterque est causa æque principalis existentiæ prolis. Juxta multos theologos mater olim tenebatur providere filio usque ad tertium ætatis annum: pater vero postea donec proles sibi sufficere posset: at hoc, non ex jure naturali, sed potius ex jure positivo consuetudine saltem introducto. Hodie autem apud nos tam filiis illegitimis quam legitimis applicandus est art. 203 codicis civilis, juxta quem filiorum cura tam ad matrem quam ad patrem pertinet. Attamen si se obligasset seductor ad omnes expensas faciendas, fidem servare deberet. Imo æquitati consonum est ut etiam absque speciali pacto, plus conferat qui crimen consuluit aut ad illud impulit, licet absque injustitia.

Si autem vi aut alio modo injusto mulier fuit ad crimen adducta, qui injustitiam commisit tenetur ex integro providere sorti prolis, et ad hoc vim passa non tenetur nisi in defectum seductoris (Carriere, *de Justit.* n° 1371, 1372). Et quod dicitur hic de muliere dici debet de juvene, si vi aut aliter ad crimen impelleretur (Rousselot, ad Sættler, *in sextum*, etc. p. 83.)

Quærit. 3° an, casu quo proles fuit exposita, parentes ad aliquid teneantur erga xenodochium?

Resp. Certe ad nihil tenentur si sint pauperes: si vero divites sint, quæstio controvertitur. Ad nihil tunc adhuc teneri probabilius habet S. Liguor. (lib. 3, n. 656) cum aliis pluribus, quia xenodochia instituta sunt ad subveniendum non tantum pauperibus, sed divitibus etiam, ne ob infamiæ periculum committantur abortus, infanticidia, et sic in æternum infantes pereant. Contra sentiuntalii plures apud Carriere ubi dicitur quid sit restituendum n^{is} 1373, 1374. Vide etiam D. Rousselot, ut supra, p. 84. Quidquid autem teneatur circa præsentem quætionem, adhortandi sunt saltem divites ad aliquid præstandum nosocomio, titulo saltem pœnitentiæ. Vide P. Gury.

Quærit. 4° quænam pœnæ a jure civili sint latæ contra stupratores?

Resp. sic habet codex pœnalis noster : « Art. 331. Tout attentat à « la pudeur, consommé ou tenté sans violence sur la personne d'un « enfant de l'un ou de l'autre sexe, âgé de moins de onze ans, sera « puni de la réclusion (peine *afflictive* et *infâmante*, qui consiste en « la détention du condamné dans une maison de force pendant cinq « ans au moins et dix ans au plus. (V. art. 7 et 21 du Code pénal.)

« Art. 332. Quiconque aura commis le crime de viol sera puni des « travaux forcés à temps (5 ans au moins, 20 ans au plus). — Si le « crime a été commis sur la personne d'un enfant au-dessous de l'âge « de 15 ans accomplis, le coupable subira le maximum de la peine des « travaux forcés à temps (20 ans). — Quiconque aura commis un at- « tentat à la pudeur, consommé ou tenté avec violence contre des in- « dividus de l'un ou de l'autre sexe, sera puni de la réclusion. — Si « le crime a été commis sur la personne d'un enfant au-dessous de « l'âge de 15 ans accomplis, le coupable subira la peine des travaux « forcés à temps. »

« Art. 333. Si les coupables sont des ascendants de la personne sur « laquelle a été commis l'attentat, s'ils sont de la classe de ceux qui « ont autorité sur elle, s'ils sont ses instituteurs ou ses serviteurs à « gages, ou serviteurs à gages des personnes ci-dessus désignées, s'ils « sont fonctionnaires ou ministres d'un culte, ou si le coupable, quel « qu'il soit, a été aidé dans son crime par une ou plusieurs personnes, « la peine sera celle des travaux forcés à temps, dans le cas prévu par « l'art. 331, et des travaux forcés à perpétuité dans les cas prévus par « l'art. précédent. »

CRAISSON,

Ancien vicaire général.

LITURGIE.

Examen d'un livre intitulé : ***Introduction aux cérémonies Romaines***, ou ***Notions sur le matériel, le personnel et les actions liturgiques, le chant, la musique et la sonnerie***, par A. Bourbon, chanoine et maître des cérémonies de la cathédrale de Luçon.

Onzième article.

§ 14. — *Suite de l'examen du cinquième chapitre* (part. I, tit. II, ch. II) *intitulé :* De l'ameublement du sanctuaire et du chœur.

Des siéges non réservés aux évêques.

Les siéges non réservés aux évêques sont, comme nous l'avons dit, les siéges appelés *subsellium*, *scamnum*, *scabellum* et *stallum*.

I. *Des siéges appelés* subsellia.

On entend par *subsellia* des bancs où s'asseyent les membres du clergé et qui tiennent lieu de stalles. Ces bancs peuvent être ornés de draperies, et on peut aussi en préparer pour des laïques distingués. Nous lisons dans le Cérémonial des évêques (l. I, c. XII, n. 7) : « Subsellia quoque pro prælatis, canonicis, magistratibus, aliisque magnatibus, nobilibusque laicis, pro ecclesiarum locorumque consuetudine commoditateque ornari decet ». Ces bancs, dit Monseigneur l'Évêque de Montréal, ont des dossiers élevés, et l'on y monte par une ou deux marches.

II. *Du siége appelé* scamnum.

On appelle *scamnum* le banc sur lequel s'asseyent le célébrant et ses ministres pendant la messe solennelle, l'officiant aux vêpres, et qu'on appelle ordinairement la *banquette*. Il y a plusieurs règles à suivre relativement à la forme, à la décoration et à l'usage de ce siége.

PREMIÈRE RÈGLE. — La banquette est un siége allongé et de la longueur nécessaire pour que trois personnes revêtues d'ornements puissent s'y asseoir commodément.

1° La forme de la banquette se trouve indiquée dans le Cérémonial des évêques (l. I, c. XII, n. 23): « Scamnum oblongum... in quo sedeat « celebrans cum diacono et subdiacono ».

2° Cette règle est encore appuyée sur plusieurs décisions de la S. C. des rites.

1er DÉCRET. — *Question* : « An canonicis celebrantibus coram ipso « debeat (archiepiscopus Turritanus) permittere dictam sedem cum « postergali... vel potius dicti canonici celebrantes..... debeant sedere « in scamno a latere epistolæ ? » *Réponse* : « Formam libri Cæremo- « nialis... in dicta ecclesia Turritana servandam esse. » (Décret du 19 mai 1614, n° 488.)

2e DÉCRET. — *Question*: « An canonicus hebdomadarius celebrans « uti possit sede, an vero scamno ? » *Réponse* : « In hoc servandam « esse dispositionem Cæremonialis ». (Décret du 22 novembre 1653, « nos 1684 et 1686.)

3e DÉCRET. — « S. R. C. declaravit: Tam celebrantem quam assi- « stentes in vesperis et missa solemni sedere debere in scamno, et « non in sede coracea ». (Décret du 31 juillet 1665, n° 2238.)

4e DÉCRET. — *Question* « An tolerandus sit abusus, qui nimium « invaluit, adhibendi in missis solemnibus pro celebrante, loco scamni « cooperti tapete, sedes camerales serico damasceno ornatas, et pro « ministris similia scabella ; vel potius reprobandus atque damnan- « dus ? » *Reponse* « Negative ad primam partem, affirmative ad « secundam ». (Décret du 17 septembre 1822, n° 4890, q. 7.)

3° Nous pourrions citer encore l'autorité de l'instruction Clémentine (§ XXV) : « Il celebrante non dovrà usare la sede camerale, secondo il « decreto della sacra congregazione de riti, ma un banco (che nep- « pure abbia le braccia ». Comme l'instruction cite les décrets de la S. C. à l'appui de son assertion, on ne peut limiter aux messes solennelles des Quarante Heures l'extension de la règle qu'elle pose, comme l'observent Gardellini (Ibid., n. 3) et Cavalieri (§ XVIII, p. 126).

La règle posée paraît donc hors de toute controverse. Aussi Merati et Catalani rejettent l'opinion de deux auteurs qui enseignent le contraire, savoir A Portu (*de Miss. sol.*, c. I. n. 4), d'après le sentiment duquel cette règle s'applique seulement à la messe solennelle devant l'évêque ou un prélat supérieur ; et Bisso (Litt. S. n. 118, § 2), qui autorise chaque église à suivre sa coutume.

Merati s'exprime comme il suit (t. I, part. II, tit. II, n. 21) : « Præterea in latere epistolæ paretur scamnum oblongum..... pro « celebrantis et ministrorum sacrorum sessione..... Utrum vero sint « præparanda sedilia vel unum scamnum oblongum in quo onmes tres « sedere possint, servandam esse ecclesiarum consuetudinem vult « Bissus..... Hippolytus vero A Portu..... vult quod certo præparan- « dum sit scamnum, si cardinalis aut episcopus loci ordinarius et « superior illi missæ præsens interesset : extra vero hunc casum, con- « cedit quod poni possunt etiam tres sedes nobiliores, dummodo sedes « celebrantis sit nobilior, et sedes ministrorum non sint brachiatæ. « Verum puto inhærendum esse decreto a S. R. C. emanato die 15 ja- « nuarii 1611..... Unde juxta hanc sanctionem nunquam concedenda « est sedes brachiata celebranti, neque alia sedes aliis ministris, et « hæc est praxis omnium basilicarum Romanarum, et omnium fere « cathedralium, ita ut canonici missam celebrantes, non solum coram « episcopo, nulla utantur sede, sed semper aliquo scamno oblongo....; « sed etiam absente episcopo in eodem scamno sedent..... Nec contra « superius dicta officit, quod in prælaudato primo ex dictis decretis « dicatur : *Canonici missam celebrantes coram episcopo*....., quasi « inferri possit quod absente episcopo possint dicti canonici sedere in « sede : nam usus et praxis communis, ut diximus, satis declarant « quod non solum coram episcopo, sed etiam eodem absente adhiben- « dum est scamnum oblongum, nunquam vero sedes, a præfatis « canonicis ».

Catalani, dans son commentaire sur la rubrique citée du Cérémonial des évêques (n. 5, 6 et 7) dit la même chose. « Aiunt autem nonnulli « auctores, inter quos Hippolytus A Portu..... præparandum quidem « esse scamnum oblongum, si aliquis S. R. E. cardinalis, vel episcopus

« loci ordinarius, aut superior aliquis missarum solemniis interesset, « extra vero hunc casum poni posse etiam tres sedes nobiliores, imo « etiam brachiatam, ut aiunt, pro celebrante. Sed puto tutiorem esse « Merati sententiam..... ubi inhærendum esse ait decreto a S. R. C. « emanato die 15 januarii 1611..... Itaque, juxta hanc sanctionem, « ut idem laudatus auctor observat, nunquam concedenda est sedes « brachiata celebranti, neque alia sedes aliis ministris, tum maxime « quod hæc est praxis omnium basilicarum Urbis et omnium fere « cathedralium ecclesiarum, ita ut canonici missam celebrantes, non « solum coram episcopo, sed etiam eo absente, nulla utantur peculiari « sede, sed semper in aliquo scamno oblongo sedeant..... Neque officit « quod ex recitato primo decreto canonici missam celebrantes coram « episcopo non debent sedere in sede..... quasi inferri possit absente « episcopo posse..... Etenim tum usus et praxis communis omnium « fere ecclesiarum, præsertim Urbis, uti dictum est, tum alia S. R. C. « decreta satis declarant, non solum coram episcopo, sed nec illo « absente, non posse a canonicis, multoque minus ab aliis adhiberi in « missa solemni nobiliorem illam ac peculiarem sedem, sed scamnum « oblongum. »

La S. C. a concédé, sur ce point, une seule exception motivée sur une coutume fort ancienne, mais avec quelques restrictions, comme nous le voyons par cette décision : — *Question.* « An dignitatibus et « canonicis extra cathedralem, necnon abbatibus regularibus, tam « in propria quam in aliena ecclesia solemniter ultra tres vices « in quibus pontificalibus uti eis indultum est, vesperas et missas « celebrantibus liceat sedere in sedibus cameralibus, an vero iidem « in scamno, præsertim præsente episcopo, sedere teneantur? » *Réponse :* « Servari consuetudinem, legitime tamen præscriptam, « et, si eadem præscripta non putetur, quousque contrarium probatur, « S. C. nihil innovari mandavit ». (Décret du 29 mars 1659, n. 1972, q. 4.)

Deuxième règle. — La banquette peut avoir un dossier. Cette règle est basée sur l'usage commun suivi à Rome. La banquette a un dossier, mais ce dossier, comme l'observe Monseigneur de Montréal (Cér. des

Év. expl. *ibid.*), est assez bas pour qu'on puisse facilement faire passer par-derrière la partie postérieure de la chasuble, de la dalmatique et de la tunique. Tel est aussi l'enseignement des auteurs et de Merati en particulier. Mgr de Conny dit la même chose et observe que le premier décret cité à l'appui de la première règle défend seulement le siége individuel à dossier.

Troisième règle.— 1° La banquette doit être recouverte d'un tapis ou d'une étoffe ; 2° on peut mettre un coussin au milieu, à l'endroit où le célébrant doit s'asseoir ; 3° ni le tapis ni la couverture du coussin ne doivent être en soie ; 4° rien n'est prescrit sur la couleur du tapis.

La première partie de cette règle repose sur la rubrique citée du Cérémonial des évêques (l. I, c. XII, n. 22) : « Scamnum oblongum, « coopertum aliquo tapete aut panno ». Plusieurs décrets cités à l'appui de la première règle pourraient aussi être apportés pour appuyer celle-ci, comme il est facile de s'en convaincre, et, dans le premier décret, ce tapis est positivement exprimé : « In aliquo scamno oblongo « tapete vel panno cooperto ».

La seconde et la troisième parties sont appuyées sur le décret suivant. *Questions* 1...2...3...4...5 : « An idem ornatus, qui juxta « Cæremoniale convenit amboni, in quo sermo et concio haberi solet, « permitti possit in scamno, in quo sedent dignitates et canonici « solemniter celebrantes? » — 6 : « An in eodem scamno... apponi « possit pulvinum sericum, vel potius laneum? » *Réponses :* « Ad 5, « negative, et adamussim servetur dispositio Cæremonialis episcoporum. (l. II, c. III, n. 4.) — Ad 6, servandam esse præfati « Cæremonialis dispositionem, sed adhibendum pulvinum vel laneum, « vel corium ». (Décret du 17 septembre 1822, n. 4590, q. 5 et 6.) Les réflexions de Gardellini sur ces deux réponses, insérées dans des notes, les appliquent à la question présente, et nous ne pouvons mieux compléter les preuves de la règle posée qu'en les donnant en entier. Sur la première réponse, c'est-à-dire sur la réponse au cinquième doute, il est dit : « Cæremonialis dispositio circa ornatum ambo- « nis in quo sermo et concio habenda est, aut epistolæ et evangelia de- « cantanda solemniter sunt, et illum scamni parandi pro canonico

« officia solemniter peracturo, apertum ponit discrimen. Nam lib. I, « c. XII, n. 18, legitur : *Ambones ubi epistolæ et evangelia decantari « solent, si qui erunt, necnon et pulpitum ubi sermo vel concio ha- « beri solet, consentaneum est pannis sericis ejusdem coloris, cujus « sunt cætera paramenta, exornari ;* secus vero jubet (l. II, c. III, « n. 4) de ornatu scamni pro celebrante, quem esse vult *panno coo- « pertum in cornu epistolæ :* quod si *occupare debeat stallum, seu « primam sedem chori ab ea parte, quæ eidem illa hebdomada obti- « gerit, in ea sede ponetur pulvinum, et alterum cum tapete super « alio scamno, seu genuflexorio ante se posito, super quo etiam po- « nitur liber serico coloris cæterorum paramentorum tectus; et ubi « non adest tale scamnum, ia aliquo legili, quod ponitur ante cele- « brantem, et removetur, prout opus est; quo casu tapete sternitur « ante ipsum celebrantem.* Ubi autem cæremoniale vult ornatum se- « ricum, exprimit; quando vero utitur uno vocabulo *pannum* sine « adjuncto, *laneum* significare voluisse videtur. Serica sint oportet, « et coloris convenientis officio diei, quæ ad ornatum ambonis et ad « librum cooperiendum adhibenda sunt, non autem quæ ad ornatum « sedis seu scamni pro celebrante ; haud enim pro eodem determi- « natus est color, et cum stragulum celebranti apponendum tapete « vocabulo designetur, non ex alia materia quam lanea tectum esso « debet. Verum etiamsi quis vellet super interpretatione verborum « immorari, ut inde concluderet vocabulum genericum *pannum* seri- « cum non excludere, fateri tamen debebit latum esse discrimen inter « ornatum ambonis, et alterum pro sede celebrantis, de quo duntaxat « in dubio quæritur. Composita igitur res erit, si Cæremonialis dis- « tinctio adamussim servetur ». Sur la seconde réponse, au sixième doute, Gardellini s'exprime comme il suit : « Dubium hoc cum ante- « cedenti conjungi potest, eademque Cæremonialis dispositione utrum- « que dissolvitur. Ut in illo datur regula circa ornatum sedis, seu « scamni celebrantis, ita in isto celebranti pulvinum conceditur appo- « nendum in sede, alterumque in scamno, seu genuflexorio, super « quo ponetur liber. Quæstio igitur duntaxat versatur circa pulvini « qualitatem, de qua silet Cæremoniale : verum ex S. C. decretis id

« facile colligi potest; nam hac super re propositis dubiis, eadem « S. C. aperte reprobavit, damnavitque abusum adhibendi pulvinum « sub genubus, vel ad pedes dignitatum et canonicorum.... Quoad « vero pulvinum apponendum supra sedem, seu scamnum celebrantis, « negando sericum, corium tantummodo indulsit, uti in Tudertina « 24 martii 1612, et in Panormitana 17 septembris 1670; parum « tamen interest si non corium, sed laneum sit, dummodo non seri- « cum, quemadmodum S. C. huic dubio respondendo sancivit ». Nous concluons de là qu'on peut mettre un coussin à l'endroit où s'assied le célébrant; mais ce coussin doit être recouvert d'une étoffe de laine ou de cuir, ou de toute autre matière, sauf la soie.

Nota. L'auteur observe ici que si l'on met un coussin à l'endroit où le célébrant doit s'asseoir, ce coussin doit être sous la draperie, et appuie son assertion sur ce qui est prescrit pour le fauteuil épiscopal, comme il a été dit p. 187.

Enfin, la quatrième partie, à savoir, que rien n'est prescrit au sujet de la couleur du tapis qui recouvre la banquette, se prouve par le silence des rubriques sur ce point. Plusieurs auteurs en parlent cependant et beaucoup prescrivent ou au moins conseillent la couleur verte. Tel est le sentiment de Bauldry (part. III, c. XI, art. II, n. 6): « Scamnum oblongum panno decenti viridi opertum » ; de Cavalieri (t. V, c. VIII, n. 3): « Scamnum aliquantisper longum cum postergali, « vestitum aliquo panno viridi decenti ». M. Falise suit ce sentiment, citant à l'appui de son assertion la rubrique du Cérémonial des évêques, probablement celle qui a rapport aux siéges des chapiers (l. II, c. III, n. 6). D'après le Cérémonial des évêques expliqué (*ibid.*), la couleur serait verte ou violette, suivant le temps; Mgr de Conny (*ibid.* p. 12) enseigne que la banquette est recouverte d'une étoffe de couleur verte ou d'une tapisserie. D'autres auteurs, comme M. de Herdt, (part. I, n. 47) sont moins exclusifs, et autorisent l'usage de la couleur rouge, ou de toute autre couleur convenable. La couleur rouge est ici mentionnée parce qu'elle est indiquée dans l'instruction Clémentine (*ibid.*). Cette prescription pourrait être spéciale à la messe d'exposition ou de reposition, pendant les prières des Quarante-Heures. Cependant Gardellini,

commentant ce paragraphe de l'Instruction (*ibid.* n. 3), admet aussi l'usage de toute autre couleur : « Scamno utendum.... cooperto panno « rubei vel alterius decentis coloris ». Castaldi (l. II, part. I, c. III. n. 14) prescrit un tapis de la couleur du jour : « In missa solemni, « pro celebrante et ministris scamnum aliquo panno coloris paramen- « torum coopertum ». On peut le faire sans doute ; mais comme on le voit, rien n'est prescrit à cet égard.

Nota. — Le Vendredi saint, la banquette est sans tapis, suivant ce qui est dit dans le Cérémonial des évêques (l. II, c. XXV, n. 1) : « In die Parasceve.... sedilia canonicorum et aliorum.... sint penitus denudata ». On pourrait aussi laisser la banquette sans tapis à la messe et aux offices des morts, et même la rubrique du Cérémonial des évêques (*ibid.* c. XI, n. 1) paraît le prescrire jusqu'à un certain point, en indiquant les préparatifs de la messe pontificale pour les morts : « Gradus altaris, et totum presbyterium sit nudum, excepto quod unum « tapete sub faldistorio, et aliud super primo gradu suppedaneo apud « altare ponetur ». Notre auteur prescrit cependant l'usage d'un tapis de couleur noire, en se fondant sur l'autorité de ce texte du Cérémonial des évêques, accordant, d'après lui, un tapis pour recouvrir le fauteuil, ce qui n'est pas, comme on le voit, puisqu'il est parlé seulement d'un tapis au-dessous. Quoi qu'il en soit, il allègue aussi l'autorité de Mgr de Conny (*ibid.* n. 223), et l'on peut, ce semble, se conformer sur ce point à l'usage de chaque église.

Quatrième règle. — La banquette se place du côté de l'épître, sur le pavé du sanctuaire.

La première partie de cette règle est fondée sur la rubrique du Missel (part. I, tit. XVII, n. 6) : « In missa solemni celebrans medius « inter diaconum et subdiaconum sedere potest a cornu epistolæ juxta « altare dum cantatur *Kyrie eleison*, *Gloria in excelsis*, et *Credo* » ; et sur celle du Cérémonial des évêques (l. I. c. XII, n. 22) : « Scam- « num.... a latere epistolæ ». Quant à la position de la banquette relativement à celle de la crédence, il en a été parlé en son lieu.

La seconde partie résulte de ces paroles du petit rituel de Benoît XIII (tit. I, c. II, § 4, n. 2 et tit. II, c. II, § 3, n. 1) : « Il celebrante

« fatta la riverenza all' altare si ritira presso il corno dell' epistola in « piano, ove si suol sedere nella messa solenne.... Il celebrante nel « piano dell' epistola presso lo sgabello ». Les auteurs enseignent ou supposent la même chose. Cependant, dit notre auteur, il ne faudrait pas prendre ceci tellement à la lettre qu'il ne pût y avoir un plancher devant la banquette, pour éviter le froid du pavé.

Cinquième règle. — La banquette est destinée, comme il a été dit ci-dessus, au célébrant et à ses ministres, toutes les fois qu'ils doivent s'asseoir pendant la messe solennelle. L'officiant peut aussi s'y placer pendant les vêpres solennelles, et ses deux assistants peuvent se mettre à ses côtés.

Les documents cités à l'appui des règles précédentes font mention de la première partie de cette règle. Quant à la seconde, elle est renfermée dans cette rubrique du Cérémonial des évêques (l. II, c. II, n. 6): « Ipse celebrans canonicus, una cum quatuor aut sex beneficiatis « assistentibus, dum psalmi recitantur, sedere poterunt cooperto capite « in aliquo sedili, seu scamno præparato et ornato a latere epistolæ, « videlicet, celebrans in medio, primi assistentes vero hinc inde, vel « alias, prout in illa ecclesia usitatum est ».

III. *Du siége appelé* scabellum.

On appelle *scabellum* un tabouret ou escabeau. « Ce petit banc, à « Rome, dit Mgr l'évêque de Montréal (Cér. des év. expl., l. I, « c. VII, n. 2), est à peu près de la forme de nos tabourets ; mais il « est boisé de haut en bas, et le nom du Pape régnant est écrit, en « lettres d'or, sur l'espèce de frise qui se trouve au-dessous de la « planche qui lui sert de couverture, au milieu de laquelle est pra- « tiquée une ouverture pour y passer la main, afin de pouvoir le « transporter aisément d'un lieu à un autre. Le nom de la basilique « auquel il appartient y est aussi marqué ».

Ce siége peut quelquefois être orné, d'autres fois il ne doit pas l'être. Ainsi, les deux diacres assistants au trône pontifical doivent s'asseoir sur des tabourets nus. Telle est la règle posée par le Cérémonial des évêques (l. I, c. VIII, n. 2) : « Sedente episcopo in sua cathedra

« episcopali, ipsi sedent hinc inde super scabellis nudis. » « Les bancs « ou tabourets des assistants au trône, dit Mgr l'évêque de Montréal « dans son commentaire sur cette rubrique, doivent être nus et sans « dossiers. C'est ainsi qu'on le pratique à Rome, même pour les car- « dinaux qui sont assistants au trône pontifical. » Les auteurs appliquent la même règle aux tabourets ou bancs sur lesquels les autres ministres doivent s'asseoir, si le contraire n'est pas indiqué. Ces tabourets ou bancs peuvent être convenablement peints ou vernissés ; mais ils ne doivent être recouverts d'aucune draperie. « Acolythi, dit « Bisso (l. A, n. 91), seu ministri inferiores..... poterunt sedere in « aliquo humiliori scamno nudo ». — « Hoc scamnum, dit Cavalieri « (*ibid.*), debet esse nudum, coloratum tamen, sicut scamna canoni- « corum assistentium ac inservientium missæ pontificali : ita Cære- « moniale episcoporum ». On ne comprend pas dans cette règle les bancs sur lesquels s'asseyent les chapiers pendant les vêpres : ces bancs sont recouverts d'un tapis ou d'un drap vert, comme l'indique le Cérémonial des évêques (l. II, c. III, n. 6) : « Sedilia in plano chori « disposita hinc inde contra altare, et ornata panno viridi aut tape- « tibus ». La raison de cette différence est vraisemblablement que ces siéges sont comme un supplément à la banquette de l'officiant ; et pour la même raison, comme l'observe notre auteur, si le célébrant s'assied sur un tabouret à la messe chantée sans ministres sacrés, ce tabouret pourra être orné suivant les règles données pour la banquette.

Ces tabourets, comme on le voit par ce qui vient d'être dit, sont destinés à tous les ministres de l'autel, sauf le célébrant, le diacre et le sous-diacre ; et, d'après l'enseignement de tous les auteurs, les ministres inférieurs ne s'asseyent jamais aux côtés du célébrant sur la banquette.

IV. *De la stalle.*

« Notre stalle, dit Mgr l'évêque de Montréal (*ibid.*), n'est pas en usage à Rome, sauf dans quelques chapitres ou communautés. Mais les rubriques ne supposent pas généralement que le siége de la stalle soit mobile, ni qu'elle renferme le petit siége que nous appelons *miséri-*

corde. » En nous contentant de dire ici qu'on entend par *stalles* les siéges du chœur, nous remettons à plus tard avec l'auteur à examiner si les règles liturgiques peuvent autoriser parfois à faire usage de ce petit siége.

V. *Application de ces règles à certains usages existant dans nos églises.*

Si nous comparons les principes exposés ci-dessus avec un bon nombre d'usages existant dans nos églises, nous nous trouvons en face de plusieurs difficultés. Ainsi, il n'est pas rare de voir la banquette du célébrant remplacée par trois siéges distincts, comme un fauteuil et deux tabourets, trois tabourets, ou encore une chaise et deux tabourets, ou même trois chaises ordinaires. S'il n'y a pas de ministres sacrés, on prépare seulement un seul siége de ce genre. Dans certaines églises rurales, c'est un banc en bois à dossier, avec ou sans bras, ressemblant plutôt à une boîte qu'à un siége, et occupant à lui seul la moitié de la longueur du sanctuaire. De plus, nos banquettes et nos tabourets sont assez souvent garnis d'une étoffe qui y est fixée, mais qui recouvre seulement la partie supérieure. Nous avons, pour l'usage de tous ceux qui portent des chapes, des tabourets d'une forme spéciale, ayant sur le devant un marchepied assez élevé pour que la chape ne touche pas à terre quand on y est assis : ces tabourets remplacent la banquette pour les vêpres. Dans certaines églises, on met le siége du célébrant du côté de l'évangile, sous prétexte que le côté de l'épître est moins bien disposé pour cela, comme lorsque la porte de la sacristie s'y trouve, ou encore parce que le célébrant, étant assis du côté de l'épître, ne pourra pas suivre le prédicateur, si la chaire est du même côté.

Examinons donc ce qu'il y aurait à faire, relativement à ces divers usages, pour se mettre en harmonie avec les règles liturgiques. On n'admet point au chœur ce qu'on appelle *sedes camerales*, et l'on entend par là les siéges généralement usités dans nos appartements ; tel est, du moins, le sens que les auteurs y attachent. On ne peut donc point, comme on le voit, se servir dans le chœur de toute espèce de

siége indifféremment ; et pour que l'usage d'un siége soit autorisé, il faut que dans sa forme il puisse être rapporté à un de ceux autorisés au chœur.

Il est bien clair d'abord, par les textes des livres liturgiques et toutes les décisions de la Sacrée Congrégation des rites, que la banquette est un siége long, sur lequel trois personnes doivent s'asseoir. Aucun autre auteur ne suppose qu'il puisse en être autrement : l'usage de trois siéges séparés est donc complétement en dehors de toutes les règles. Ce meuble n'est pas si difficile à se procurer qu'on puisse en être dispensé : tout au plus pourrait-on en être dispensé dans une circonstance transitoire, comme si la banquette était en réparation, ou s'il fallait celébrer une messe solennelle dans une église où l'on n'a pas coutume de le faire. Mais encore faudrait-il alors remplacer la banquette par des siéges autorisés, comme seraient trois tabourets. Jamais un fauteuil à bras ne pourrait être admis, puisqu'il est, comme nous l'avons vu, réservé aux évêques. Nos chaises s'écartent aussi beaucoup trop des siéges admis au chœur, et d'après Mgr de Conny, on ne permet pas l'usage d'un siége individuel à dossier. Le banc en bois dont il a été question n'est pas, du reste, dans les conditions requises. Tout au plus peut-on permettre l'usage d'un tabouret ayant un petit dossier qui serait la moitié du dossier ordinaire de nos chaises, comme est celui de la banquette.

L'usage des siéges garnis d'étoffe ne peut convenir pour remplacer ceux qui doivent être sans ornement et que le Cérémonial des évêques appelle *scabella nuda :* ces tabourets, d'après les auteurs et l'usage de Rome, doivent être en bois ; notre auteur ajoute qu'ils peuvent aussi être garnis comme nos chaises. Cette garniture ne dispense pas, ce semble, de mettre un tapis sur la banquette.

Pour ce qui est des tabourets à l'usage de ceux qui portent des chapes, on pourrait en permettre l'usage, pourvu que le marchepied ne fût pas trop élevé ; ou, mieux encore, s'ils sont placés en avant de la marche du sanctuaire et se trouvent de niveau avec le plan du sanctuaire. De cette manière on évite ce qu'ils pourraient avoir de contraire aux règles de la liturgie.

Enfin, nous ne voyons aucun motif qui puisse autoriser à placer la banquette au côté de l'évangile. Nous avons vu des églises où la place était fort restreinte ; malgré cela, avec un peu de bonne volonté, on a pu y établir la crédence et la banquette du côté de l'épître, quoique la porte de la sacristie se trouvât encore du même côté et au milieu de cet espace, et quoique les personnes dont cette disposition choquait les habitudes eussent jugé la chose impossible. La raison de suivre le prédicateur ne peut valoir ; mais il n'est pas défendu au célébrant d'aller, pendant le sermon, s'asseoir avec ses ministres dans un lieu où ils puissent le voir et l'entendre facilement.

§ 15.—Suite de l'examen du même chapitre.—*Des siéges du chœur.*

Après avoir donné les notions nécessaires sur la nature des siéges employés au chœur, M. l'abbé Bourbon nous enseigne comment les siéges y doivent être disposés.

I. L'auteur fait tout d'abord remarquer que les siéges du chœur sont disposés de manière que les membres du clergé, y étant assis, soient tournés vis-à-vis du côté opposé à celui où ils se trouvent. On excepte de cette règle les quelques places qui sont au rond-point, si l'autel est entre le chœur et la nef, on en forme le rond-point, dans les chœurs où l'on a ajouté aux stalles qui sont accolées aux deux côtés quelques stalles en forme de rond-point entre le mur et la grille du chœur. Aucune loi écrite n'établit cette disposition, mais elle est supposée par tous les auteurs, et même par tout l'ensemble des rubriques du Cérémonial des évêques et des réponses de la Sacrée Congrégation des rites.

II. Les siéges destinés aux plus dignes du chœur peuvent être mieux ornés ou travaillés avec plus de soin que les autres, tel est le sens de cette rubrique du Cérémonial des évêques (l. c. XII, n. 7) : « Subsellia « quoque pro prælatis, canonicis... pro ecclesiarum locorumque con- « suetudine commoditateque ornari decet ». Mais on ne peut en aucun cas disposer une place destinée à un simple prêtre de manière à imiter une stalle épiscopale, comme nous le montrerons plus bas.

III. Lorsqu'il y a plusieurs rangs de stalles, si celles qui se trouvent

par-derrière sont plus élevées, elles appartiendront aux plus dignes; si toutes sont de même niveau, les plus dignes occuperont les siéges du devant. Tel est, dit Mgr. de Conny, l'usage à la chapelle du Pape et à S.-Pierre de Rome.

IV. Quand un banc du chœur fait face à l'autel, la place du plus digne est, d'après notre auteur, celle qui se trouve le plus à droite, c'est-à-dire la première vers le côté de l'épître, si la place du milieu n'est pas distinguée par une ornementation spéciale. Dans le premier cas, la seconde place est à gauche de la première, et ainsi de suite ; et cette règle est fondée sur celle d'après laquelle les personnes se placent de cette manière pour venir à la Table sainte ou se présenter à l'autel pour recevoir les cierges, les cendres ou les rameaux. Dans le second cas, la seconde place est à droite de la première, la troisième à gauche de celle-ci, et ainsi de suite. Telles sont les règles données par Mgr de Conny; M. l'abbé Bourbon ajoute que s'il y avait en face de l'autel deux bancs disposés sur une même ligne et séparés par un passage, il convient de considérer comme la plus digne, sur chacun de ces bancs, la place où l'on est moins exposé à voir passer devant soi ceux qui sont dans le cas d'entrer ou de sortir.

V. Les places les plus dignes sont les plus rapprochées de l'autel, si l'autel est au fond de l'édifice ou à peu près, dans le cas où le trône de l'évêque serait au côté de l'évangile suivant ce qui est dit p. 176. Si l'autel est entre le chœur et la nef et tourné vers le chœur, les plus dignes sont les plus éloignées de l'autel. Telles sont les règles générales et nous devons ici encore abandonner la théorie du Manuel des cérémonies romaines déjà rejetée, au sujet de la distinction du sanctuaire et du chœur. En suivant cette théorie, les plus dignes devraient être les plus éloignés de l'autel toutes les fois que le chœur se trouve séparé de l'autel par un large sanctuaire.

Ce principe ne se trouve dans aucune rubrique, ne se déduit d'aucune règle, et pas un auteur ne l'a posé, sauf le Manuel des Cérémonies romaines dans lequel, comme on l'a dit déjà, on consacre certains usages français que l'on cherche à motiver les uns par les autres. Mais examinons cette question comme elle doit être envisagée, c'est-à-dire

au point de vue purement liturgique, et voyons s'il est vrai de dire, comme l'ont prétendu certains maîtres des cérémonies, que l'usage de faire placer les plus dignes du clergé près de l'autel ne repose sur aucune loi et que, par conséquent, chaque église peut conserver son usage.

1° La rubrique du Cérémonial des évêques relative aux cercles des chanoines suppose clairement la disposition que nous venons d'indiquer. Quatre fois pendant la messe, si l'évêque y assiste à son trône, les chanoines viennent se ranger près de lui. La manière de faire est réglée de la manière suivante par le Cérémonial des évêques. « Canonici enim opportuno tempore, discedentes ab eorum sedilibus, procedunt ad medium chori, factis altari et episcopo reverentiis, et se sistunt in circulum ante episcopi faciem, quo diversimode fit pro diversitate situationum altaris et sedis episcopalis. Si enim altare adhæreat parieti, et sedes episcopalis sit in latere evangelii, incipient procedere juniores canonici a sedili diaconorum, ita ut ultimus canonicus consistat ante faciem episcopi, quos gradatim alii sequuntur perficiendo circulum, et dignior canonicus sive dignitas, modicum a suo sedili digressus, stat ad dexteram episcopi. Si vero altare sit sub tribuna, et sedes episcopalis ex opposito altaris, tunc canonici venientes ad circulum procedunt simul ab utraque parte, non perficientes circulum, ne terga vertant altari, sed facientes hinc inde semicirculum ». Comme on le voit par ce texte, la place du plus digne est la plus rapprochée de l'autel, du côté de l'évangile, si le chœur est entre l'autel et la nef. Le plus digne, en effet, pour se trouver à la droite du Pontife, reste tout près de sa place: « Dignior canonicus sive dignitas, modicum a suo sedili digressus, stat ad dexteram episcopi ».

2° Mgr de Conny s'exprime comme il suit, sur la question présente : « Le côté le plus digne est celui de l'évangile, et la première place, celle qui est la plus rapprochée de l'autel ». L'auteur ajoute la note suivante : « Ces règles ressortent clairement du Cérémonial, lequel a été écrit en vue d'une disposition du chœur dans lequel l'évêque a son siége du côté de l'évangile, c'est-à-dire à la droite de l'autel,

« et le clergé se place de telle façon que les plus dignes soient le plus « près de l'autel, et préférablement du côté le plus digne, qui est le « côté droit du crucifix ou côté de l'évangile... Le système de placer « les plus dignes le plus loin de l'évêque ou de l'autel, rompt avec « tous les principes du cérémonial, et il en rend souvent les prescri- « ptions impraticables. » L'auteur fait alors mention d'une seule exception, savoir le cas d'un autel situé entre le chœur et la nef, suivant ce qui est dit ci-dessus.

3° Nous pouvons ajouter, pour appuyer encore notre principe, cette réponse de la S. C. des Rites quoique relative à un cas un peu différent de celui qui nous occupe : « Conventius esse ut digniores canonici « sedeant in sedibus quæ sunt propinquiores et viciniores sede epi- « scopali ». (Décret du 15 mars 1608, n. 374, q. 14.)

On doit conclure de là que la place du plus digne est la plus rapprochée de l'autel, du côté de l'évangile, toutes les fois que le chœur se trouve entre l'autel et la nef. Si l'autel se trouve placé entre le chœur et la nef, et tourné vers le chœur, la place la plus digne est au fond, et la deuxième est à droite ; et le côté de l'épître sera plus digne que le côté de l'évangile. Dans le premier cas, l'ordre des places se règle d'après l'autel, à la droite duquel est le plus digne, et dans le second, il se règle sur la place du trône épiscopal.

Mais quelle est la place la plus digne dans un chœur situé parderrière l'autel ? Les règles de la liturgie n'ont pas supposé cet état de choses. Nous ne voyons pas d'inconvénient à suivre l'usage de se placer comme si l'autel était tourné vers le chœur, si toutefois il ne s'agit pas d'une cathédrale, ou même dans une cathédrale si l'évêque n'est pas à son trône. Mais si l'évêque est au trône, comme le trône ne peut pas se trouver derrière l'autel, suivant ce qui a été dit p. 177, et comme les plus dignes doivent être, autant que possible, les plus rapprochés du prélat, la première place sera alors près de l'autel. Dans les deux cas, le côté le plus digne est celui de l'évangile. On le voit facilement, dit notre auteur, faisant peut-être allusion à l'une et à l'autre de ces deux manières de se placer.

VI. Les règles que nous venons de donner sur les places du chœur,

pour le cas où l'autel est au fond, étant contraires aux usages le plus généralement suivis chez nous, il est naturel que ce point soulève des réclamations. On pourrait alléguer, en faveur de la conservation de l'usage contraire à la règle que nous venons d'énoncer, l'antiquité de la coutume, et la ranger au nombre des coutumes louables et immémoriales que le Cérémonial des évêques n'a point abrogées.

Cela posé, on nous ferait l'objection suivante :

Objection. — Le Cérémonial des évêques n'abroge pas les coutumes louables et immémoriales contraires aux règles qu'il renferme; or, l'usage d'après lequel les plus dignes du clergé occupent les places les plus éloignées de l'autel est du nombre de ces coutumes; il est d'autant plus légitime qu'il est implicitement approuvé par un décret de la S. C. des Rites ; donc cet usage peut être conservé dans nos églises de France.

A l'appui de la majeure de cet argument, on cite les décrets suivants.

1er Décret. — *Question :* « An Cæremoniale episcoporum nuper « editum tollat immemorabiles ecclesiarum consuetudines? » *Réponse :* « Cæremoniale prædictum abusus tollere, non autem immemorabiles « consuetudines, maxime si consuetudo immemorabilis jam præscripta « sit ». (Décret du 10 janvier 1604, n° 229.)

2e Décret. — *Question :* « Quia in ecclesiis regnorum Hispaniæ, « ex antiqua et immemorabili consuetudine, multa diverso modo sicut « ab eo quod in Cæremoniali episcoporum declaratur et ordinatur, « partim ex apostolica concessione, partim ex ministrorum varietate, « partim etiam ex diversa ecclesiarum, altarium, et chori situatione : « ideo ad instantiam et pro parte omnium ecclesiarum in Hispaniæ « regnis S. R. C. supplicatum fuit declarari librum prædictum cære- « monialem episcoporum, nuper editum, non tollere immemorabiles « ecclesiarum consuetudines. » *Réponse :* « S. R. C., ut alias sæpe, « ad instantiam particularium, ita nunc ad instantiam omnium eccle- « siarum in Hispaniæ regnis, dictum librum cæremonialem immemo- « rabiles et laudabiles consuetudines non tollere declaravit ». (Décret du 11 juin 1605, n° 266.)

3e Décret. — « Omnes ecclesias metropolitanas, cathedrales et « collegiatas dictum librum cæremonialem in omnibus ad unguem « servare debere, præterquam in illis, quæ de antiqua, immemorabili « ac laudabili consuetudine, alio vel diverso modo, ab eo quo in Cæ- « remoniali episcoporum observantur. » (Décret du 16 juillet 1605, n° 270.).

4e Décret. — La sacrée Congrégation, consultée au sujet du premier décret cité, à savoir s'il pouvait être étendu au royaume de Portugal, a répondu : « Dictum decretum locum habere non solum in « regnis Hispaniæ et Portugalliæ, sed etiam in quibuscumque aliis « regnis et locis per christianum orbem ». (Décret du 17 juin 1606, n° 318.)

5e Décret. — « Cum alias sæpe S. R. C. declaraverit, Cæremo- « noniale episcoporum non tollere immemorabiles et laudabiles con- « suetudines, idem etiam ad instantiam capituli ecclesiæ Brundusinæ, « nempe laudabiles et immemorabiles ejusdem ecclesiæ consuetudines « non fuisse per dictum Cæremoniale sublatas declaravit. » (Décret du 17 septembre 1611, n° 444.)

6e Décret. — « Laudabiles et immemorabiles consuetudines quas « liber Cæremonialis episcoporum non tollit, ut sæpe S. R. C. decla- « ravit, nec etiam per episcopum posse abrogari seu tolli eadem « S. R. C. censuit. » (Décret du 28 janvier 1612, n° 449.)

7e Décret. — S. R. C. respondit cæremoniale librum non obstare, « nec tollere immemorabiles et laudabiles consuetudines ecclesiarum. » (Décret du 7 juillet 1612, n° 458.)

La mineure repose sur une réponse de la S. C. des rites du 12 août 1854, que nous trouvons dans la quatorzième livraison des *Analecta*.

Question : « In his regionibus, ordinarie chorus ubi sedet clerus « situs est ante altare, secuti describitur a Cæremoniali episcoporum, « l. I, c. XIII, n. 2, et tunc ex antiqua consuetudine, et ex ipsa « constructione chori loca digniora, imo sedes non solemnis episcopi, « de qua loquitur Cæremoniale episcoporum (l. I, c. XIII, in fine n. 3, « et lib. II, cap. IV, n. 1, sunt remotiora ab altari prout fieri innuit « posse idem Cæremoniale lib. I, cap. XIII, n. 3, circa finem, sæpe

« insuper chorus separatur ab altari per amplum sanctuarium. In tali « dispositione rerum quæritur quænam sit chori pars dignior, in qua « collocari debet stallum episcopi : est-ne pars ex latere epistolæ, ut- « pote sita ad dexteram cleri conversi ad altare ? vel pars a latere « evangelii, utpote sita ad dexteram altaris ? » *Réponse :* « Negative « ad primam ; affirmative ad secundam ».

Réponse. 1° On pourrait, ce semble, distinguer la majeure, et dire : Le Cérémonial des évêques n'abroge pas les coutumes louables et immémoriales contraires aux règles qu'il renferme ; c'est vrai, s'il s'agit de coutumes existant avant la publication du Cérémonial, comme on le voit par les décrets cités et autres que nous rapportons plus bas; mais en est-il de même des règles que le Cérémonial des évêques suppose existantes? C'est ce qui n'est pas aussi sûr.

2° Quant à la mineure, elle ne nous est pas prouvée. Nous n'y voyons ni une coutume immémoriale, ni une coutume louable, ni une coutume implicitement approuvée.

Nous sommes autorisés d'abord à récuser à cette coutume la qualité d'immémoriale, jusqu'à ce qu'on nous en donne des preuves, suivant la réponse de la Sacrée Congrégation des rites dans une matière analogue : « Servetur Cæremoniale usquequo manutebilis probetur « consuetudo ». (Décret du 4 mai 1647, n° 1582.)

En second lieu, peut-on mettre au nombre des coutumes louables une coutume contraire à toute l'économie du Cérémonial des évêques et à la réponse de la Sacrée Congrégation du 1er mars 1608, rapportée ci-dessus? Il y a ici un ensemble de cérémonies qu'il serait nécessaire de remanier, si les plus dignes du clergé se trouvaient au bas du chœur. L'évêque est à son trône, au côté de l'évangile ; l'officiant, aux vêpres, se place vis-à-vis du pontife, à la banquette ou à la première stalle, de manière à pouvoir facilement demander au prélat la permission de commencer l'office ; les plus dignes sont aussi à proximité pour recevoir l'annonce de l'intonation des antiennes. Enfin, qui ne trouverait pas étrange le système de séparer le pontife des plus dignes du clergé, de l'officiant et de ses assistants, ou seulement ceux-ci, dans les églises ordinaires, par les moins dignes du chœur ? Ce que nous avançons ici est si vrai, que dans certaines églises on a été

conduit à un renversement complet de l'ordre tel qu'il est réglé par le Cérémonial des évêques, en faisant descendre au bas du chœur l'officiant et ses assistants, et en adoptant, dans les églises où l'autel est au fond, l'ordre qui serait à suivre dans les églises où l'autel est situé entre le chœur et la nef, et tourné vers le chœur. De ces réflexions, nous concluons que l'observation seule de la règle du Cérémonial des évêques peut obvier à tous ces inconvénients, et qu'aux yeux de tout esprit impartial, on ne pourra jamais regarder comme louable une coutume qui en apporte d'aussi grands, sans que sa conservation offre aucun avantage sérieux.

Examinons, d'ailleurs, les coutumes contraires au Cérémonial des évêques que la S. C. a déclarées louables. Le 5 juillet 1603, elle déclare que l'usage des chanoines de Lamego de remplir par eux-mêmes la fonction de clercs porte-insignes, devait être conservé, malgré la rubrique du Cérémonial des évêques, qui attribue cet office à des chapelains. Le 14 juin 1608, la S. C. approuva la coutume suivie dans la cathédrale de Laceria en vertu de laquelle, lorsque la première dignité célèbre la messe solennelle, le premier chanoine remplit l'office de diacre et le premier bénéficier, celui de sous-diacre ; si la messe est célébrée par la seconde dignité, le deuxième chanoine fait diacre, et le deuxième bénéficier sous-diacre ; si le célébrant est la troisième dignité, les fonctions de diacre et sous-diacre sont remplies par le troisième chanoine et le troisième bénéficier, et ainsi de suite. En vertu de la même coutume, si les vêpres sont célébrées par une des dignités, les assistants sont deux chanoines et deux bénéficiers, et si l'officiant est un simple chanoine, il est assisté par deux bénéficiers. Malgré la réclamation des chanoines, cette coutume a été maintenue, et le décret de la S. C. a été confirmé le 9 mai 1609. — Le 16 juillet 1612, la S. C. prescrit le maintien d'une coutume suivie dans l'église de Viterbe, d'après laquelle les quatre derniers chanoines diacres et sous-diacres sont obligés de servir à l'autel quand la messe est célébrée par la première dignité à la place de l'évêque, et de chanter la Passion le dimanche des Rameaux et le Vendredi saint. Voilà quelques exemples des coutumes que la S. C. maintient ; celle dont il s'agit n'a nulle analogie avec celles-ci, comme il est facile de le voir.

Nous avons ajouté qu'elle n'est point implicitement approuvée. Le décret cité du 12 avril 1854, d'abord, ne se trouve pas dans la collection authentique des décisions de la S. C. des rites. Quoiqu'il en soit, cette réponse est-elle une approbation implicite de la coutume qui nous occupe? Nous ne le pensons pas, et nous n'y pouvons reconnaître une approbation implicite, si cette approbation n'est exprimée par des termes précis et très-catégoriques : ce qui est dit plus haut nous en fait une obligation. Or, si la difficulté d'une nouvelle construction peut autoriser au moins pour un temps, un état de choses contraires aux rubriques; on n'en pourra conclure à la licéité de construire un chœur disposé de cette sorte, ou de faire placer à rebours les membres du clergé dans un chœur dont tous les siéges sont semblables. Tolérer un état de choses existant dans quelques églises quand la disposition du monument l'exige n'est pas la même chose qu'approuver une coutume contraire aux règles liturgiques. Ajoutons que nos adversaires n'accepteraient pas les conséquences de la réponse du 12 août 1854. D'après cette réponse, si la construction du chœur exige que les plus dignes occupent les places les plus éloignées de l'autel, le plus digne du chœur devra se trouver au côté de l'évangile, et non pas au côté de l'épître, comme chez nous. A Rome, on n'a pas même songé à mettre ce point en question; les plus dignes sont toujours placés près de l'autel, et si, à raison d'une dispense, on a cru devoir permettre de suivre l'ordre contraire, on n'a pas trouvé de motif pour changer l'ordre de dignité entre les deux côtés du chœur. Il en eût été de même dans un diocèse de France avant le retour à la liturgie romaine : si dans une église en particulier, les siéges du chœur eussent été disposés de manière que les plus dignes eussent dû se placer du côté de l'autel, et si l'on eût consulté l'autorité ecclésiastique sur la dignité respective des deux côtés, on aurait fait la même réponse en faveur du côté de l'épître. On n'aurait pas non plus condamné l'usage existant, et personne n'en aurait conclu à la licéité de construire un nouveau chœur de la même manière.

Nous ne voudrions pas dire, cependant, que si la disposition des lieux exige le maintien temporaire de l'ordre inverse de celui que nous croyons être le seul conforme à la règle, on ne puisse maintenir en

même temps la coutume de regarder le côté de l'épître comme le plus digne, ou plutôt d'y laisser la place du plus digne, puisque, d'après le texte cité du Cérémonial de Mgr de Conny, il n'est pas absolument nécessaire que le premier du chœur se trouve au côté de l'évangile. Nous ne voudrions pas non plus donner à cette réponse du 12 août 1854, une application générale et y comprendre les chœurs dont les premières stalles font face à l'autel. Enfin, comme il s'agit d'un état de choses exceptionnel ou provisoire, on peut admettre un peu plus de latitude dans les détails.

Nous nous sommes beaucoup étendu sur cette objection : nous l'avons cru nécessaire pour éclairer nos lecteurs sur un point dont la pratique s'établit avec peine dans nos églises. Cependant nous aurions pu nous contenter de dire, comme ailleurs, que les usages de la plupart de nos églises sont bien peu sûrs, puisqu'ils font partie d'un ensemble de coutumes illégales.

VII. L'auteur indique enfin la manière de placer les siéges des membres du clergé lorsqu'il n'y a pas de chœur proprement dit. Il s'agit ici des petites églises de paroisse. Si c'est dans le sanctuaire, dit-il, ou tout près du sanctuaire, on pourra les établir du côté de l'évangile, s'il n'y a que quelques personnes ; et la place la plus digne sera la plus rapprochée de l'autel, ou la place du milieu, si elle porte une marque distinctive. M. l'abbé Bourbon donne comme raison de les établir du côté de l'évangile que c'est le côté le plus digne : on pourrait plutôt dire que le côté de l'épître est occupé par le siége du célébrant, ceux des ministres et la crédence. Mgr de Conny ajoute que s'il n'y a que deux ou trois ecclésiastiques au chœur, il convient qu'ils soient du même côté pour réciter ensemble certaines parties de la messe. Quoiqu'il en soit, il faut dans ces églises se rapprocher, autant que les circonstances le permettent, des règles que nous avons expliquées. En tout cas, comme nous l'avons dit plus haut, le clergé doit se trouver dans une enceinte séparée des laïques et près de l'autel. Nous ne pouvons, avons-nous dit encore, partager l'opinion de notre auteur qui tolère ici l'usage contraire. On peut voir ce que nous avons dit sur ce point dans les articles précedents. P. R.

DU CHEMIN DE LA CROIX.

Premier article.

§ I.— *Origine et progrès de cette dévotion.*

Les Lieux saints de Jérusalem et de la Palestine ont été, dès les premiers siècles, l'objet d'une vénération spéciale. Une foule de relations et de documents de toute nature témoignent du zèle empressé avec lequel on entreprenait ce lointain voyage, de l'ardeur pieuse avec laquelle on parcourait les endroits sanctifiés par les travaux et les souffrances de l'Homme-Dieu. Le B. Alvar, de l'ordre des Frères-Prêcheurs, paraît avoir été le premier qui établit en Europe une représentation du chemin du Calvaire, avec des oratoires ou stations qui rappelaient les principaux épisodes de la passion du Sauveur. Les Franciscains, à qui la garde du Saint-Sépulcre était confiée depuis 1342, firent la même chose dans leurs églises. Peut-être l'essai du B. Alvar leur en suggéra-t-il l'idée, mais à coup sûr ce sont eux qui ont propagé dans toute l'Europe cette dévotion aujourd'hui si populaire. Ce sont eux également qui ont obtenu des souverains Pontifes que les indulgences des Lieux saints de Jérusalem fussent étendues aux quatorze stations du Chemin de la Croix.

Cette communication résulte des dispositions contenues dans le bref d'Innocent XI, du 5 septembre 1686, et la constitution *Sua nobis*, d'Innocent XII (17 kal. jan. 1695) (1). Benoît XIII confirma ces dispositions dans sa Bulle *Inter plurima* (5 non. maii 1726) fixa les points restés obscurs, et étendit la concession à tous les fidèles qui feraient le Chemin de la Croix dans les églises des *Frères-Mineurs* de l'obser-

(1) Dans Ferraris, V. *Indulgentia*, art. v, n. 24.

vance. « Cum autem... exercitium viæ crucis in omnibus ferme ecclesiis ordinis Fratrum Minorum de observantia diebus festis tam pio operi assignatis religiose peragatur... declaramus fratres, moniales, ac personas superius memoratas, exercitium viæ crucis hujusmodi peragentes, de privilegiis et indulgentiis, etiam plenariis, sub generali, mutua et reciproca communicatione per Apostolicam Sedem concessis, vere communicare et participes fieri, *proptereaque frui et gaudere indulgentiis ac privilegiis quæ Romani Pontifices locis sanctis ac illorum stationibus intra et extra Jerusalem largiti fuerunt*, ac si exercitium prædictum ibidem peragerent. Insuper, ne a participatione bonorum spiritualium quæ ab exercitio viæ crucis provenire speramus ullus arceatur, de omnipotentis Dei misericordia ac beatorum Petri et Pauli apostolorum ejus auctoritate confisi, indulgentias... *ad quoscumque Christi fideles utriusque sexus ministro generali nullo modo subjectos*, qui exercitium viæ crucis et alia Christianæ pietatis opera ejusdem modo et forma, quæ a fratribus et personis prædictis peraguntur, pie ac devote penes fratres dicti ordinis privative quoad alios quoscumque peragent et implebunt, perpetuo extendimus et ampliamus (1) ».

Tous les fidèles sans distinction pouvaient donc gagner les indulgences du Chemin de la Croix, mais il fallait pour cela en faire les exercices chez les Frères Mineurs de l'Observance. Le B. Léonard de Port-Maurice, qui déploya un si grand zèle en faveur de cette dévotion (2), raconte lui-même comment le privilége, restreint d'abord aux Franciscains de l'Observance, fut étendu à toutes les églises et oratoires. « Vous saurez cher lecteur, dit-il, qu'étant gardien du couvent de Saint-François-du-Mont, à Florence, je fus informé par des religieux espagnols du couvent de l'Ambroisienne, situé à quelques milles de cette capitale, qu'en Espagne nos religieux avaient la faculté d'ériger le Chemin de la Croix, même dans les églises et les lieux non sujets, ni dépendants de l'ordre, et qu'il en résultait pour les fidèles un bien immense. Je conçus dès lors un vif désir de procurer le même

(1) Le texte complet est dans Ferraris, *loc. cit.*, n. 59.

(2) Il a composé, sur le Chemin de la Croix, un opuscule, traduit en français par M. le chanoine Labis. A la fin de ce volume, il donne une liste de 572 églises, monastères, etc., où il avait érigé les stations.

avantage, non seulement à l'Italie, mais au reste du monde catholique. Je m'entendis à cet effet avec ces religieux espagnols pour supplier de concert la princesse de Toscane, Violante de Bavière, de solliciter du pape Benoît XIII une faveur qui devait concourir si efficacement à la gloire de Dieu et au salut des âmes. Cette princesse ayant pris l'affaire à cœur, obtint en effet un rescrit favorable en date du 10 novembre 1729, c'est-à-dire, que les religieux de la Retraite de Florence et ceux du couvent de l'Ambroisienne furent autorisés à ériger le Chemin de la Croix dans les églises et les lieux tout-à-fait indépendants de l'ordre. On ne saurait dire avec quelle estime et quel empressement cette sainte dévotion fut aussitôt accueillie par la plupart des fidèles en Toscane.

« La porte étant ouverte, dès qu'on eut expérimenté les fruits précieux que le Chemin de la Croix produisait par toute la Toscane, beaucoup de curés et de peuples, en dehors des limites du grand duché, souhaitèrent avec ardeur d'en jouir pareillement. Sur ces entrefaites il arriva, par une disposition de la divine Providence, que mes supérieurs me chargèrent de prêcher diverses missions dans les environs de Rome et à Rome même. J'eus alors une belle occasion d'instruire NN. SS. les Cardinaux et même le souverain pontife Clément XII des avantages spirituels qui résulteraient de la propagation du Chemin de la Croix, et pour procéder régulièrement, j'en parlai au très-révérend père Bernard Monterde, alors procureur général de l'Ordre ; celui-ci embrassa cette idée avec ardeur, et en écrivit au révérendissime père général résidant en Espagne, lequel nous ordonna d'user de toute la diligence possible pour obtenir du Saint-Siége une faveur aussi importante. Une supplique fut, en effet, présentée au pape Clément XII, au nom du père Monterde, procureur général, et du ministre général lui-même : et après bien des difficultés et des embarras qui traînèrent l'affaire en longueur pendant l'espace de sept mois, on obtint enfin le bref tant désiré, qui commence par les mots *Exponi vobis*, du 16 janvier 1731. Le Pape confirma tout ce qui avait été accordé par Innocent XI, Innocent XII et Benoît XIII, et de plus, il accorda pour les Chemins de la Croix qui seraient érigés dans la suite par nos religieux,

non-seulement dans les églises, mais encore dans les oratoires, monastères, hôpitaux et autres lieux privés, indépendants de l'ordre des Frères-Mineurs, qu'ils jouiront des mêmes indulgences que ceux qui existent dans nos églises, pourvu que l'érection se fasse selon le mode et dans la forme qu'on a coutume d'observer (1) ».

Le privilége accordé par Clément XII fut confirmé, à la demande du B. Léonard de Port-Maurice, par le pape Benoît XIV, dans le bref *Cum tanta sit*, du 30 août 1741 (2).

§ II. — *Du pouvoir nécessaire à l'érection du Chemin de la Croix.*

Le pouvoir d'ériger le Chemin de la Croix appartient d'une manière générale, en vertu des constitutions apostoliques, aux Franciscains de l'Observance et aux Récollets, confesseurs ou prédicateurs ; ceci résulte clairement des Brefs déjà cités de Clément XII et de Benoît XIV. *Sub directione cujuslibet fratris ejusdem ordinis Minorum*, dit ce dernier pape, *sive Observantium*, *sive Reformatorum*, *sive Recollectorum*, *vel ad excipiendas sacramentales Christifidelium confessiones approbati*, *vel prædicatoris verbi Dei*.

En conséquence 1° ceux-là seulement parmi les Franciscains jouissent de cette faculté qui appartiennent à une branche de cette famille religieuse soumise au général de l'ordre, et qui de plus sont approuvés pour les confessions ou pour la prédication ; 2° les branches de l'ordre de S. François qui sont gouvernées par un général particulier, comme les conventuels et les capucins, n'ont point part au privilége apostolique. Tout ceci est hors de doute. Aussi la question suivante ayant été posée : « An indulgentiæ viam crucis peragentibus a S. Sede concessæ, etiam ad vias crucis erectas a non subjectis ministro generali ordinis S. Francisci regularis observantiæ extensæ intelligantur », la S. C. des Indulgences répondit : *Negative* (n. 76 du Recueil authentique publié par Mgr Prinzivalli, 25 april. 1735).

(1) *Chemin de la Croix*, tr. de M. Labis, p. 125 ss
(2) Dans Ferraris, *loc. cit.*, n. 60.

Les Capucins de Sardaigne ayant représenté au pape Benoît XIV qu'ils étaient en possession depuis cent ans d'ériger le chemin de la croix, le supplièrent de valider au besoin les érections ainsi faites, ce qui leur fut accordé. Mais la S. C. répondit *négativement* à cette autre demande : « Ut eadem facultas ejusmodi loca pia viæ crucis erigendi cum indulgentiis jam concessis, etiam fratribus capuccinis communicetur eo modo quo ad fratres ordinis Minorum de observantia reformatorum Recessus et de Ambrosiana nuncupatorum sub die 10 novembris 1729, per rescriptum s. m. Benedicti PP. XIII extensa fuit ». (*Turritan.*, n. 121, 28 nov. 1742.)

Cependant dès l'année 1737, les Capucins de Suisse avaient obtenu par faveur spéciale le pouvoir d'ériger le Chemin de la Croix dans tous les lieux où il n'y aurait pas de Franciscains de l'observance. Depuis, et dans notre siècle surtout, la même faculté a été fréquemment accordée à d'autres religieux, à des missionnaires, à de simples prêtres, ou encore à NN. SS. les évêques, et souvent aussi à ces derniers, avec pouvoir de subdéléguer. Il faut examiner les termes de la concession, et s'en tenir rigoureusement aux clauses qu'elle renferme. D'ordinaire, une double restriction y est apposée (même pour les évêques) :

1° Elle ne vaut que pour les endroits où les Frères Mineurs de l'observance ne sont pas établis. Par conséquent, dans les villes ou villages où ces Pères ont une maison, ils conservent leur privilége sur tout le territoire (1). Cette clause est expliquée fort clairement dans la réponse à une consultation partie de Tournai : « 1° Quid per loca in quibus ordo Min. Obs. S. Francisci Assisiensis non existit intelligendum sit in casu, an civitas, oppidum, pagus cum respectivis suburbiis, sive locis eis adjacentibus?

Et quatenus negative.

(1) Et même, en ce cas, le Chemin de la Croix ne doit pas être érigé dans d'autres églises que les leurs, à moins que l'évêque n'en juge autrement à cause de la distance ou des difficultés de routes : « Si eccettuano però quei luoghi, ove si trovano i conventi dei Frati Minori suddetti, non dòvendosi in tal caso erigere la via crucis in altre chiese non soggette al medesimo Ordine. Se pure detti conventi non fossero situati in tanta lontananza della terra, o città, ovvero fosse la strada si malagevole, che senza grave incommodo, dà giudicarsi dall' Ordinario, non potesse fre-

« 2° An intelligendum sit parœcia vel universa diœcesis, aut alia quælibet diœcesis sectio, seu pars ? »

R. « Ad primum : *Affirmative*. Ad secundum : *Provisum in primo* » (*Tornacen.*, n. 673, 14 dec. 1857).

2° La faculté d'ériger le Chemin de la Croix n'est ainsi accordée d'ordinaire que pour les églises, les oratoires publics et autres canoniquement érigés. « An per formulam rescripti censeatur prohibitum quominus via crucis erigatur extra ecclesias, vel oratoria sive publica, sive privata, v. g. in cœmeteriis vel in claustris ? R. *Affirmative* (*Tornacen.*, n. 673, 3°, 14 dec. 1857).

Cette clause, comme la précédente, affecte la validité de l'érection : c'est encore la S. C. qui le déclare dans le même décret (ad 4). « An sub pœna nullitatis adponatur facultatis delimitatio ad loca ubi ordo Min. Obs. S. Francisci non existit, et ad ecclesias et oratoria tantum ejusmodi locorum ? » R. *Affirmative*.

Les pouvoirs que les simples prêtres obtiennent directement de Rome doivent être en tous cas exhibés à l'évêque, alors même que le rescrit ne relèverait pas cette obligation : « Utrum qui obtinet diversas facultates ab Apostolica Sede, scilicet Altaris privilegiati personalis ; erigendi stationes viæ crucis ; benedicendi cruces, numismata, etc., debeat exhibere dictas facultates Ordinario, etiamsi nulla mentio facta sit in concessionum rescriptis ? — R. *Affirmative quoad viæ crucis erectionem ;* negative relate ad alias facultates, nisi aliter dispositum in obtentis concessionibus ». (*Valentinen.*, 5 feb. 1841, n. 506, 2°.)

Pour ériger le Chemin de la Croix en dehors d'une Église ou d'un oratoire ayant les conditions désignées, il faudrait ou se servir du ministère d'un franciscain, ou se munir d'une faculté spéciale du Saint-Siége. Il existe à Rome et en Italie beaucoup de Chemins de Croix éri-

quentarsi dal popolo il santo esercizio ; attesochè in tal contingenza rimette Nostro Signore all' arbitrio dei Vescovi il decidere se si possa erigere in altra chiesa non soggetta all' ordine suddetto ». (Addition faite aux avis de Clément XII, le 10 mai 1742, par ordre de Benoît XIV.) Ainsi demeurent expliquées et restreintes les paroles du même Benoît VIX, dans son bref *Cum tanta sit*, qui semblaient aller plus loin et défendre d'une manière générale d'ériger le Chemin de la Croix dans les localités où il existe déjà.

pris aux abords des églises, dans l'intérieur des monastères, etc. : il est telle maison religieuse qui le possède quatre ou cinq fois et même davantage.

Un évêque ayant obtenu la faculté d'ériger le Chemin de la Croix, ne peut par cela seul la déléguer à son vicaire général, puisque c'est une faveur toute personnelle, et non une autorité inhérente à son siége, et se rapportant au gouvernement du troupeau qui lui est confié. Il faut que l'indult mentionne expressément ce pouvoir de subdéléguer. Ainsi résolu le 24 mai 1843 (n. 552, *Gratianopolitana*). La formule usitée renferme du reste ce pouvoir : « Concedimus ut, donec regimini ecclesiæ N. præfueris, in locis tuæ diœcesis ubi Fratres ord. Min. S. Francisci de observantia et reform. nuncup. non adsint, præfatas stationes viæ crucis seu calvariæ, per te ipsum sive per tuos vicarios generales, ac parochos aliosque presbyteros ad id tuo arbitrio eligendos deputandosque, in quolibet ex ecclesiis vel publicis oratoriis privatisve, dummodo hæc ex apostolica auctoritate erecta sint, tuæ præfatæ diœcesis erigere, earumque cruces cum adnexis indulgentiis benedicere possis et valeas, etc. ».

§ III. — *Formalités requises pour chaque érection.*

Quand on veut ériger quelque part le chemin de la Croix, il faut se munir du consentement de l'évêque et de celui du curé ou du supérieur de l'église, monastère ou autre lieu pieux, dans lequel l'érection doit se faire. Cette condition est de rigueur ; elle est mentionnée dans les brefs de Clément XII et de Benoît XIV, et dans les décrets de la Sacrée Congrégation. Clément XII, bref *Exponi nobis*, déjà cité : « Ita tamen ut.... *accedat licentia ordinarii loci ac concensus parochi et superiorum ecclesiæ*, monasterii, hospitalis, et loci pii, ubi de eis pro tempore erigendis agi contigerit. »

Les décrets exigent de plus que ces permissions soient constatées par écrit : « Sacra Congregatio, ad quascumque in futurum eliminandas in hac re difficultates, die 30 julii 1748, censuit præscribendum esse quod in erigendis in posterum ejusmodi stationibus, tam sacerdotis

erigentis deputatio, ac superioris localis consensus (ceci est pour les religieux Franciscains, qui doivent avoir la permission du supérieur de leur monastère), quàm respectivi ordinarii vel antistitis, et parochi, necnon superiorum ecclesiæ, monasterii, hospitalis et loci pii, ubi ejusmodi erectio fieri contigerit deputatio, consensus et licentia, ut præfertur, in scriptis et non aliter expediri, et quandocumque opus fuerit exhiberi debeant, sub pœna nullitatis ipsiusmet erectionis ipso facto incurrendæ » (n. 168).

Cependant, la S. C. a récemment décidé que les documents écrits, nécessaires pour constater l'érection et en prouver la validité, ne sont pas requis sous peine de nullité ; que si l'on a négligé de dresser un procès-verbal en forme, l'évêque peut y suppléer dans la suite et même beaucoup plus tard par de nouvelles lettres d'érection et de confirmation : « Petitiones pro hujusmodi erectionibus, fierine debent cui de jure in scriptis sub pœna nullitatis concessionis, vel sufficiat quod factæ sint oretenus? — R. *Quanquam in scriptis ac de consensu ordinarii, et loci patroni optanda sit petitio, tamen si oretenus, sub pœna nullitatis, negative.*

« Si hujusmodi erectio nulla detegatur ob omissionem documenti in scriptis talis concessionis et secutæ executionis, poteritne hujusmodi defectus in posterum, atque etiam post longum tempus suppleri? — R. *Suppleatur documenti defectui per novas litteras institutionis seu confirmationis ab ordinario conficiendas, dummodo constet aliunde de secuta erectione.* » (*Molinen.* 27 jan. 1838, n. 470, 2°, 3°).

Le procès-verbal doit par conséquent être rédigé le plus tôt possible : il mentionnera le rescrit apostolique en vertu duquel l'érection a été faite, l'autorisation de l'évêque et la permission du curé ou supérieur. Il sera bon qu'outre la signature de ce dernier et du prêtre délégué, il porte encore celle de quelques témoins. L'acte ainsi dressé sera conservé, avec les autres pièces, dans les archives de l'évêché : et on en gardera aussi un double dans les archives de l'église ou de l'établissement, ou tout au moins on en fera mention dans les registres. Si l'érection se fait en vertu d'une délégation de l'évêque, on peut se contenter de l'attester en trois ou quatre lignes au bas de la feuille qui contient

la demande adressée à l'ordinaire et l'autorisation accordée par lui. Il est toujours bon qu'il reste un témoignage dans les archives ou dans les registres de l'église, afin que la validité de l'érection ne puisse jamais être mise en doute. La S.C. a statué ainsi sur ce point : « Circa erectionem stationum viæ crucis, impetratis antea ab Apostolica Sede necessariis et opportunis facultatibus, omnia ac singula quæ talem erectionem respiciunt, scripto fiant, tam nempe postulatio, quam erectionis ejusdem concessio, quarum instrumentum in codicibus seu in actis episcopatus remaneat, et testimonium saltem in codicibus parœciæ seu loci ubi erectæ fuerint prædictæ stationes, inseratur. » (*Apamien.* 25 sept. 1841, n. 518). — « Estne tempus determinatum et quale, pro confectione instrumenti sequutæ erectionis stationum viæ crucis vigore apostolici indulti ? —R. *Negative, sed expedit ut quamprimum conficiatur documentum juxta apostolicam concessionem ne dubia in posterum oriantur* »(*Molinen.* 27 jan. 1838, n. 470, et presque dans les mêmes termes in *Apamien.* 10 feb. 1844, n. 561).

§ IV. — *Des stations et des croix qui les indiquent. Manière de les poser et de les bénir. Questions diverses qui s'y rapportent.*

Le choix des stations n'est pas arbitraire : on ne peut en modifier ni le nombre, ni la désignation sans perdre les indulgences. La S. C., répondant en ce sens à une consultation du diocèse de Monreale, refusa d'approuver de nouveaux sujets de stations qu'on lui proposait, également au nombre de quatorze. Après avoir cité les paroles d'Innocent XII et de Benoît XIV, ainsi que les avis publiés par ordre de Clément XII, elle concluait ainsi : « Ex quibus clare patet non esse liberum cuique statuere qualitatem stationum, sed indulgentias fuisse concessas taxative pro quatuordecim stationibus viæ crucis jam cognitis atque probatis, proindeque standum in decisis » (*Montis Regalis*, 16 feb. 1839, n. 487, 2°).

Il faut donc se garder de fantaisies artistiques qui veulent se donner le champ libre et s'écarter des usages reçus dans les stations à

désigner ou à représenter. Nous signalerons, comme défectueux sous ce rapport, un chemin de Croix édité en chromolithographie par une maison parisienne, d'après les tableaux des grands maîtres. C'est une bonne chose assurément que de copier des chefs-d'œuvre, surtout quand la reproduction ne contraste pas d'une manière trop choquante avec les originaux, mais la première condition pour les tableaux du Chemin de la Croix, c'est de répondre à leur destination, c'est de satisfaire aux prescriptions imposées par l'Église.

Au reste, les tableaux ou les groupes de sculpture qui, dans beaucoup d'églises, représentent le sujet de chaque station, ne sont nullement essentiels. Ce sont les croix seules que l'on bénit, c'est aux croix que les indulgences sont attachées : les tableaux, sans être nécessaires, sont cependant utiles pour éveiller la piété des fidèles. Les croix des stations doivent être *en bois* et non en métal, en marbre, en carton-pierre, etc.

A une consultation partie de Cambrai, le S. C. répondit :

« In erectione stationum S. viæ crucis necessario requiruntur cruces ad earumdem stationum Indulgentias assequendas, quemadmodum presbytero N. Delautre, vicario generali præfatæ diœcesis Cameracensis alias responsum est, die 13 novembris 1837 » (*Cameracen.* 8 jan. 1838, n. 469). Comme dans le diocèse beaucoup de chemins de la Croix avaient été érigés avec les seuls tableaux, auxquels on croyait l'indulgence attachée, le Saint-Siége voulut bien confirmer les érections ainsi faites de bonne foi, mais à la condition de régulariser les choses : « Sanctissimus... attenta bona fide, convalidavit stationes hucusque erectas sine crucibus, ac mandavit, ut idem episcopus orator sive per se, sive per ejus vicarium *cruces ligneas* privatim benedicat, easque benedictas stationibus sic jam erectis superponat, meliori quo fieri potest modo, ne scandalum oriatur » (*Cameracen.*, 20 jun. 1838, n. 474).

Nous retrouvons les mêmes principes, avec les conséquences qui en découlent, dans plusieurs autres réponses émanées de la même autorité suprême. « Supplicat episcopus Quebec. ut S. Cong. dignetur declarare utrum cruces et imagines pro pio exercitio viæ Crucis benedictæ amoveri possint a loco ubi primum collocata fuerint, pro

eorum meliori dispositione vel reparatione, vel pro ecclesiæ aut capellæ decoratione, quin cessent indulgentiæ pro iisdem concessæ ; et utrum si quando cædem cruces vel imagines destructæ, vel vitiatæ fuerint, aliæ substitui possint, de concessione episcopi singulatim benedictæ absque cessatione indulgentiarum.

R. *Affirmative* quoad primam partem. Quoad secundam vero possunt aliæ cruces (*quæ ex ligno tantum esse debent, et in quibus tantum cadit benedictio, minime vero in tabulis pictis seu imaginibus*) absque indulgentiarum cessatione, quatenus destructæ seu vitiatæ sint minor pars, secus vero necessario requiritur nova canonica erectio et benedictio. » (*Quebecen.* 14 jun. 1845, n. 567, 2°.)

Ce décret est très-important. Il confirme ce que nous avons vu déjà que les indulgences sont attachées aux seules croix et que les croix seules doivent être bénites (V. encore le décret *in Lingonen.*, 30 jan. 1839, n. 486, 1°, *Incerti loci*, 22 sept. 1482, n. 741, *Agennen.* 20 sept. 1839, n. 494, etc.) ; et il dit d'une manière plus explicite encore que les croix doivent être de bois, *quæ ea ligno* TANTUM *esse debent.* Le reste n'est que la conséquence des principes généraux. Les stations subsistent dans leur condition canonique et avec les indulgences y annexées, tant que les croix ne doivent pas être remplacées pour la plus grande partie. Il n'est point nécessaire de bénir les quelques croix ainsi substituées aux anciennes. Nous citerons encore un décret où cette dernière conséquence est mentionnée expressément : « Utrum quando prædictæ imagines primitus benedictæ omnino pereunt, aut penitus tollantur, sufficiat illorum loco substituere novas imagines cum simplici benedictione sine nova erectione, an vero necessaria sit nova facultas erigendi. — R. Si cruces primitus benedictæ omnino pereunt, iterum canonica erectio necessaria est ; si pereunt ex minori parte, licet alias illis substituere absque ulla benedictione ; si penitus tolluntur aliqua peculiari ratione et ad tempus tantum ut denuo eidem loco restituantur, nec erectione, nec benedictione opus est ad indulgentias lucrifaciendas » (*Lingonen.*, 30 jan. 1839, n. 486, 5°). On peut donc changer à volonté tous les tableaux, pourvu que les croix subsistent et soient replacées ; mais si les croix venaient à disparaître en majeure partie, les indulgences dis-

paraîtrait avec elles, il faudrait de nouveau ériger et bénir les stations.

Bien que les indulgences ne soient point attachées au lieu qu'occupent les stations, mais aux croix qui les déterminent, néanmoins si ces croix viennent à être transportées dans un autre local, les indulgences ne les y suivent pas : « Si stationes viæ crucis per cruces erectæ a loco removeantur ubi canonice erectæ fuerant et in alium transferuntur, indulgentiæ nec primo loco affixæ remanent, nec cruces sequuntur, sed nova canonica erectio requiritur» (*Lingonen.*, 30 jan. 1839, n. 486, 3°, 4°).

C'est donc aux croix que les indulgences sont attachées, mais aux croix en tant que disposées dans tel ou tel local et érigées canoniquement en forme de *Via Crucis*. Transportées, elles perdent leur privilége. Toutefois, il s'agit d'une translation définitive, et non d'un déplacement provisoire opéré pour un motif quelconque. Nous l'avons vu déjà dans les décisions *in Quebecen.* et *in Lingonen.*, et plusieurs décrets confirment cette doctrine. On peut même déplacer les tableaux pour les arranger dans un ordre plus symétrique. Nous citerons encore les décisions suivantes :

« An pereant indulgentiæ cum cruces vel imagines quatuordecim stationum aut partim aut integre quacumque de causa e loco suo amoveantur etiam ad breve tempus? — R. *Si cruces vel imagines quatuordecim stationum viæ crucis aut partim, aut integre e loco suo moveantur ad tempus, ut denuo eidem loco restituantur, indulgentias non perire.*

« An pereant cum ordo crucium et imaginum potiori modo disponeretur et generatim quoties mutatio quædam fieret et quidem in melius? — R. Circa ordinem et dispositionem crucium et imaginum, indulgentias non amitti, dummodo tamen stationes visitandæ illæ sint quæ hucusque ab universis christifidelibus dignoscuntur » (*Aginnen.* 20 sept. 1839, n. 494, 1°, 3°).

Il y a plus, le prêtre délégué peut se contenter de bénir les croix des stations et laisser à d'autres, même à des laïques, le soin de les placer. La S. C. a répondu plusieurs fois dans ce sens : « An qui habet facultatem erigendi viam crucis, benedictione tabularum et crucium

prius facta, teneatur ipse tabulas collocare et stationes percurrere, ut valida sit erectio? — R. *Negative.*

« An benedictione tabularum et crucium facta a sacerdote legitime delegato, alter quicumque tabulas collocare possit privatim sine cæremoniis, et etiam in alio tempore? — R. *Affirmative.* » (*Incerti loci*, 22 aug. 1842, n. 541, 1°, 2°). La S. C. relève ce qu'il y a d'inexact dans l'énoncé de ces questions, en rappelant que les croix seules doivent être bénites et non les tableaux.

Pour la manière de disposer les stations, il faut remarquer 1° qu'elles doivent être séparées entre elles par une petite distance, *aliqualis distantia*, mais que rien n'est déterminé à cet égard ; qu'il est convenable, d'après les décrets, de placer la première station du côté de l'évangile et la dernière du côté de l'épître, sans que cet ordre soit prescrit d'une manière absolue. Sur le premier point, on peut voir les décrets n. 87, 206. Sur le second, la S. C. des indulgences a répondu à Mgr l'évêque de Bruges : « Non est de necessitate præcepti, ut ad acquirendas indulgentias incipiendum sit pium exercitium viæ crucis a cornu evangelii ; hæc tamen est consuetudo ac praxis generalis, quæ piis est innixa congruentiæ rationibus » (Décision citée par M. Labis, *op. cit.*, p. 181). En Belgique et en France, l'usage universel, croyons-nous, est de commencer par le côté de l'épître : les personnages sont d'ordinaire disposés sur les tableaux de telle sorte qu'ils sembleraient aller à reculons si l'on adoptait un ordre différent. Alors, il n'y a pas à choisir. Dans les autres cas, si rien ne s'y oppose, il sera mieux de suivre les recommandations de la S. C. des Indulgences.

On trouve dans beaucoup de livres le cérémonial à suivre pour l'érection du chemin de la Croix, d'après ce qui se pratique à Rome. Rien n'est obligatoire à cet égard : la seule chose essentielle, nous l'avons vu, est la bénédiction des Croix faite par le prêtre qui en a reçu le pouvoir. On peut donc ou suivre ce cérémonial, ou le modifier sur quelques points, mais il sera toujours fort à propos d'entourer la cérémonie d'un certain éclat, et d'y faire une instruction sur les avantages spirituels attachés à la dévotion que l'on introduit dans la paroisse.

N. C. Le Roy.

DECISIONS DE LA S. C. DES INDULGENCES.

I. *Le scapulaire peut être imposé aux jeunes enfants avant l'âge de raison.*

Cum in civitate vulgo Turcoing nuncupata, archidiœcesis Cameracensis, hoc in nonnullarum piarum matrum more positum sit ut parvulis suis, etiam rationis usum nondum adeptis, sacrum scapulare consueto ritu imponi faciant; superior domus religiosæ Missionariorum Societatis Mariæ ejusdem civitatis, de hujusmodi impositionis validitate dubitans exquisivit : — Utrum sufficiens esset isthæc scapularis impositio, ut parvuli, cum ad rationis usum pervenerint, indulgentiis aliisque privilegiis illud gestantibus concessis, frui possint et valeant.

R. *Affirmative.*

(*Cameracen.* 29 *Augusti* 1864).

II. *Plusieurs scapulaires peuvent être adaptés aux mêmes cordons, mais non de telle sorte que les deux parties du même scapulaire soient jointes ensemble et pendant du même côté.*

Presbyter quidam facultatem habens, scapulare B. M. V. de Monte Carmelo, et scapulare cœruleum Conceptionis Immaculatæ compluribus dedit personis. Quæ duo scapularia ita confecta et aptata fuerant, ut ambæ partes unius scapularis cum partibus alterius unirentur, eademque chorda jungerentur. Per errorem vero, ambo scapularia ita male confecta fuerunt, ut nullum constituerent determinatum scapulare ; binæ enim partes ejusdem coloris ita componebantur, ut pars pectoralis nonnisi cœrulea esset, ut pars quæ ad tergum descendebat nonnisi coloris tannæi, et vice versa. Unde sacerdos Franciscus de Wimmes sequentium dubiorum supplex postulat solutionem.

I. An scapulare dictæ formæ pro utroque scapulari valeat?

Quatenus affirmative :

II. Num quid supplendum vel emendandum sit ?

Quatenus negative ad primum dubium :

III. Utrum dispensatio, an nova scapularium distributio sit necessaria?

IV. Quærit orator a S. Congregatione facultatem distribuendi, si opus sit, personis de quibus supra, ambo dicta scapularia.

R. Ad I. *Negative, et ad mentem. — Mens est valere dummodo partes cujuscumque scapularis ita disponantur, ut una ab humeris, altera a pectore dependeat, licet omnes uno funiculo connectantur.*

Ad III. *Supplicandum SSmo pro sanatione.*

Ad IV. *Provisum in III.*

(*Monacen.* 29 *Augusti* 1864).

BIBLIOGRAPHIE.

Catéchisme catholique d'après S. Thomas d'Aquin, disposé sur le plan du Catéchisme du Concile de Trente, par M. l'abbé V. BLUTEAU. 3e édit, Paris, V. Sarlit, 1865. 6 vol. in-12 de VI-611, 570, 654, 822, 463, 823. Prix : 24 fr.

Deux éditions d'un livre sérieux écoulées en trois ans, et une troisième qui leur succède pour répondre à l'empressement du public, voilà certes un témoignage assez beau, et qui au besoin dispenserait de tout autre. On a tant abusé de la critique, on a tant fait de la réclame sous ce titre spécieux, que les lecteurs se défient d'éloges où ils voient le plus souvent et pas toujours à tort un acte de complaisance. Au contraire, les faits, les chiffres parlent par eux-mêmes. Il est vrai que la vérité et le bon goût ne sont pas toujours du côté du grand nombre, il s'en faut bien. Mais quand le succès n'est pas dû à la frivolité du sujet, à l'attrait du roman ou du scandale, quand il s'agit d'un livre de science ou d'enseignement, par exemple, cet élément d'appréciation a sa valeur.

Je n'ai pu lire en entier ces six volumes énormes ; j'en ai lu attentivement une partie, j'ai feuilleté le reste, assez pour me rendre compte de l'ensemble, et je dois dire qu'il m'en est resté une impression excellente. C'est un des recueils de matériaux les plus riches et peut-être le plus neuf que l'on puisse consulter, particulièrement pour les catéchismes de persévérance et pour les cours d'instruction religieuse dans les colléges et pensionnats. Les erreurs modernes y sont traitées avec un soin particulier. M. l'abbé Bluteau ne néglige aucune occasion de battre en brèche le naturalisme contemporain, cette hérésie fondamentale qui résume toutes les autres en les dépassant, puisqu'elle est la négation complète de l'ordre surnaturel et du dogme chrétien.

A la suite de chacun de ses paragraphes, il a placé des traits historiques en grande partie empruntés à notre époque ; comme il y en a un grand nombre, le catéchiste peut choisir et varier ses récits. La table générale des exemples, placée à la fin du tome VI, n'occupe pas moins de 45 pages d'une impression compacte. Beaucoup de développements, beaucoup de faits même ne conviendraient pas à tous les auditoires :

c'est au catéchiste à faire un choix intelligent et à mettre en œuvre ce qu'il a recueilli.

Le catéchisme de M. l'abbé Bluteau est accompagné d'une approbation fort élogieuse de Mgr l'Archevêque de Tours. Il a recueilli des suffrages illustres, tels que ceux du R. P. Lacordaire et de Mgr Dupanloup. Qu'il me soit permis de citer l'appréciation détaillée de Mgr l'archevêque d'Avignon, placée en tête du premier volume :

« Malgré le désir que j'avais de faire de votre ouvrage une lecture sérieuse, je n'ai pu encore que le parcourir rapidement; et comme, au milieu des sollicitudes qui se multiplient, je ne saurais prévoir le moment où il me sera possible d'étudier plus à fond cette riche mine, je ne veux pas différer davantage de vous adresser les félicitations qui vous sont dues pour l'avoir ouverte vous-même aux ouvriers de l'Évangile.

« Un coup d'œil général jeté sur l'ensemble de votre œuvre m'a permis d'en apprécier la méthode pleine d'intérêt et de force. Votre érudition est aussi étendue qu'elle m'a paru sûre. Votre exposition des dogmes et de la morale chrétienne atteste l'exactitude de vos connaissances théologiques; les graves autorités et les exemples nombreux dont vous appuyez toujours vos preuves sont généralement bien choisis, et, sans nuire à l'unité de l'ensemble, répandent une variété nécessaire sur cette longue démonstration de la vérité catholique.

« Je crois que votre livre sera lu avec fruit, non-seulement par ceux qui ont besoin d'éclairer leurs doutes et d'affermir leur foi, mais aussi par tous ceux qui ont reçu de Dieu la haute mission d'enseigner les âmes. Je le recommanderai volontiers au clergé de mon diocèse. »

L'impression est correcte et belle. H. Girard.

CHRONIQUE

—

1. La *Correspondance de Rome* fait connaître les succès remportés cette année par les élèves d'un établissement qui nous est cher à plus d'un titre :

« Le séminaire français a figuré avec distinction à la collation des grades et à la distribution des prix aux élèves du Collége romain. Sur 70 élèves, dont 33 prêtres, que comptait l'établissement pendant l'année qui vient de s'écouler, 12 ont été proclamés docteurs en théologie et 5 en philosophie et sciences exactes. Bon nombre d'autres ont reçu le diplôme de licencié et de bachelier en théologie, en philosophie, en droit canonique (quant à cette dernière faculté, les élèves du séminaire français suivent les cours du séminaire romain). Enfin, 8 médailles ont été remportées par 3 élèves, dont voici les noms : MM. Philippet et Aubry, du diocèse de Beauvais, et Le Tallec, du diocèse de Vannes. Ces succès sont le fruit et la légitime récompense d'une application sérieuse et soutenue, et attestent hautement que les bénédictions du ciel continuent à se répandre sur l'œuvre du séminaire français de Rome, œuvre fondée, il y a treize ans, par la société du Saint-Esprit et du Sacré-Cœur de Marie, et qui va se développant d'année en année, sous les auspices du Saint-Père, parce qu'elle répond à un besoin réel et évident. »

2. M. l'abbé Craisson, ancien vicaire général de Valence, notre collaborateur, a publié en quatre forts volumes un *Manuale totius juris canonici*, dont nous avons plusieurs fois entretenu nos lecteurs. Ce livre, spécialement recommandé par les examinateurs romains chargés de le revoir, est admis pour l'enseignement dans trois ou quatre séminaires. Mais on a témoigné de divers côtés le désir de posséder un *Compendium* plus court et moins dispendieux. En conséquence, l'auteur vient de publier un abrégé sous ce titre : *Elementa juris canonici ad usum Galliæ seminariorum* (1 vol. in-12 de 800 pp., 5 fr.). Neuf ou dix séminaires ont adopté cet abrégé, dont nous rendrons compte prochainement. On peut se le procurer à Valence, chez l'auteur ; à Paris, chez MM. Ruffet et Sarlit.

3. Parmi les exposés de la philosophie de saint Thomas, celui que vient de nous donner M. Rosset, professeur au grand séminaire de Chambéry, tient assurément un rang fort distingué. (*Prima principia scientiarum* seu Philosophia catholica juxta Divum Thomam ejusque interpretatores, respectu habito ad hodiernam disciplinarum rationem,

2 vol. in-12. VIII-594 et 545 pp., Paris, Vivès). La *Civiltà cattolica* en a porté le jugement qui suit :

« Voici un nouveau cours de philosophie. Ne le dédaignez pas comme une œuvre vulgaire. Ce n'est pas un de ces livres trop nombreux qui paraissent et disparaissent à la manière des feux follets, avec le seul misérable avantage d'avoir accru le nombre des ouvrages imprimés : ce n'est pas un de ces ouvrages qui portent, dans l'atmosphère pauvre et malsaine où ils éclosent et se montrent, l'empreinte de la médiocrité de leur auteur. Non : le cours de l'illustre professeur de Chambéry, que nous vous offrons, ne contient pas une philosophie pauvre et misérable, comme la philosophie de ces œuvres triviales. Pour preuve, prenez celui que vous voudrez des deux volumes de l'ouvrage, parcourez la table des matières, et vous verrez que de richesses philosophiques se dérouleront à vos regards, et ces richesses sont exposées, non avec une emphase de charlatan, comme chez certains auteurs, mais avec la pure vérité ; tout ce qui est indiqué dans la table est traité avec clarté, ordre et profondeur dans les deux volumes, où tout est substance et solidité sans ostentation. Pour un cours, c'est un ouvrage accompli. »

4. A propos du remarquable ouvrage de M. Rosset, la *Civiltà cattolica* émet sur l'enseignement de la philosophie dans les écoles quelques réflexions que nous croyons utile de reproduire :

« De nos jours, il n'est pas rare que ceux qui dirigent l'enseignement se contentent de donner aux jeunes gens des colléges une très-légère teinture de philosophie, et croient que c'est perdre son temps que de s'en occuper davantage. Quelques misérables lambeaux d'un abrégé, voilà tout. Que l'on agisse ainsi dans une école rationaliste, c'est très-bien. Les principes qu'on y inculquerait aux jeunes gens leur seraient aussi nuisibles qu'inutiles. Mais il n'en est pas de même dans les écoles où règne, où doit régner du moins la vraie philosophie. Là, l'enseignement philosophique est nécessaire, et il doit être complet. Il est nécessaire aux jeunes gens qui passent des classes élémentaires sur les bancs de la théologie. Suarez, qui était très-expert dans cette matière, n'hésite pas à affirmer que *fieri nequit, ut*

quis theologus perfectus evadat nisi firma prius metaphysicæ jecerit fundamenta. Les vérités de l'ordre métaphysique se rencontrent si souvent dans les dissertations théologiques, que celui qui n'en a pas la connaissance ni l'intelligence est dans l'impossibilité d'en tirer le parti convenable. L'illustre docteur en était si persuadé, qu'il interrompit ses travaux sur la théologie pour composer à l'usage de ses disciples sa volumineuse métaphysique....

« L'enseignement philosophique complet est nécessaire aux jeunes gens qui doivent se livrer aux études universitaires, afin de bien disposer leur esprit, soit en le rendant vigoureux par un continuel exercice du raisonnement, soit en le nourrissant des principes communs à toutes les sciences. Voilà pourquoi saint Thomas appelle la métaphysique *ordinativam aliarum scientiarum,* en tant qu'elle traite de la raison de l'être *absolute* (1). Voilà pourquoi Suarez dit à propos de la métaphysique : *Non solum propter seipsam esse convenientem, sed etiam ad alias scientias perfecte acquirendas esse valde utilem* (2).

« L'enseignement philosophique complet est nécessaire de nos jours aux jeunes gens catholiques, parce qu'il leur fournit contre les assauts livrés à la foi une profonde connaissance de la vérité et de l'erreur ; il les aguerrit pour le combat si opiniâtre engagé entre ces deux adversaires, et les arme d'une logique qui, consacrée à la défense de la bonne cause, est invincible. Pour conclusion, donnez-nous un jeune homme qui ait des professeurs imbus de cette philosophie, et vous le verrez modeste, prudent dans ses conseils et rempli d'ardeur ponr les fortes études. Donnez-nous un jeune homme qui, pour son bonheur, soit nourri d'une telle philosophie, et vous verrez quels rapides progrès il fera dans les sciences. Donnez-nous un jeune homme catholique élevé à l'école de la vraie philosophie, et soyez sûr qu'il demeurera inébranlable au milieu des assauts de l'impiété, et résistera plus facilement que le jeune homme d'une autre école au choc impétueux des passions de la jeunesse. »

E. HAUTCŒUR.

(1) In 2 dist. 3, q. 2, a. 2, et dist. 24, q. 2, a. 2 ad 4.
(2) *Metaph.* disp. I, sect. IV.

Arras. — Typ. ROUSSEAU-LEROY, rue Saint-Maurice, 26.

LE PAPE ET LE CONCILE GÉNÉRAL

—

Premier article.

—

Quelques auteurs modernes n'ont voulu voir qu'une vaine logomachie dans la controverse si longtemps et si bruyamment agitée, de la supériorité du Pape sur le Concile ou du Concile sur le Pape. Pour nous, comme pour tous les grands théologiens, la question est de la plus haute gravité. Il y a réellement sur cette matière, d'une part un système erroné, subversif de la divine constitution de l'Église, recélant encore de nos jours, vu l'état des esprits, les plus grands périls ; et d'autre part, la véritable doctrine, qu'il n'est nullement loisible de rejeter au rang des opinions libres, comme on a tant essayé de le persuader au clergé français.

Un des motifs qui ont déterminé la publication de ce travail, est la pensée de notre bien-aimé pontife Pie IX de convoquer prochainement, si la Providence le permet, un concile œcuménique. A l'approche d'un si grand événement, il importe d'étudier à fond les questions de principe qui s'y rattachent, et de prémunir les esprits contre de pernicieuses erreurs, trop longtemps accréditées dans notre pays. Dans l'intérêt de la clarté, on voudra bien nous permettre la forme la plus simple et la plus didactique.

§ I.

Le véritable état de la question.

I. — *Dans la question de la supériorité du Pape sur le Concile général, il y a deux questions distinctes, selon qu'il s'agit du Concile général uni au Pape, ou du Concile général sans le Pape.* — En effet, on peut poser la question, si le Pape est supérieur au Concile général *dont lui-même approuve et confirme les décrets.* On peut aussi poser la question, si le Pape est supérieur au Concile général *qui décrète sans lui ou même malgré lui.* Il est évident que ces deux questions sont réellement distinctes. En établissant avant tout cette distinction, je ne fais que suivre l'enseignement des théologiens les plus accrédités. Bellarmin s'exprime ainsi : « Observandum est, duobus modis posse comparari Papam cum Concilio : *uno modo*, ut sumatur ab una parte solus Papa verus et indubitatus ; ab altera, Concilium generale cui præsit Papa, per se vel per legatos, ita ut nihil definiatur sine consensu ipsius ; *altero modo*, ut sumatur ab una parte solus Papa ; ab altera Concilium generale, cui Papa nec per se nec per suos legatos præsit. Intelligo autem non præsidere per suos legatos, etiam quando legatus quidem ab eo missus præest Concilio, sed agit contra ipsius Pontificis voluntatem : tunc enim non est vere ejus legatus, licet pro tali se gerat ». (*De Conciliorum auctoritate*, lib. 2, cap. 13.) Pour éviter les périphrases, nous désignerons désormais sous le nom de *Concile-uni-au-Pape*, celui que le Pape préside par lui-même ou par ses légats, et dont il confirme les définitions ; et sous le nom de *Concile-sans-le-Pape*, celui que le Pape ne préside pas, ou qui décrète sans son assentiment.

II. — *Que les Pères de Constance aient défini comme un dogme la supériorité du Concile-sans-le-Pape, par rapport au*

Pape, c'est un point controversé. — 1° Voici ce que décréta le Concile de Constance dans sa quatrième session : « Decernit et declarat ut sequitur. Et primo quod ipsa Synodus... potestatem a Christo immediate habet, cui quilibet, cujuscumque status vel dignitatis, *etiamsi Papalis*, existat, obedire tenetur in his quæ pertinent ad fidem et extirpationem dicti schismatis ». Dans sa cinquième session, le Concile ajouta : « Item declarat, quod quicumque, cujuscumque dignitatis, *etiamsi Papalis,* qui mandatis, statutis seu ordinationibus aut præceptis hujus sacræ Synodi et cujuscumque alterius Concilii generalis legitime congregati, super præmissis seu ad ea pertinentibus factis vel faciendis, obedire contumaciter contempserit, nisi resipuerit, condignæ pœnitentiæ subjiciatur et debite puniatur, etiam ad alia juris subsidia, si opus sit, recurrendo ».

2° Les défenseurs du système gallican soutiennent que dans ces deux sessions le Concile de Constance était œcuménique. Selon eux, les décrets cités définissent comme dogme de foi la supériorité du Concile-sans-le-Pape par rapport au Pape. Enfin ils prétendent que cette définition a été *absolue*, et non pas seulement relative au cas où plusieurs se disputent la papauté, sans qu'on puisse discerner quel est le vrai pape.

3° Il est certain que le Concile de Constance n'a point été œcuménique dans la quatrième et dans la cinquième session. Ce n'est pas ici le lieu de le prouver. Cette preuve a été mise dans tout son jour par les théologiens catholiques les plus distingués. S'il était vrai que les Pères de Constance eussent défini comme dogme et dans un sens absolu la supériorité du Concile sur le Pape, il s'ensuivrait qu'ils ont erré sur ce point. La quatrième et la cinquième session n'ayant pas eu les conditions d'œcuménicité, n'ont pas été infaillibles dans leurs décrets dogmatiques. — En outre, des théologiens, s'appuyant sur le contexte, ont

soutenu que la supériorité du Concile sur le Pape n'avait pas été définie comme *dogme de foi*, mais seulement, ainsi qu'il est expressément dit dans les actes de la cinquième session, *per modum constitutionum synodalium.* — On a aussi contesté que cette définition fût absolue, et on a cru pouvoir la restreindre au cas de plusieurs compétiteurs se disputant la papauté, sans qu'on puisse discerner le vrai pape.

Ainsi, que les Pères de Constance aient défini comme dogme de foi la supériorité du Concile sur le Pape, c'est réellement un point contesté. Mais, nous le répétons, fût-il certain qu'ils l'aient définie, leur autorité serait nulle, attendu que, dans la quatrième et la cinquième session, le Concile ne fut pas œcuménique.

III. — *L'erreur qui proclame le Concile-sans-le-Pape supérieur au Pape a été réellement professée par le concile de Bâle et par la célèbre assemblée de* 1682. — 1° Pour le fait du Concile de Bâle, il suffit de citer ce passage de Bellarmin : « Basileenses Patres, qui definierunt concilium esse supra Papam, suum concilium Basileense asserebant esse supra Eugenium papam, eo tempore quo in concilio neque Papa, neque ejus legatus aderat. Quin etiam Papam omnibus modis repugnantem deponere aggressi sunt ». (*De Conciliorum auctoritate*, lib. 2, cap. 13.)

2° L'assemblée de 1682 professa aussi la monstrueuse erreur qui fait le *Concile-sans-le-Pape* supérieur au Pape. Le second des quatre fameux articles ne permet malheureusement aucun doute à cet égard. « Sic autem, y est-il dit, inesse apostolicæ Sedi ac Petri successoribus Christi vicariis rerum spiritualium plenam potestatem, ut simul valeant atque immota consistant sanctæ œcumenicæ synodi Constantiensis, a Sede apostolica comprobata (1), ipsoque

(1) Ni Martin V, ni aucun autre Pape n'a jamais approuvé les décrets de la quatrième et de la cinquième session du Concile de Constance. L'affirmation, *usu Pontificum ac totius Ecclesiæ confirmata*, est pareillement une contre-vérité.

Romanorum Pontificum ac totius Ecclesiæ usu confirmata, atque ab Ecclesia Gallicana perpetua religione custodita decreta, de auctoritate Conciliorum generalium, quæ sessione quarta et quinta continentur : nec probari a Gallicana Ecclesia, qui eorum decretorum, quasi dubiæ sint auctoritatis ac minus approbata, robur infringant, aut ad solum schismatis tempus Concilii dicta detorqueant ».

La docrine professée dans cet article revient incontestablement à ceci : *Premièrement*, les prélats de 1682 adhèrent aux décrets de Constance qui déclarent le Concile supérieur au Pape. *Secondement*, c'est bien au *Concile-sans-le-Pape* qu'ils attribuent la supériorité sur le Pape. Car ils adoptent les décrets de Constance, et il est incontestable que, dans ces décrets, il s'agit du *Concile-sans-le-Pape*. « Satis patet, dit Schelstrate, in declaratione cleri gallicani accipi hinc summum Pontificem sine Concilio, illinc Concilium sine summo Pontifice ; cum declaratio decretis concilii Constantiensis nitatur, quæ aliam sententiam non admittunt » (*de Libertatibus Ecclesiæ gallicanæ*, l. 5, c. 1). *Troisièmement*, en adoptant les décrets de Constance, les prélats de 1682 rejettent expressément l'interprétation qui les restreint au cas de schisme. Pour eux, par conséquent, le *Concile-sans-le-Pape* est supérieur au Pape, lors même qu'il n'existe aucun schisme, ni aucun doute sur la légitimité du Pape qui régit l'Église ; en un mot dans le sens absolu et dans tous les cas. *Quatrièmement*, ils attribuent aux décrets de Constance, ainsi entendus, une *pleine autorité ;* et ils y voient par conséquent un article de foi, défini œcuméniquement, c'est-à-dire infailliblement.

Ainsi, par rapport au Concile de Constance, il y a lieu à la controverse s'il a réellement admis la supériorité du Concile sur le Pape dans un sens absolu, ou seulement dans le cas où il est impossible de discerner le vrai pape parmi les compétiteurs qui se disputent la papauté. Mais

pour l'assemblée de 1682, il ne saurait y avoir ni doute ni controverse. Elle a réellement admis la *supériorité du Concile-sans-le-Pape sur le Pape*, absolument et dans tous les cas. Elle a admis cette supériorité comme un article de foi, défini avec pleine autorité de concile œcuménique. En sorte que, dans le système gallican représenté par les quatre articles de 1682, quand on soutient la supériorité du *Concile général sur le Pape*, il s'agit bel et bien d'un Concile général improprement dit, c'est-à-dire, séparé de son chef le Pontife romain, et qui décrète sans l'assentiment ou même malgré l'opposition expresse du souverain Pontife.

IV. — *La question, si le Concile-uni-au-Pape est supérieur au Pape, a moins d'importance ; mais la question, si le Concile-sans-le-Pape est supérieur au Pape, est de la plus haute gravité.* — « Quelques-uns, dit Bellarmin, pensent que la question de la supériorité du Concile général sur le Pape, doit *principalement* s'entendre dans le premier sens, où l'on considère d'une part le Pape seul, et de l'autre le *Concile-uni-au-Pape*. Selon eux, le *Concile-sans-le-Pape* n'est pas un vrai concile, et la supériorité du Pape sur un pareil concile ne saurait être l'objet d'un doute, d'une question sérieuse. A vrai dire cependant, la question *principale* est celle où l'on compare l'autorité du Pape à celle du *Concile-sans-le-Pape*. « Tamen revera quæstio *præcipua* est de posteriore comparatione » (*de Conciliorum auctoritate*, libri 2 capite 13). L'appréciation de Bellarmin est fondée.

1° Pour entrevoir combien est réellement importante cette question, le *Concile-sans-le-Pape est-il supérieur au Pape*, il suffit d'arrêter un instant son esprit sur les points suivants : — Cette question a été de fait soulevée pour la première fois peu avant le Concile de Constance. — Elle n'est pas une vaine spéculation, attendu que, résolue affirmativement, elle mène à cette conclusion très-pratique : Un

concile peut juger le Pape malgré lui, le punir, le déposer. — Le Concile de Bâle admit la conséquence et s'efforça de la réaliser. — La même conséquence se déduit logiquement du second des quatre articles de 1682. Ainsi que nous l'avons montré ci-dessus, les prélats de 1682, par leur manière d'adhérer à deux décrets du concile de Constance, ont équivalemment et très-nettement proclamé le *Concile-sans-le-Pape* supérieur au Pape. Et ils ont eu soin d'empêcher qu'on pût contester le sens *absolu* de leur article, et le restreindre au cas de papes douteux divisant l'Église. La conséquence logique du second article de 1682 est donc que le *Concile-sans-le-Pape* peut juger le Pape malgré lui, le punir, le déposer. — Une autre conséquence logique, c'est qu'on peut appeler du Pape au Concile, tant en matière de foi, qu'en matière de discipline. Le droit d'appeler du juge inférieur au juge supérieur est incontestable; et selon l'hypothèse, le Pape serait l'inférieur, et le *Concile-sans-le-Pape* serait le supérieur. — Une autre conséquence, c'est que le *suprême* pouvoir de gouverner l'Église ne résiderait pas dans le Pape; mais bien dans le *Concile-sans-le-Pape*, puisqu'un pareil Concile serait supérieur au Pape.

Ils se trompent donc, et ils trompent leurs élèves, les professeurs de théologie qui déclarent sans importance la question, *si le Concile-sans-le-Pape est supérieur au Pape.* Ils se contentent de dire que le *Concile-sans-le-Pape* n'est pas un *Concile général.* C'est vrai. Mais leur observation empêche-t-elle que l'erreur du *Concile-sans-le-Pape supérieur au Pape* ne se soit produite réellement et n'ait ébranlé l'Église? S'ensuit-il que cette funeste erreur ne soit pas encore aujourd'hui l'un des fondements de ce qu'on nomme le système gallican, l'un des quatre articles de 1682? Puisqu'il s'agit d'une erreur subversive de la divine Constitution de l'Église, qui a malheureusement prévalu sur tant d'esprits, et en particulier dans notre pays, n'est-il pas de

la plus haute importance de la combattre avec soin, et d'empêcher que le prestige de noms célèbres continue à la propager au sein du clergé ?

2° La question *si le Concile-uni-au-Pape est supérieur au Pape*, a moins d'importance, puisque les décrets d'un pareil Concile étant en même temps ceux du Pape, il ne peut survenir aucun conflit.

Néanmoins, ce n'est pas là une question oiseuse ou ridicule, comme quelques écrivains, d'ailleurs d'un grand mérite, ont cru pouvoir l'affirmer (1). Selon qu'elle est résolue affirmativement ou négativement, elle conduit à des conséquences graves tout opposées. Par exemple, si l'autorié du *Concile-uni-au-Pape* n'est pas *supérieure* à celle du Pape seul, et si l'autorité du Pape tout seul est réellement *égale* à celle du *Concile-uni-au-Pape*, il suit que les articles de foi définis par un Pape seul, en dehors de tout Concile général, ne peuvent pas être ensuite corrigés ni modifiés par un Concile subséquent uni au Pape. L'autorité du Pape seul qui les a définis étant la plus grande possible, ils sont infailliblement la vérité. Au contraire si l'on suppose le Pape inférieur au *Concile-uni-au-Pape*, les articles définis par le Pape seul ne l'auront pas été par l'autorité suprême ; par conséquent, ils ne sont pas infailliblement vrais ; et par suite, un concile uni à ce même Pape, ou à quelqu'un de ses successeurs, pourra réviser ces définitions papales, et s'il les trouve fausses, les modifier et les réformer. — Autre conséquence grave : Si l'autorité du Pape seul est inférieure à celle du *Concile-uni-au-Pape*, après qu'un Pape

(1) L'auteur de l'*Antifebronius abbreviatus* (préface, p. XLIV, édition de Bruxelles 1829), dit sans façon: « Quæstionem *utrum Concilium sit supra Papam, vel contra Papa sit supra Concilium generale*, ad inutiles disceptationes rejicio ». — De Maistre dit dans son livre *du Pape*, chap. 3 : « Cette notion... expose dans tout son jour l'immense ridicule de la question si débattue, si le Pape est au-dessus du Concile, ou le Concile au-dessus du Pape ».

aura défini un point de dogme comme article de foi, on pourra faire un appel à l'autorité supérieure, au *Concile-uni-au-Pape*, et en attendant le jugement définitif, les fidèles ne seront pas obligés de se soumettre à la définition du souverain Pontife. Au contraire, si l'autorité du Pape seul est égale à celle du *Concile-uni-au-Pape*, il n'y a point de tribunal supérieur auquel on puisse appeler ; et l'autorité qui a défini, étant la plus haute dans l'Église, les fidèles devront se soumettre à la définition du Pape. — Autre conséquence grave : Si le *Concile-uni-au-Pape* est supérieur au Pape, les lois disciplinaires portées dans un Concile général de concert avec le Pape, sont obligatoires pour ce Pape lui-même et pour ses successeurs, non-seulement dans le sens *directif*, mais même dans le sens *coactif*. Après la célébration du Concile, aucun souverain Pontife ne pourra dispenser de ces lois ni les abroger, attendu que la loi du supérieur ne saurait être annulée par un inférieur. Au contraire, si l'autorité du Pape seul est égale à celle du *Concile-uni-au-Pape*, les lois du Concile n'astreindront le Pape que dans le sens directif, de la même manière que les lois obligent le législateur. Le Pape pourra, s'il le juge opportun, modifier ou même abroger ces lois.

On le voit, la question de la supériorité du *Concile-uni-au-Pape sur le Pape*, a aussi son importance. Elle n'est ni oiseuse, ni ridicule.

V. — *Conclusion*. — La question de la supériorité du Concile sur le Pape, est donc complexe. Elle en renferme deux selon qu'il s'agit du Concile général décrétant de concert avec le Pape, ou du Concile général décrétant sans le Pape. Le véritable état de la question consiste à poser d'une manière précise les deux membres qu'elle renferme. Il faut les distinguer et les traiter séparément, puisqu'ils sont réellement distincts et mènent à des conclusions toutes différentes. Il faut traiter les deux questions : si l'on en

omet une on ne fera connaître qu'en partie le pouvoir respectif du Pape et du Concile.

En d'autres termes, il y a dans cette controverse deux erreurs à réfuter, et les deux points opposés de la saine doctrine à établir. Première erreur : le système gallican dit : le *Concile-sans-le-Pape est au-dessus du Pape.* Selon la saine doctrine on doit dire : *le Pape est au-dessus du Concile-sans-le-Pape.* Seconde erreur : le système gallican dit : *le Concile-uni-au-Pape est au-dessus du Pape.* Selon la saine doctrine on doit dire : l'*autorité du Pape est égale à celle du Concile-uni-au-Pape*. Notre travail s'étendra principalement sur la première erreur, comme étant la plus grave et la plus dangereuse.

D. Bouix.

L'ÉGLISE ET L'ANGLICANISME.

—

Sixième article.

—

§ III. — *La fin de l'Église demande l'unité que nous possédons dans l'Église catholique.*

Nous avons envisagé l'unité de l'Église sous plusieurs de ses aspects, et nous avouons qu'il nous est impossible de soupçonner par quelle apparence de raison on voudrait justifier ces églises nationales se suffisant chacune à elle-même et ne participant pas à la vie tant extérieure qu'intérieure de l'Église universelle. L'Écriture ne nous en dit rien, la tradition est muette. Il faudrait donc s'appuyer sur d'autres raisons tirées de la nature ou de la fin de l'Église, de sa gloire, de son intérêt, de l'histoire, etc...

Nous nous attendions à trouver dans le *Theophilus anglicanus* l'essai de l'une ou de l'autre de ces preuves à défaut de la tradition qu'il invoque si souvent à tort, et à défaut de l'Écriture, son uniqne règle de foi, qu'il abandonne ici radicalement. Un traité de l'Église, publié par un savant théologien de l'église officielle, en 1843, au plus fort de ce mouvement vers l'Église catholique qui a causé d'un côté tant d'étonnement et de l'autre tant de consolations ; un tel livre devait traiter à fond cette question des églises nationales qui est la question vitale de l'église anglicane Nous n'y avons rien trouvé et notre étonnement a été grand. Comment cette question pouvait-elle ne pas se poser devant le docte chanoine de Westminster, quand il voyait un grand nombre de ses révé-

rends collègues, et, parmi eux, plusieurs des plus éminents, rompre la chaîne de l'individualisme national et chercher la vie dans cette grande unité de Jésus-Christ qui englobe le monde. Il lui était impossible de ne pas voir, il n'a pas pu ne pas comprendre que la question de vie et de mort de l'établissement anglican se trouve là. Mais, s'il l'a vu, comment a-t-il fait pour ne point traiter la question ? Il n'a donc trouvé aucune raison à présenter à ses coréligionnaires pour les détourner d'une pente funeste ? Aurait-il vu que toutes les raisons qui démontrent et la divinité de l'Église et son institution nous invitent, au contraire, à nous rattacher à la grande unité catholique dont le Pape est la grande personnification ? Serait-ce là la raison pour laquelle, évitant d'envisager directement la grande question, il s'est contenté de se débattre dans ce dédale de contradictions où nous nous efforçons de le suivre ?

Ce qu'il n'a point fait, nous le ferons. Nous regarderons en face la question de l'unité. Il importe au moment où la grande manifestation de l'unité ressort de la multiplicité même des attaques dont elle est l'objet, de fortifier notre cœur par la vue des biens que nous trouvons en elle. — Nous avancerons dans la suite de ce chapitre en ne nous occupant que bien peu du *Theophilus*, qui nous fera presque toujours défaut, sauf à le retrouver largement dans les chapitres suivants.

La fin de l'Église est de procurer le salut des hommes par Jésus-Christ. Les moyens d'obtenir le salut consistent dans la foi, les sacrements, la pratique des bonnes œuvres. Cette fin se réalise magnifiquement dans l'Église catholique, mais elle ne peut être réalisée au dehors d'elle. Il y aura bien encore là des âmes sincères que Dieu saura amener à lui par des voies merveilleuses, mais ces âmes ne trouveront pas une institution propre à les conduire à Jésus-Christ.

Les vérités de la religion nous ont été enseignées par Jésus-Christ. Elles forment un ensemble dont toutes les parties doivent rester inséparables, l'homme n'ayant ni le droit ni le pouvoir de séparer ce que Dieu a uni. La raison de les admettre, nous ne la trouvons ni dans notre propre esprit, ni dans ces vérités elles-mêmes. Elles sont surnaturelles par rapport à nous. Nous les concevons sans les comprendre ; nous les admettons sans les pénétrer dans leur nature propre ; nous les examinons seulement par le dehors, par le rapport qu'elles ont avec l'enseignement de Jésus-Christ ; en sorte que croire une vérité quelconque de la religion, c'est croire, non point en cette vérité, mais *croire en Dieu.*

Cette disposition divine nous la retrouvons dans un autre ordre d'idées. Dans les bienfaits que Dieu nous départit, nous devons considérer, non point le don en lui-même, mais la main qui nous le présente, l'amour qui en est le principe, et notre reconnaissance sera d'autant plus parfaite qu'elle se rapportera plus directement à la charité même de Dieu notre bienfaiteur. La grandeur du bienfait pourra activer notre reconnaissance et la rendre plus sentie, mais l'objet de nos sentiments pour Dieu se trouve bien plus dans l'infinité de son amour, que dans le don fini qui en est la manifestation.

Il en est de même pour les vérités présentées à notre esprit. Leur beauté, leur harmonie, la lumière qui leur est propre pourront nous *incliner* à les croire, pourront nous en faire partiellement entrevoir la vérité ; mais ce n'est point sur cette lumière faiblement perçue et trop souvent interceptée par des nuages divers, que se basera la foi proprement dite, c'est sur l'enseignement et sur la véracité de Dieu qui nous les révèle. Se soumettre à son autorité, c'est admettre toutes les vérités qu'elle nous propose ; rejeter une seule de ces vérités, les modifier ou en ajouter

une, c'est mépriser la voix qui nous parle. Dans l'ordre de la foi et dans l'ordre de l'amour, ce n'est ni à une vérité particulière que Dieu veut fixer notre esprit, ni à un objet particulier qu'il veut attacher notre cœur. L'objet de la foi, c'est Dieu ; l'objet de la charité, Dieu ; l'objet de l'obéissance, encore Dieu. « Celui qui transgresse la loi en un seul point, méprise le législateur », dit saint Jacques ; « celui qui méprise le moindre de mes commandements sera le dernier dans le royaume du ciel », dit Jésus-Christ.

Par quel moyen se transmet l'unité de la foi ? Est-ce par une église multiple formée de tronçons séparés ou par une Église unique partout répandue? Les églises nationales peuvent-elles être un moyen de conserver l'unité de la foi, ou ne sont-elles pas le moyen infaillible de la déchirer arbitrairement et indéfiniment ? La réponse ne saurait être douteuse. Nous connaissons l'acte de naissance des diverses églises nationales. A la naissance de chacune a présidé la négation d'une vérité reconnue dans l'Église dont elles se séparaient, d'une vérité qu'elles-mêmes avaient jusque-là reconnue et admise. Donc, en devenant églises nationales, elles cessaient d'appuyer leurs croyances sur le principe qui les avait étayées jusque-là, elles cessaient de croire en Dieu, ou il faudrait imaginer que les oracles de Dieu venaient à changer au moment où ces églises se séparaient.

Quelle puissance ont-elles au moins pour conserver la foi qu'elles professaient le jour où elles s'isolaient? Une église nationale n'a pas le *droit*, d'après la pensée de M. Guizot, de maintenir l'unité dans son propre sein. La formation d'églises dissidentes dans le sein de l'Église commune y est de droit public. A côté de l'édifice, chacun a le droit de dresser sa tente, et dans une religion ainsi devenue nomade, les enfants d'une même tente ont le droit de se diviser encore.

Mais si le maintien de l'unité n'est pas même possible dans l'intérieur d'une église nationale, comment le serait-il d'église à église, de nation à nation ? Quel principe est plus efficace pour faire naître, plus puissant pour maintenir les divisions les plus profondes que le principe des nationalités? Ne suffit-il pas souvent qu'une nation agisse d'une manière pour que la nation voisine agisse d'une manière différente ? Les sentiments généraux qui dominent un peuple influent sur toutes ses appréciations. Qu'une guerre éclate entre deux peuples, surtout lorsque cette guerre est véritablement nationale, lorsqu'elle répond aux préjugés, aux antipathies ou aux intérêts généraux, la même cause est déclarée juste, souverainement juste d'un côté, souverainement injuste et odieuse de l'autre ; et cette opinion devient tellement générale, que s'il se produit dans l'un ou l'autre esprit une opinion divergente, elle ne peut se montrer au dehors sans être étouffée par des clameurs générales. Il est cependant certain que la justice ne peut être également favorable aux deux partis ; mais le sentiment et le préjugé dominent au point qu'ils empêchent même de soupçonner l'injustice de la cause pour laquelle on combat. Et les vérités de la religion, et les moyens de salut, et la grande œuvre de Jésus-Christ, seraient livrés à ces causes profondes de rivalités et de dissentiments d'où sortent comme d'une source intarissable les guerres et les carnages les plus sanglants. La vérité serait soumise à la loi de la nationalité, en sorte que non pas de fait seulement, mais de droit, on pourrait dire : vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà ; parole de Jésus-Christ en deçà de la mer, parole du démon au delà des eaux ! Comment cela serait-il possible ? Pourrait-on plus indignement se jouer de la parole de Dieu ?

L'unité de la foi, ou plutôt la foi elle-même ne peut exister que là où il y a unité dans l'autorité doctrinale. Cette

vérité devient d'une telle évidence qu'elle peut être considérée comme un axiôme dès qu'on connaît la valeur des termes. La foi est un acte d'adhésion à la parole de Dieu. Il n'y a pas deux paroles de Dieu, et Dieu n'a pas établi deux canaux différents pour nous la faire entendre. *Idipsum dicatis omnes ;* nous devons redire tous la même parole de foi, et comme nous ne recevons la foi que par la parole que nous entendons, nous devons entendre tous la même parole de foi. Nous devons recueillir les mêmes oracles ; par conséquent, il faut prêter l'oreille à un même organe de la vérité.

Et s'il pouvait rester un doute sur cette relation nécessaire qui existe entre l'unité de l'autorité et l'unité de la foi, l'étude de la géographie nous la prouverait avec une éloquence irrésistible. Y a-t-il une même croyance chez les nations protestantes et chez les nations catholiques? L'Angleterre protestante enseigne-t-elle par la bouche de ses évêques ce qu'enseigne la France catholique? Partage-t-elle l'enseignement des universités protestantes de l'Allemagne? Ne nie-t-elle pas ce que continuent à enseigner les popes russes?

Lorsque le principe d'unité est placé en dehors et au-dessus du sentiment de la nationalité, il peut encore exister des divergences nationales profondes, mais l'unité de la foi subsiste sans en recevoir aucune atteinte. La France et l'Autriche se sont fait, il y a quelques années, une guerre terrible dont plusieurs pensaient qu'elle serait peut-être le prélude d'une guerre d'extermination. Mais cette guerre a-t-elle empêché l'unité de la foi? A-t-elle fait dévier d'une seule ligne les évêques des deux pays de l'enseignement commun?

Le principe d'unité existe donc dans l'Église catholique, mais il n'est et ne peut être dans une église nationale. Et comme l'enseignement de Jésus-Christ ne saurait être

livré à ces caprices, à ces courants d'idées qui passent dans un pays, changeants comme le vent, mobiles comme les intérêts, instables comme les vagues de l'océan qui les sépare, il faut que la nationalité disparaisse devant cette parole qui s'adresse à toute nation : « Qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse dans le ciel, sur la terre et dans les enfers ». Or, le nom de Jésus-Christ ne s'arrête pas plus à une partie de son enseignement qu'à l'autre; il faut donc que les habitants de toute la terre, et non ceux d'un pays seulement, se soumettent à toutes les vérités qu'il a enseignées; il faut un principe d'unité générale ; il faut une Église une, dans l'universalité de laquelle les frontières s'effacent, les fleuves et les mers s'effacent, les montagnes s'abaissent et les vallées se comblent.

L'unité de l'Église est de même réclamée par le second moyen de salut que Jésus-Christ a établi, savoir par les sacrements. Les sacrements sont en même temps des dogmes de la foi et des canaux de la grâce. Ils supposent déjà la foi dans celui qui les reçoit. Le Baptême ne peut régénérer l'âme de celui qui, demeurant volontairement dans les ténèbres de l'ignorance, de l'erreur ou du mensonge, refuse de croire en Jésus-Christ. Il ne peut communiquer la vie nouvelle à celui pour qui cette vie nouvelle est une chimère ; il ne peut donner les biens invisibles à celui pour qui ces biens ne sont pas rendus présents par la foi. *Fides invisibilium substantia rerum*. Or, les autres sacrements sont dans les mêmes conditions que le Baptême ; d'où il suit que, pour être administrés, pour agir efficacement et pour être conservés dans l'Église, ils ont besoin d'un principe d'autorité, qui maintienne l'unité de la foi. Ce principe ne pouvant coexister avec celui des églises nationales, il faudra encore une fois rejeter ce dernier comme tarissant la source des grâces de Jésus-Christ.

Mais cet argument a une force particulière pour montrer la nécessité d'une Église unique et l'impossibilité des églises nationales relativement à l'œuvre de Jésus-Christ. Les sacrements sont la vie de l'Église. Par eux est répandue dans l'Église la charité, le principe actif et vivificateur de la foi ; par eux, l'Église reçoit cette sève surnaturelle, qui est le principe de la pureté, de la sainteté et de la ressemblance avec Jésus-Christ. Jésus-Christ qui ne fait rien d'inutile n'a surtout pas voulu prodiguer inutilement son sang. Il n'a pas voulu en unir le fruit divin à des signes sensibles et cela d'une manière absolue et infaillible, pour que ces signes fussent livrés à des moyens de conservation impuissants à les faire parvenir aux hommes. C'est pourtant ce qu'il eût fait si les églises établies dans les nations ne restaient unies entre elles, que par les liens généraux qui unissent les nations elles-mêmes.

Comment s'entendraient-elles pour empêcher les sacrements de se corrompre, pour en maintenir et la vérité et la pureté ? Qu'il s'établisse entre elles un certain accord mutuel dans la reconnaissance de quelques droits réciproques, cela se comprend. Les nations ont le sentiment de leur conservation ; elles respecteront le droit des autres pour qu'on respecte les leurs. Elles éviteront de léser pour ne pas provoquer des guerres où leurs propres intérêts seraient les premiers en jeu. Et malgré cela le droit des gens n'a pu se développer que sous l'influence des idées chrétiennes ; il n'existait pas chez les païens et nous avons vu récemment des montagnes de crimes en ensevelir le code infortuné, sans qu'une seule épée soit sortie de son fourreau pour le protéger, ni au nom de l'intérêt général, ni au nom d'un intérêt particulier. Comment donc pourra-t-on s'imaginer que ces mêmes nations qui ne s'entendent, ni pour défendre leur existence commune, ni pour appuyer les principes premiers de l'ordre moral, ni pour réprimer

les plus grands crimes sociaux qui se soient jamais vus, seront des gardiens dignes de confiance pour défendre des biens d'un ordre supérieur où elles ne verront engagés directement ni leur existence, ni aucun de leurs intérêts? Comment se persuaderait-on qu'elles s'entendront pour empêcher jamais l'erreur de souiller les canaux des sacrements, pour les conserver soigneusement, pour veiller à ce que toutes leurs parties essentielles et intégrantes soient exactement conservées? Ce serait folie de le prétendre, et celui qui voudrait y compter dépasserait en hardiesse les utopies les plus audacieuses des aventuriers de la théorie socialiste.

Vie sainte de l'Église, que deviendras-tu donc si les canaux qui doivent nous transmettre le sang de Jésus-Christ sont déchirés et rompus! Eh quoi! l'histoire de l'humanité n'est qu'une série d'immenses déchirements, et c'est à des éléments ainsi divisés qui ne semblent avoir de vie que pour s'entre-détruire, que serait confié le soin de nourrir et de vivifier l'Église! L'arbre se nourrit de la sève qui monte dans son écorce pour redescendre par le tronc; interceptez cette transmission de la sève entre les racines et les branches, et la sève ne circulera plus, la vie disparaîtra: ce serait le sort de l'Église, si les sacrements n'étaient pas défendus par une institution divine contre toute cessation et toute interruption.

La décadence et la disparition presque totale de la religion chez les nations protestantes sont un fait palpable. A quoi faut-il l'attribuer? L'arbre meurt faute de nourriture. La branche séparée de l'arbre ne reçoit plus la nourriture de tous les instants. Au commencement elle présente, encore l'apparence de la fraîcheur, la beauté de la vie. Mais bientôt les feuilles se flétrissent, le bois se dessèche, le fruit à moitié formé cesse de se développer, et, des espérances que cette branche faisait concevoir, il ne demeure que des

restes informes et desséchés, attestant encore la sève d'autrefois, et montrant ce que l'on eût pu en espérer, quel eût été le fruit de la vie, et quelle a été l'action de la mort.

Cette décadence se produit de même chez les nations catholiques à mesure qu'elles s'éloignent de la réception des sacrements. Mais que la différence est grande ! les nations protestantes cessent de boire à la source de vie parce que les canaux qui devaient leur en apporter les eaux vivifiantes ont été coupés. Les nations catholiques, au contraire, négligent seulement d'en approcher leurs lèvres. Il reste chez elles le principe d'une grande résurrection, et ce retour à la vie a lieu le jour où elles utilisent les richesses qui sont répandues à profusion dans leur sein, tandis que, chez les protestants, ces efforts de résurrection ne peuvent être que des efforts individuels, qui restent en dehors de la masse de la nation, et qui n'aboutiront que lorsqu'ils seront revenus à la source des eaux vives.

De l'impossibilité de maintenir les sources de la grâce dans les églises divisées ou nationales découle la sentence de mort pour la vie chrétienne. Mais quand la vie disparaît, la foi ne peut survivre longtemps. La vie pleine est la vie de l'âme entière, de l'esprit, du cœur et de la volonté. Elle peut bien encore subsister dans l'intelligence quand elle a disparu du cœur, mais elle sera affaiblie, blessée, brisée. C'est du cœur que sortent les mauvaises pensées et les bonnes. Si le cœur se dépravе, la source des pensées est infectée; elles deviennent facilement mauvaises. C'est à cette cause non moins qu'à l'affranchissement de l'esprit vis-à-vis de toute règle qu'il faut attribuer cette avalanche de doctrines mauvaises et impies qui pullulent de toutes parts. Il y a entre la foi et les sacrements action et réaction. La foi nous fait recevoir les sacrements en même temps qu'elle est la condition nécessaire de leur efficacité. A leur tour les sacrements alimentent et vivifient

notre foi en nous faisant aimer les vérités qu'elle nous montre et en nous donnant les biens qu'elle nous fait désirer. Quand les sacrements sont abandonnés, la charité se refroidit, la foi languit ; bientôt elle ne sera plus qu'une ombre d'elle même, et il ne restera du Christianisme que le nom.

§ IV. — *L'Unité de l'Église est une conséquence de sa nécessité.*

Nous nous retrouverons ici en face du Dr Wordsworth. Il admet la nécessité de l'Église et il la démontre. Les preuves qu'il donne sont empruntées aux théologiens catholiques ; mais sous sa plume elles perdent leur valeur. De plus il glisse à côté des principales ; il n'a pas le courage de les transcrire.

Catholiques, nous démontrons la nécessité de l'Église par cette parole : Celui qui croit et qui est baptisé sera sauvé ; celui qui ne croira pas sera condamné. Ces paroles nous montrent, avec la nécessité de l'Église, la porte pour y entrer et le lien qui doit nous y retenir. Nous savons quelle est la foi nécessaire ; c'est la foi que l'Église professe ; et nous savons que la foi de l'Église ne diffère pas de celle que Jésus-Christ lui a donnée, parce que Jésus-Christ est avec elle et que les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle. Nous concluons de là que la nécessité d'écouter l'Église n'est autre que la nécessité d'écouter Jésus-Christ lui-même, d'après cette autre parole : Celui qui vous écoute, m'écoute ; et d'après plusieurs autres passages de l'Ecriture qui viennent à l'appui de cette vérité.

Cette preuve échappe complétement aux protestants. En effet, si la foi est nécessaire, ils ne peuvent nous dire quelle est cette foi ; s"il est nécessaire d'écouter l'Eglise, ils disent que l'Église ne parle pas, qu'elle n'a pas d'or-

gane ; si Jésus-Christ est avec la société qu'il a fondée ils se demandent toujours où est Jésus-Christ ? avec quelle société ? Et comme ils ont brisé son unité pour la remplacer par l'assemblage des différentes sectes, ils demandent avec quelle partie, avec quels membres se trouve Jésus-Christ.

Le Dr Wordsworth nous donne deux preuves de la nécessité de l'Église, l'une intrinsèque, l'autre extrinsèque. La première, il la formule ainsi : « Jésus-Christ a lui-même institué une société sur la terre dans laquelle les hommes doivent recevoir les moyens de la grâce et du salut, et il ne nous a pas révélé d'autre voie qui conduise à cette fin ; c'est pourquoi ceux qui ne veulent pas entrer dans cette société et continuer à y vivre s'excluent eux-mêmes de la participation aux priviléges de l'Évangile ».

Cette raison est péremptoire dans la bouche d'un catholique. Elle concorde avec l'idée qu'il a de l'Église, et suppose son infaillibilité. Mais dans la « société de ceux qui professent la religion de Jésus-Christ », dans la société formée de tous les hommes, même hérétiques ou schismatiques, qui ne sont « ni païens, ni juifs, ni mahométans, ni athées », quelle peut être la raison de cette nécessité ? Tout est faux et arbitraire dans cette preuve. En effet, pour conclure à la nécessité de l'Église, il faut d'abord résoudre affirmativement ces trois questions : 1° Jésus-Christ a-t-il établi une société ? 2° Jésus-Christ a-t-il donné à cette Église des moyens de salut ? 3° Cette société les a-t-elle conservés ?

Or ces trois questions ne peuvent être résolues nettement par un protestant. Déjà nous avons entendu Hooker répondre négativement à la première, quand il nous disait que « le mot Église est un nom que l'*art* a donné à ceux qui professent la vraie religion ».

Répondre affirmativement à la deuxième, c'est renverser

la définition protestante de l'Église, c'est exclure les sectes qui n'ont pas ces moyens de salut. La troisième question n'est pas moins embarrassante. Car, si l'Église est faillible, comment pouvez-vous savoir qu'elle a conservé les moyens de salut que Jésus-Christ a institués? Si elle ne les a plus, elle a cessé d'être nécessaire. Si vous doutez qu'elle les ait encore, vous devez douter également de la nécessité d'y entrer. Mais supposé même qu'elle les ait *certainement* conservés, à qui vous adresserez-vous pour les recevoir, et pour « participer aux priviléges de l'Évangile? » Vous ne reconnaissez aucun organe infaillible!

La doctrine de la nécessité de l'Église « est confirmée, lisons-nous encore, par des exemples tirés de la sainte Écriture. Il était nécessaire d'entrer et de rester dans l'*Arche* qui était la figure de l'Église (Tert., S. Cypr., S. Aug., S. Jérôme, encore S. Aug., *Office du Baptême public,* Hooker, S. Fulgence, une troisième fois S. Aug.), pour se mettre à l'abri du déluge ». Ce n'est point là une preuve, mais une belle comparaison. L'arche était une figure de l'Église; cela résulte de ce que, en dehors de l'Église, il n'y a point de salut pour l'âme, de même qu'en dehors de l'arche il n'y en avait point pour le corps. Prouvez-nous que l'Église est nécessaire comme l'a été l'arche, et nous admettrons la figure; mais, de ce que l'arche a été nécessaire, nous ne pouvons pas conclure que l'Église le soit aussi.

Que signifient ces citations des Pères? Parole humaine, parole humaine! Révérend Docteur, donnez-nous une parole divine. Révérend Docteur, connaissez mieux vos devoirs envers les Pères: « Notre premier acte de devoir envers eux est de ne pas chercher à les élever à un rang où ils n'ont pas eux-mêmes la prétention de se trouver, c'est-à-dire au niveau des écrivains de la sainte Écriture. L'Écriture *seule* ne peut ni tromper ni se tromper. » Laissez à nous autres catholiques ce respect superstitieux pour

ces hommes, témoins très-véridiques, sans doute, d'une Église infaillible à nos yeux, mais dans lesquels vous ne reconnaissez qu'une autorité de pure érudition.

Cependant, nous serons plus généreux. Nous vous laisserons vos autorités, et vous n'en serez pas plus avancés. Si vous vouliez même les accepter pleinement et ne pas les détourner de leur sens, vous renonceriez à vous appuyer sur elles, ou bien vous vous empresseriez d'être des nôtres. Tertullien avant d'être montaniste, S. Cyprien, S. Augustin, S. Jérôme, S. Fulgence écrivaient non contre « les juifs, les mahométans, les païens et les athées », mais contre les hérétiques de leur temps et ils leur prouvaient la nécessité de revenir à l'unité de l'Église. Les païens et les athées de leur temps auraient été médiocrement touchés d'un argument tiré de l'arche de Noé ; les Juifs étaient plutôt persuadés que la loi de Moïse était cette arche précieuse, et que les chrétiens étaient avec les païens engloutis dans les flots du déluge. En s'adressant donc aux hérétiques, les Pères ne prétendaient pas les convaincre de la nécessité de professer « la foi en Jésus-Christ, de n'être ni païens, ni juifs », etc., mais bien d'appartenir à l'Église qui est caractérisée par l'unité de la foi, qui remonte aux apôtres, dans le sein de laquelle il n'y a ni schisme, ni hérésie, qui possède seule les moyens de salut, qui n'est pas sujette à l'erreur, à l'Église enfin en dehors de laquelle étaient ces hérétiques tout en ayant « la foi en Notre-Seigneur Jésus-Christ qui distingue la vraie religion de la fausse, et qui sépare l'Église de toute autre société d'hommes, tels que les païens etc.... » Révérend Docteur, admettez-vous qu'il « est nécessaire d'entrer et de rester dans l'Eglise figurée par l'arche pour se mettre à l'abri du déluge? » Admettez-vous l'argument des Pères que vous citez ?

Glissons sur deux autres analogies de l'ancien Testa-

ment qui ne sont guère plus heureuses, pour arriver à la deuxième preuve de la nécessité de l'Église. Elle est tirée « directement de la sainte Écriture », comme nous devions nous y attendre ; le *Theophilus anglicanus* ne pouvait plus longtemps s'égarer sur un terrain papiste. « L'Église est appelée dans la sainte Écriture le corps de Jésus-Christ. (Col. I, 18), et tandis qu'il est dit dans l'Écriture que le Seigneur ajouta à l'Église ceux qui étaient dans la voie du salut (τοὺς σωζομένους,—Act. II, 47), et que Jésus-Christ est le Sauveur de son corps (σῶμα—Éph. V, 23) qui est l'Église, nulle part le salut n'est promis à ceux qui ne sont pas membres de ce corps. »

Cette preuve est belle assurément, et elle le devient plus plus encore par la belle exégèse qu'il donne au mot de ce verset de S. Paul (1). Nous ne regretterons qu'une seule chose, c'est que le docteur Wordsworth pense devoir se borner à celle-ci, et qu'il ne trouve pas une parole du Sauveur qui indique cette nécessité! Ce silence n'est-il pas la preuve que les paroles de Jésus-Christ qui prouvent la nécessité de l'Église, condamnent la doctrine de l'anglicanisme, et ne contient-il pas un triste aveu de la lamentable situation que l'on se fait en se défendant avec une même ardeur et contre la vérité complète et contre l'erreur absolue?

Mais cette Église qui est le corps de Jésus-Christ peut-elle être celle que nous présente le *Theophilus anglicanus*? Faudra-t-il voir le corps de Jésus-Christ dans la réunion de tous ceux qui professent le nom de Jésus-Christ? Sera-t-elle le corps de Jésus-Christ, cette réunion, où les

(1) Σωτὴρ ΤΟΥ σώματος (où l'Apôtre se sert de la connexion qui lie ces mots grecs σῶμα et σώζω (col. L, 18), αυτος εστι κεφαλὴ ΤΟΥ σώματος, τῆς Εκκλησίας). D'où οἱ σωζομένοι (act. II, 47) sont ceux qui sont incorporés dans le σῶμα ou corps de Jésus-Christ, l'Eglise étant ainsi placée dans la voie du salut.

uns affirment les dogmes par lui révélés, tandis que les autres les nient, où les uns sont unis à ceux qui le représentent, tandis que les autres se séparent de lui violemment ? Jésus-Christ est le Sauveur de son corps, mais ce corps est-il divisé en fractions innombrables détachées toutes les unes des autres? Et s'il faut appartenir à l'une de ces fractions, faudra-t-il se tenir avec ceux qui affirment ou avec ceux qui nient? Les hérétiques et les schismatiques participent-ils au salut que procure Jésus-Christ à son corps? S'ils ne sont point dans la voie du salut, ils cessent d'être de son corps. Anglicans, admettez-vous que l'hérésie et le schisme n'excluent point de la voie du salut?

La nécessité de l'Église est la question capitale du genre humain. Ni nos destinées ne se bornent à cette vie terrestre de luttes, de douleurs et de défaillances, ni notre vocation à un bonheur purement naturel. Nous allons vers la maison de l'éternité : la vie présente en est le vestibule, la mort nous en ouvre les portes. Et cette gloire surnaturelle qui nous est destinée, par quelle voie l'atteindrons-nous? Par quels moyens rendrons-nous heureuse cette vie à venir? *Quid faciendo vitam æternam habebimus?*

Jésus-Christ nous donne la réponse suprême : « Je suis la voie » : c'est en vous unissant à moi, en devenant membres de mon corps que je glorifierai dans le ciel, que vous serez dans la voie. Celui qui entre par moi aura des pâturages abondants, la plénitude de la joie. « Je suis la vérité », j'appelle les hommes à moi par ma parole ; ils s'unissent à moi en se pénétrant de ma vérité. « Je suis la vie », et je communique à tous les membres de mon corps la vie pleine, la vie de l'immortalité. Jésus-Christ se nomme d'abord la voie ; vous suivrez la voie en vous soumettant à la vérité, et cette soumission vous donnera la vie.

De là nécessité de Jésus-Christ découle la nécessité de l'Église. Nous sommes incorporés à Jésus-Christ par les sacrements : c'est l'Église qui nous les administre ; nous possédons Jésus-Christ par la foi : l'Église nous la donne par son enseignement infaillible; nous demeurons unis à lui en l'aimant, et c'est l'Église qui nous le fait aimer en nous parlant de son amour, en nous appliquant les mérites de son amour, en nous donnant le Sacrement de son amour. Jésus-Christ est la voie, la vérité et la vie, et c'est dans l'Église que nous trouvons Jésus-Christ ; elle nous devient par là aussi indispensable que le Sauveur lui-même, et c'est là ce qui fait sa grandeur, sa beauté, sa nécessité ; prérogatives qui sont incompatibles avec l'idée d'une vaste agglomération d'églises nationales.

Jésus-Christ n'a pas deux voies. Ce n'est pas contre lui-même qu'il a fait prononcer par les prophètes ces terribles anathèmes contre la voie double, contre la langue double, contre le cœur double. Comment donc l'Église catholique qui exclut toutes les autres églises, et l'église protestante qui les admet toutes pourraient-elles l'une et l'autre nous mener dans cette voie qui est Jésus-Christ, voie unique pour le ciel ? Comment l'Église, qui affirme sept sacrements comme institués par Jésus-Christ et nécessaires pour le ciel, serait-elle la même voie qu'une autre église qui nie la nécessité de ces mêmes sacrements, et qui en considère plusieurs comme des inventions humaines ? Comment, si l'ordination confère à l'homme *le pouvoir* d'administrer les sacrements qui nous incorporent à Jésus-Christ, comment, dis-je, une église qui nie l'ordination et ne la confère plus, peut-elle encore nous donner Jésus-Christ ?

De même Jésus-Christ *vérité*, ne se trouve pas dans une Église ainsi constituée. Il faudrait sans cela admettre la plus étrange communion du Christ et de Bélial. Qui a jamais vu une de ces malheureuses églises mixtes où l'on

aperçoit au fond du chœur un autel avec un tabernacle, demeure permanente d'Emmanuel, de Dieu avec nous, et où se dresse dans la nef la table nue du pasteur protestant, a certainement éprouvé une douloureuse impression. D'un côté, Jésus-Christ vivant, de l'autre, une bible dont l'énorme in-folio est à lui seul une protestation que ce n'est point par l'Écriture que les « pauvres sont évangélisés ». En face de cet autel et en face de cette table, se dresse la chaire, qui dans l'ancien langage de l'Église s'appelle chaire de vérité.

Là se succèdent tour à tour le prêtre catholique et le ministre protestant. Le prêtre catholique affirme, le ministre nie ; le prêtre catholique parle de l'amour de Jésus-Christ pour tous les hommes, le ministre protestant dit qu'il n'est pas mort pour tous. Le prêtre catholique affirme la corruption universelle du péché et la nécessité du Baptême, le ministre nie l'un ou nie l'autre. Le prêtre catholique montre Jésus-Christ présent sur l'autel, et les fidèles s'agenouillent avec lui pour l'adorer dans le sacrement qui a nom Eucharistie, action de grâces ; et en face de ce même autel, on entend le ministre s'écrier : Non, Jésus-Christ n'y est pas ! Chrétiens, relevez vos fronts que vous inclinez inutilement dans la poussière et ne vous prosternez pas devant un vain symbole. Ainsi l'affirmation et la négation, le respect et l'indifférence, l'adoration et le blasphème élèvent tour à tour la voix, et cette opposition s'étend à presque tous les dogmes, à tout ce qui constitue l'âme et la vie du christianisme !

Encore une fois c'est là un douloureux spectale. Mais, après tout, si c'est dans la même chaire que retentissent ces contradictions, ce n'est pas le même ministre, ni le ministre du même culte (1) qui les fait entendre. Il n'y a

(1) Nous devons faire exception pour quelques ministres protestants de l'Alsace, où l'on a vu plusieurs fois le même homme, constitué à la

là que l'éternelle lutte du bien et du mal, de la vérité et de l'erreur, de Dieu et du démon. Mais admettre qu'il faut trouver Jésus-Christ dans l'un et dans l'autre enseignement, que le catholicisme et le protestantisme nous donnent la même vérité qui est Jésus-Christ, admettre qu'il est nécessaire d'adhérer à l'un ou à l'autre, n'importe auquel, pour être incorporé à Jésus-Christ, pour être sauvé, voilà qui est impossible. Cela n'est pas et ne peut pas être. Ce serait dire qu'il faut à la fois croire et ne pas croire, ou que l'on peut indifféremment croire ou ne pas croire, et l'on affirme en même temps qu'il est nécessaire d'être dans cette église, qu'il *faut* avoir cette foi. Quelle église? quelle foi?

Et la *vie*, pouvons-nous la trouver dans l'une et l'autre des deux Églises qui, avec une multitude d'autres, n'en formeraient qu'une? Le catholique boit la Vie divine en s'abreuvant du sang qui a coulé sur la croix; le protestant ne connaît pas ce breuvage divin, « il ne discerne pas le corps et le sang de Jésus-Christ ». Le catholique mange le froment des élus, le protestant attend que la Vie vienne à lui sans qu'il participe à ce pain des Anges. Le catholique mort à la grâce recouvre la vie en faisant descendre sur son âme les mérites de Jésus-Christ par l'absolution du prêtre; le protestant ne voit dans cette absolution qu'une parole humaine, et l'un et l'autre auraient la même Vie! et dans l'une et l'autre communion on échapperait à la terrible menace : Si vous ne mangez ma chair et si vous ne buvez mon sang vous n'aurez pas la vie en vous!

fois ministre de deux cultes différents, faire entendre à une partie de ses ouailles la démonstration péremptoire qu'il enseignait des mensonges à l'autre partie, et réciproquement. Nous ignorons si pareille chose se produit aussi en d'autres pays, et nous aimons à croire que ces phénomènes sont rares. A quel degré de honte et d'indifférence le protestantisme doit pourtant être descendu pour que ces exemples, même fort rares, ne fassent pas monter le rouge à tous les fronts protestants!

Non, non, il n'est pas possible de laisser cette latitude de choix entre les diverses confessions pour trouver Jésus-Christ. Non, il n'est pas possible qu'une église ainsi entendue nous donne Jésus-Christ, voie, vérité et vie. L'Église est nécessaire parce qu'elle renferme les moyens de salut. Otez ces moyens de salut, il n'y aura plus de raisons pour que l'Église soit nécessaire. Où ces moyens ne se trouvent pas, il n'y a plus de nécessité de nous y rendre. L'Église nécessaire est celle qui possède le baptême, qui dans la confirmation nous donne le Saint-Esprit, qui par la pénitence nous réconcilie avec Dieu, qui dans l'Eucharistie nous donne Jésus-Christ, qui nous fortifie par les sacrements à l'heure de la mort, qui dans l'ordination confère à ses ministres le pouvoir des Apôtres, qui sanctifie l'union des époux; enfin c'est l'Église qui, par son enseignement, nous donne la vérité; par son infaillibilité nous met à l'abri de l'erreur; et qui, possédant la source des grâces, nous donne la vie et nous la donne d'une manière abondante.

Il n'est pas possible d'être chrétien et de contester que c'est là l'Église qui nous est nécessaire. Tous les siècles chrétiens, tous les Pères, tous les Docteurs, tous les martyrs, les fidèles de tous les temps se lèveraient en masse contre une pareille doctrine. La vie chrétienne consiste à recevoir l'enseignement de l'Église et à proposer sa loi; à obéir aux préceptes de l'Église comme enfants, parce qu'elle est notre mère, comme sujets, parce qu'elle a reçu plein pouvoir sur nous : *Data est mihi omnis potestas... euntes ergo...*; comme membres, parce que les membres d'un même corps doivent recevoir le mouvement et la vie d'un même cœur, d'un même foyer. Elle consiste à participer aux sacrements de l'Église pour y recevoir la grâce, à prier avec l'Église, à travailler et à souffrir avec l'Église. Si l'Église n'était pas nécessaire, pourquoi s'adresserait-on à elle pour recevoir la grâce de Dieu? Mais, si elle est né-

cessaire, et qu'en nous proposant cette nécessité Dieu n'eût pas établi en elle un centre d'unité et un foyer de lumière, qui permît toujours de discerner nettement ce qu'il faut croire et ce qu'il faut pratiquer, il eût rendu notre situation mille fois plus malheureuse qu'elle ne l'aurait été sans l'Église. Conséquence rigoureuse du système que nous combattons.

Mais voici une conséquence non moins rigoureuse et beaucoup plus consolante. Dieu ayant établi l'Église pour nous conduire à lui, n'a pas voulu que le poids de cette incertitude pût nous écraser. L'Église doit être pour nous un bienfait, une source de tranquillité et de bonheur. Donc, elle n'a qu'un symbole, qu'une vérité, qu'un seul code, et à cette unité nous pourrons reconnaître parmi les différentes sociétés celle qui est l'œuvre de Dieu. L'Église qui n'a point cette marque se ment à elle-même et nous ment à nous, et si le malheur de la naissance nous y a engagés, nous sommes obligés d'en sortir pour entrer dans celle où nous trouvons l'unité. Les liens par lesquels la nationalité enchaînerait notre conscience sont par là même rompus, et nous voyons éclater une fois de plus l'impossibilité des églises nationales.

J.-I. Simonis.

ORIGÈNE EXÉGÈTE.

—

Deuxième article.

—

LE SENS LITTÉRAL DES ÉCRITURES.

Tout document écrit a pour objet de traduire par le moyen de signes graphiques, la pensée de son auteur. Les lettres et les mots seraient par eux-mêmes insuffisants à cet objet. Ils doivent avant tout emprunter aux lois de la grammaire, l'ordre régulier d'un idiome; il leur est donné ensuite de se conformer aux règles de la logique, et d'exprimer les circonstances que leur dicte l'histoire.

A ces titres seulement, ils peuvent se poser comme intermédiaires. Car, à ces trois points de vue l'écrivain et le lecteur dont tout livre facilite les rapports, se trouvent en présence ; l'intelligence de l'expression, la logique du discours, la similitude ou plutôt l'unité d'objet leur sont nécessaires pour communiquer entre eux.

Quand la langue est lue et comprise de la même manière, quand l'esprit se conduit selon les mêmes lois, le sujet ne peut pas varier, il est saisi par le lecteur dans le sens que le propose celui qui écrit.

La Bible ne s'écarte pas de ces lois générales. Dieu, en effet, écrivait pour l'homme dans une langue accessible et connue (grammaire), selon les règles immuables de l'intelligence (logique) ; il traçait des situations que l'homme

pouvait et devait atteindre (histoire). Cependant, comme le remarque S. Thomas, « il était en son pouvoir de dépasser la puissance des facultés humaines, et de rendre sa pensée, non plus au moyen des mots, mais par les choses elles-mêmes (1). » Cette seconde manière d'expression que s'est proposée l'Esprit-Saint, a pris le nom de *sens spirituel*. Il s'appuie sur le fondement de la lettre qui, traitée selon les lois du discours humain, fournit le *sens littéral*.

Ces principes que justifient à la fois la philosophie du langage et les doctrines de l'exégèse catholique, amènent cette triple conclusion : l'Auteur des Écritures étant infaillible, leur sens littéral qui s'appuie sur des documents soigneusement conservés et écrits dans une langue connue, doit demeurer accessible aux investigations humaines, s'interpréter selon les lois de notre intelligence, et présenter enfin des objets auxquels peut s'appliquer notre raison.

Que si le résultat des investigations individuelles amène des conclusions intrinsèquement fausses et absurdes, il faut en accuser les mauvaises dispositions du lecteur. Admettre à la fois des déductions erronées et une saine application des règles, ce serait, en effet, incriminer le sens objectif, et par conséquent le Saint-Esprit auteur du sens littéral des Écritures.

Or, c'est l'accusation portée contre Origène. Les absurdités prétendues du texte le font recourir, assure-t-on, à une interprétation purement spirituelle. Nous voulons démontrer qu'il a respecté le sens littéral selon la mesure de l'exégèse littéraire et catholique.

IV.

Parmi les erreurs reprochées à Origène, il en est peu

(1) D. Thom., *Summa theolog.*, I p., q. I, art. 10.

qui ne trouvent dans ses ouvrages une doctrine contradictoire. Rufin profitait de cette circonstance pour supposer des interpolations hérétiques (1). Il est fortement combattu par S. Jérôme, qui regarde comme arbitraire et faux ce moyen de défense. Le génie d'Origène qu'il avait autrefois exalté et sur lequel s'appuie son adversaire pour rejeter comme impossible une telle mobilité d'opinion, lui fait suspecter dans le docteur alexandrin les passages les plus orthodoxes (2).

Les critiques modernes ont montré moins de sévérité. Ils admettent généralement comme originale, dans son texte et son interprétation, cette mosaïque bizarre dans laquelle le vrai et le faux, les idées chrétiennes et les conceptions payennes, à l'abri d'un grand nom, comme sur un terrain neutre, semblent vivre en parfaite intelligence (3).

Nous sommes également opposé à ces diverses théories sur Origène. Dans la question particulière qui fait l'objet de ce travail, les conclusions que nous nous sommes promises seraient bien hasardées, si nous devions nous borner à une critique d'appréciation personnelle sur l'authenticité des textes, ou faire le relevé comparatif des erreurs et des vérités et décider ainsi du triomphe. Il vaudrait mieux renvoyer aux auteurs qui ont écrit dans ce sens ; car il en est plusieurs dont nous admirons l'érudition et la science (4). Leurs travaux ne nous seront point inutiles ; mais à cause de notre méthode même et de notre but, nous serons obligé bien souvent de les contredire. L'exposé de l'enseignement

(1) *De Adulteratione librorum Origenis*. Migne, græc-lat., t. XVII, p. 620 sqq.

(2) L. II, *adv. Rufinum* ; — Epist. 84, *ad Pammach. et Oceanum*. Migne, t. XII, p. 744 sqq.

(3) P. Huetii *Originiana*, passim ; — J. Trithemius in libr. *de Script. eccles.* — *Sixtus senensis* l. c.

(4) P. P. Delarue, præf. in t. II *Orig.* — Anonymus parisiensis, *ibid.* — P. Huetius, *op. cit.*

d'Origène basé sur des théories et des affirmations directes plutôt que sur des textes isolés, nous paraît de nature, dans la question du sens littéral des Écritures, nous ne disons pas, à contrebalancer l'influence des passages incriminés, mais à leur permettre une saine interprétation.

L'origine des Écritures se présente comme un préliminaire fondamental. Il est évident, en effet, que l'œuvre d'un maître respecté et adoré ne peut pas être livrée au mépris. Or, selon Origène, l'Esprit-Saint, troisième personne de la Trinité, Dieu comme le Père et le Fils, est au même titre l'auteur des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Son inspiration s'est étendue à chacun des écrivains sacrés, aux prophètes et aux disciples du Sauveur (1).

Cette déclaration placée dans le prologue du *Périarchon* est longuement développée au commencement du quatrième livre (2). « L'Église, avait-il dit, proclame hautement cette vérité ». On peut le voir à toutes les pages de ses ouvrages se conformer à cet enseignement, et joindre toujours au nom des Écritures les qualifications de saintes, divines, célestes, inspirées de Dieu, du Saint-Esprit: θεῖαι γραφαί, θεόπνευστος γραφή, ουρανίῳ χάριτι ἀναγεγραμμένα...

Dans le passage qui nous occupe, il veut leur assurer un témoignage moins suspect à la raison humaine. Il s'attache donc à justifier par des preuves l'origine toute divine des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament; λόγῳ τε πειρώμεθα κρατύνειν ἡμῶν τὴν πίστιν (3).

La puissance surnaturelle de Moyse et de Jésus-Christ suffirait à elle seule pour entourer de respect et de vénération les livres qui résument leurs actions et les enseignements qu'ils ont communiqués aux hommes. De leurs

(1) L. I, prolog., n. 4. Oper. *Orig.* t. I. p. 118.
(2) *Ibid.*, l. IV, pp. 341 sqq.
(3) L. c., n. 1.

personnalités augustes, le *serviteur* (1) et le Maître dominent les deux alliances, et il n'est pas de majesté humaine qui puisse leur être comparée. Quelle doctrine étendit jamais plus rapidement et plus loin son influence? Quelle parole apporta plus de conviction et d'espérance? Malgré leurs efforts et le concours des puissances terrestres, les législateurs anciens voyaient leurs efforts s'arrêter aux limites d'un petit État ; les préjugés, les passions, les persécutions n'ont point arrêté le triomphe des lois de Moyse et de la religion du Christ.

L'œuvre de Dieu est ici manifeste. Elle ne se montre pas moins cependant dans la composition des Écritures. Un lien mystérieux réunit les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. La mission de Moyse se justifie et trouve sa véritable fin dans l'avénement du Christ Fils de Dieu ; de même aussi l'Évangile étend ses splendeurs sur les livres de la loi, et par l'accomplissement visible des prophéties démontre à tous avec la vérité de leurs assertions, l'inspiration divine qui seule a pu instruire et guider les écrivains sacrés. « La divinité des discours prophétiques, le sens spirituel de la loi mosaïque ont trouvé leur véritable éclat dans l'apparition de Jésus. On ne pouvait pas, en effet, auparavant prouver l'inspiration divine des anciennes Écritures ; l'Incarnation du Sauveur s'est posée comme un argument inattaquable en face de ceux qui pouvaient douter de cette origine et les leur a montrées écrites par une vertu céleste » : Εἰς τοὐμφανὲς ἤγαγεν ὥς οὐρανίῳ χάριτι ἀναγεγραμμένα (2).

Cette preuve de l'inspiration divine des Écritures se présente ailleurs encore sous la même forme. Celse introduit dans sa diatribe contre le christianisme, un juif qui tourne en ridicule l'accomplissement des prophéties dans le

(1) Oper., t. I, p. 344, sqq. — Coll. *ibid.*, p. 628 etc.
(2) L. c., pp. 352, 353 ; — l. IV, n. 6.

Christ. « Puisque c'est un juif que l'on m'oppose, dit Origène, mon adversaire croit donc aux prophéties. Que Celse ou son compagnon me répondent : les prophètes parlent-ils des événements futurs en connaissance de cause, oui ou non? Si vraiment ils prévoyaient l'avenir, ils avaient en eux l'esprit de Dieu.... (1) ». La suite de l'argument est moins directe pour notre but. Il établit d'une manière indubitable la croyance des Juifs à l'existence des prophètes et des prophéties. Mais, comme chez cette nation, toute prédiction de l'avenir était soumise à un système particulier de législation, et ne pouvait avoir sa source et son fondement que dans l'inspiration du ciel, il est évident que les livres des prophètes renfermaient la science, la parole de Dieu.

N'oublions pas cependant que nous nous sommes proposé de faire connaître la doctrine personnelle d'Origène sur les saintes Écritures, et nullement de développer et de présenter avec les circonstances individuelles et locales qui en font l'originalité et la force, sa polémique contre les adversaires de la religion catholique. Les éléments constitutifs des Livres saints, les événements et les personnages qui ont présidé à leur formation lui apparaissaient comme supérieurs à l'énergie et aux ressources de la nature humaine. C'est, en effet, Moyse publiant une législation qui ne doit pas périr ; c'est Jésus-Christ établissant sur cette base qu'il s'est préparée par son fidèle *serviteur*, la religion universelle ; ce sont les prophètes, tous les écrivains sacrés de l'Ancien Testament qui consignent dans leurs livres l'annonce d'événements que seule la science de Dieu a pu prévoir et son Esprit leur révéler. Ne faut-il pas reconnaître à ces signes la divinité, l'inspiration des Écritures ? Quiconque, fût-il plus éloigné encore de notre foi, « quiconque apportera une attention sérieuse à l'étude

(1) L. I, *Contra Celsum*, n. 35, pp. 728 sqq.

des Écritures prophétiques (1), ne sera pas longtemps à retrouver les indices du souffle divin, et il tirera cette conclusion en notre faveur : les livres que nous croyons traduire la parole de Dieu, ne sont pas une œuvre humaine »; οὐκ ἀνθρώπων εἶναι συγγράμματα τοὺς πεπιστευμένους Θεοῦ λόγους (*Périarch.* l. IV, p. 352).

La divinité des livres du Nouveau Testament n'est pas moins l'objet ne notre foi, et elle est pour notre raison d'une évidence bien plus grande. Il n'est pas permis sur ce point de mettre en doute l'enseignement de l'Église. Car c'est parmi nous une croyance *universelle* (ἐν ταῖς Ἐκκλησίαις que l'origine surnaturelle et *divine* des livres écrits avant et après Jésus-Christ, et compris comme tels dans le corps des saintes Écritures (2).

Cet enseignement qui s'étend à toutes les Églises chrétiennes révèle par cela même son autorité dogmatique. Origène le justifie devant la raison humaine pour ce qui regarde les Évangiles, par des motifs qui, en supposant déjà ceux que nous lui avons vu établir en faveur des Écritures prophétiques, ajoutent aux gloires de l'Ancien et du Nouveau Testament. « Un voile épais cachait aux yeux les splendeurs de la loi mosaïque ; le Sauveur par son avénement l'a fait disparaître. Elle a brillé dès lors de tout son éclat, montrant aux regards ces vérités dont la Lettre ancienne n'était que l'ombre et la figure ». (*Periarch.* l. c.) Dans bien des passages encore, Origène constate les rapports intimes et nécessaires entre les Livres saints qui ont été écrits avant et après l'Incarnation du Verbe. Il n'est

(1) Προφητικοῖς λόγοις, les discours, les livres prophétiques. Nous verrons plus loin que cette expression s'étend quelquefois dans Origène à tout l'Ancien Testament dont le sens spirituel était une prédiction, une prophetie permanente des gloires de la nouvelle alliance. La même observation s'applique au mot *prophète* qui dans un sens large lui sert à désigner dans l'Ancien Testament tous les écrivains sacrés.

(2) *Periarch.*, l. I, p. 118 ; — *Contra Cels.* l. III, n. 45, p. 977.

pas une de ses homélies qui ne fasse ressortir la vie nouvelle, l'esprit apporté par le Sauveur à la lettre des Livres anciens. Notre étude sur le sens spirituel nous permettra bientôt d'étendre à ce sujet nos observations. Il nous suffit pour le moment d'arriver à cette première conclusion : Origène admet pour les Livres de l'Ancien et du Nouveau Testament une origine commune, les regardant tous et chacun en particulier comme divins, renfermant la parole de Dieu, écrits sous une influence céleste, inspirés par l'Esprit-Saint.

Ces diverses expressions ont un sens déterminé dans le langage ecclésiastique. Elles suffisent pour indiquer le mode de transmission employé par Dieu pour nous communiquer sa parole écrite. Un auteur particulier pourrait cependant en avoir faussé la signification. Nous demanderons donc à Origène lui-même le commentaire exact de ces qualifications qu'il donne aux Écritures, ou plutôt du titre qui les suppose et les résume toutes, quand il les dit *inspirées* par le Saint-Esprit. Il est sur ce point d'une précision et d'une clarté très grandes, et tout moyen de le défendre nous est par cela même enlevé, si comme on l'en accuse, il ne respecte pas dans leurs moindres détails la lettre et l'esprit de ces Livres.

Dans le prologue de son commentaire sur les psaumes, Origène emploie pour désigner les écrivains sacrés, une expression capable à elle seule de nous faire connaître le mode de leur inspiration. Ce sont des rameurs (διὰ τῶν ὑπηρετῶν τοῦ λόγου) accomplissant leur œuvre sous le commandement et la volonté d'un chef. Le pilote tient en mains le gouvernail, il règle et dirige la marche du vaisseau, et disparaît cependant, pour ainsi dire, derrière les nombreux matelots qui aident à la manœuvre. De même aussi, la parole de Dieu, l'Écriture avance dans ses voies, se manifeste

au monde par le ministère des serviteurs que s'est choisis l'Esprit-Saint (1).

Les démons, il est vrai, se dit Origène dans un autre endroit (2), n'exercent pas un moindre empire sur les malheureux qui promulguent leurs oracles. « Mais il suffit de jeter un regard sur les Livres saints pour demeurer convaincu que l'Esprit de Dieu repose dans chacun des écrivains sacrés. » On n'ose pas nommer le genre de torture auquel l'Apollon de Delphes soumettait sa pythonisse. Là et partout ailleurs le dieu marquait sa présence par les convulsions et la fureur de son intermédiaire. Combien ceux qui parlent et agissent sous l'inspiration de l'Esprit de vérité, montrent une conduite différente ! Ils sont les premiers à ressentir les heureux effets de la communication qui leur vient du ciel : leurs facultés se développent, ils deviennent plus aptes et plus habiles à toute œuvre intellectuelle. « Nous ne craignons pas d'avancer sur le témoignage de nos saintes Lettres, que les prophètes juifs, illuminés par l'Esprit de Dieu, étaient les premiers à profiter de la manifestation en eux d'une puissance supérieure. Le contact avec leur âme, si je puis m'exprimer ainsi, de Celui qui est appelé l'Esprit-Saint agrandissait leur esprit et augmentait les lumières de leur intelligence (3) ; » καὶ διὰ τῆς πρὸς τὴν ψυχὴν αὐτῶν, ἵν' οὕτως ὀνομάσω, ἀφῆς τοῦ καλουμένου ἁγίου Πνεύματος.....

Il serait difficile d'exprimer d'une manière plus énergique et plus précise à la fois la notion catholique sur le mode d'inspiration des Écritures. L'Esprit-Saint parle dans ces livres, il confie le verbe divin à des instruments intelligents qui ressentent le contact de sa présence et transmettent ses volontés au monde. Ce ne sont pas les prophètes, ce

(1) *Selecta in psalmos*, t. II, p. 1081.
(2) *Contra Celsum*, l. VIII, n. 48, I, p. 1588.
(3) *Ibid.* l. IV, n. 55, t. I, p. 1120.

n'est pas Moyse, qui parlent, qui écrivent, « mais bien plutôt l'Esprit de Dieu qui est en Moyse et dont l'influence lui permet de prophétiser » (2).

« Comment, en effet, observe Origène dans une homélie sur les Nombres, comment Moyse pouvait-il connaître la Genèse du monde et des événements qui doivent marquer la fin des temps, s'il n'avait pas pour l'instruire l'inspiration de l'Esprit-Saint? Comment aurait-il pu prophétiser sur le Christ, sinon en laissant parler l'Esprit de Dieu ? C'est le sens du témoignage que lui rend le Sauveur lui-même, quand il dit : « Si vous ajoutez foi à la parole de Moyse, vous croirez aussi en moi. Car c'est de moi qu'il a écrit. » (*Joan.* v, 45.) Que répond Abraham au mauvais riche qui, retenu dans les enfers, voudrait au moins avertir du danger ses frères et ses amis? « Ils ont Moyse et les prophètes, qu'ils les écoutent. » (Luc xvi, 29.) « Ce ne sont point des personnalités humaines que Jésus-Christ par la bouche d'Abraham, entend désigner ici sous les noms de Moyse et des prophètes. Les livres dictés par l'Esprit de Dieu à Moyse, voilà ce qu'il appelle Moyse. *Non utique homines aliquos dicebat in corpore positos Moysem et prophetas : sed hæc quæ per Moysem Spiritu Dei dictante scripta sunt, Moysem ea nominavit* » (2).

Les Écritures ne sont donc pas un recueil humain de la parole de Dieu, un livre respectable par la dignité des matières, mais rédigé par des hommes. Elles se présentent dans Origène comme l'œuvre spéciale et directe de l'Esprit-Saint qui a étendu ses lumières, sa direction, son inspiration sur chacun des écrivains sacrés, leur dictant les oracles de la science, de la volonté et de la puissance divines. Car, c'est là l'objet de notre croyance : « Les Livres saints ont

(1) *Contra Celsum*, l. vii, n. 3 et 4, pp. 1424 sq.
(2) Homilia XXVI^a in Numeros, n. 3. — Oper., t. ii, p. 774.

été écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit, par la volonté du Père et en vue de Jésus-Christ » (1).

On comprend tout ce que cette déclaration d'Origène lui impose de respect pour les saintes Écritures. Il n'hésite point d'ailleurs à tirer la conclusion. Nous la reproduirons en l'abrégeant beaucoup. Avant d'examiner en détail les points incriminés de sa doctrine sur le sens littéral, il ne sera pas sans intérêt et, nous devons le dire, sans avantage pour notre thèse, de le voir discuter et rejeter comme contraires à l'enseignement catholique les objections contre le texte des saintes Lettres.

Nous avons déjà cité le commentaire sur le psaume premier. Dans les préliminaires, l'auteur signale la nécessité de quelques règles d'éxégèse catholique. Il s'exprime de la manière suivante par rapport aux difficultés du sens littéral : « Les paroles du Seigneur sont des paroles immaculées, un métal éprouvé par le feu, dégagé de tout alliage et longuement purifié (ps. XI, 7). L'Esprit-Saint a soin de préciser toutes ces circonstances par l'organe des auteurs inspirés, afin qu'à notre tour nous ne perdions pas de vue la sagesse de Dieu qui s'étend à chacune des paroles de l'Écriture Pour la même raison encore, le Seigneur a dit : Une lettre, un point ne seront pas effacés de la loi ; tout aura son accomplissement » (2).

Pourquoi nous étonner que notre intelligence hésite quelquefois et demeure sans explication devant les œuvres de Dieu ? Il nous assure la vérité de ses enseignements ; en face des difficultés, n'accusons que notre faiblesse. La comparaison employée par Origène dans cet endroit et au IVe livre du Periarchon où se présente la même objection, est bien propre à découvrir toute sa pensée.

(1) *Periarch.*, l. IV, n. 9, t. I, p. 360.
(2) *Selecta in psalm.* I, t. II, p. 1081.

L'univers est une immense manifestation de la sagesse du Créateur. Les êtres les plus nobles et les créatures infimes en portent les traces. Tous ont leur raison d'être, leur but particulier, leur place désignée pour concourir à la grande harmonie des mondes. Les détails sur ce point nous découvriraient les merveilles. « Il en est de même, ajoute Origène, pour les saintes Écritures. Dans ces enseignements supérieurs à toute sagesse humaine et que l'inspiration du Saint-Esprit sur des écrivains privilégiés a fait parvenir jusqu'à nous, Dieu a voulu nous montrer toute sa sollicitude, confiant, pour ainsi dire, à chaque mot les oracles de sa souveraine sagesse. Celui qui reconnaît pour auteur des Écritures le Dieu créateur de l'univers ne saurait pas rejeter les réflexions analogues que suggèrent deux œuvres d'une même puissance (1). »

Observation fort juste qui consacre un rapprochement naturel entre deux manifestations extérieures de la divinité. La création matérielle constitue la première révélation de Dieu ; elle suffit à l'homme pour lui faire connaître son origine et ses devoirs (Rom. I, 19 ; Sapient. XIII). Les saintes Écritures lui viennent de la même source et complètent son éducation religieuse. Mais si l'œuvre est parfaite, le commentateur n'est point infaillible. Scandalisé des désordres de l'univers, l'homme voudrait faire peser sur Dieu le reproche de ces défauts. De même encore, incapable d'interpréter sainement dans tous ses détails la parole inspirée, il attribue à l'Auteur des Écritures, ses préjugés et ce qui est la suite de son ignorance.

Dans les deux cas une règle de conduite lui est nécessaire. L'Écriture lui marque le but et la perfection relative de l'univers ; celui-ci à son tour présente des difficultés et des mystères qui rappellent à l'homme sa faiblesse en face des Livres saints.

(1) L. c., *Selecta in psalm. I*, n. 4.

Écoutons les développements donnés par Origène à cette justification des Écritures. « Il est dans la création matérielle certains détails que notre raison s'explique difficilement, ou bien encore ne comprend pas du tout. Accuserons-nous pour cela le Créateur ? Nullement. » Combien de créatures nous apparaissent comme inutiles et nuisibles même ! Nous nous en remettons humblement à la Sagesse divine, nous soumettons notre esprit borné aux vues de sa providence. « De même aussi dans les saintes Lettres, nous sommes obligés de reconnaître des passages d'une interprétation difficile. » Les hérétiques sur ce point ont montré une confiance pleine de présomption : ils ont méconnu les perfections de Dieu, et n'ont pas mieux compris sa parole. Que l'humilité soit notre guide ! les mystères de l'univers n'affaiblissent pas nos sentiments de vénération envers la Providence ; les difficultés des Écritures ne doivent point non plus nous faire soulever des doutes contre leur origine divine et la perfection de leur enseignement (1).

La grandeur et l'importance de leur mission vis-à-vis de l'homme, la dignité des matières qu'elles renferment, la sagesse souveraine et infaillible de leur Auteur, qui n'a pas laissé l'élément humain se mêler à son œuvre, nous disent ce que sont les Écritures pour le docteur alexandrin. Après avoir entendu l'exposé de sa doctrine, on n'est point étonné qu'il ait consacré sa vie à l'étude et à la défense de nos Livres saints. Mais une autre conclusion plus directe pour notre thèse, résulte de son enseignement : Origène reconnaît l'inspiration divine des Écritures. Si la contradiction ne vient point renverser nos espérances, nous le verrons se montrer également orthodoxe dans l'application des grands principes qui sont la base du sens littéral.

Nous pouvons, en effet, résumer de la sorte son argumentation sur l'origine des Écritures et le respect que nous

(1) *Selecta in psalm.*, I., l. c ; — *Periarch.*, l. IV, n. 7.

devons aux livres qui les composent : Dieu est infaillible, l'homme est sujet à l'erreur ; les Écritures sont essentiellement l'œuvre de Dieu et par cela même contiennent seulement la vérité ; interprétées par une intelligence humaine, elles peuvent donner lieu à un commentaire erroné : à l'homme de corriger sa raison par la foi.

Il est certain que cette déclaration regarde avant tout la *lettre* des Écritures. Les difficultés que l'on pourrait soulever à ce sujet, disparaîtront entièrement devant les preuves qu'il nous reste encore à développer. Origène considère la lettre comme base indispensable du sens spirituel, et reconnaît en dehors de ce sens sa valeur et son utilité. Deux points sur lesquels vont porter nos observations.

V.

« Le sens spirituel, observe saint Thomas, a son fondement dans le sens littéral, et le suppose toujours ; *sensus spiritualis super litteralem fundatur, et eum supponit* (1). » Pour quiconque connaît la véritable notion du sens spirituel, ces paroles rappellent un principe d'une telle évidence que nous ne comprenons pas l'accusation portée contre Origène d'avoir nié le sens littéral de certains passages de l'Écriture. Les textes que l'on apporte à l'appui n'ont rien de sérieux. Qu'Origène nous dise : « L'Écriture n'a pas toujours de sens littéral, elle présente un sens spirituel constant et non interrompu », qu'il multiplie les déclarations de ce genre ; leur absurdité même fait supposer une intention que rend mal l'expression matérielle. Nous avons démontré dans la première partie que ces propositions en apparence exclusives du sens littéral, reviennent à celle-ci : « la lettre entendue à la manière des Juifs charnels, laisse des vides que remplit la métaphore en vivifiant les mots » ;

(1) D. Thom. pars I, quest. I, art X, in corp.

ou bien encore : « Le sens littéral n'est point *en toutes choses* pour les chrétiens d'une application pratique, l'esprit au contraire ne saurait vieillir ».

Le P. Delarue fait remarquer la contradiction d'un sens spirituel qui ne s'appuierait pas sur la lettre ; mais il n'accuse pas moins Origène de s'être jeté dans cette fausse théorie (1). Nous contredisons volontiers sur ce point le célèbre bénédictin, à cause de l'autorité que son érudition donne à son attaque. Origène, disons-nous, considère le sens littéral comme la base nécessaire du sens spirituel.

Les commentaires et surtout les homélies sur les livres de l'Écriture sont le sujet ordinaire des incriminations contre Origène. L'exposition du sens spirituel sous ses trois formes principales allégorique, morale et anagogique, occupe à la vérité la plus grande place. Nous pourrions montrer qu'il devait en être ainsi pour le but que se proposait l'auteur. Pour le moment, il importe peu de l'examiner. La justification d'Origène ressort directement de la manière qui lui est propre dans l'exposition des saintes Ecritures. Toujours, en effet, il appuie son commentaire spirituel sur le sens littéral ; en second lieu, parlant pour des chrétiens, et recherchant de préférence les utilités du sens spirituel, il exerce à dessein contre la lettre judaïque, un ostracisme impitoyable, et dans bien des cas trouve son application difficile, impossible, absurde même.

Dans les trois volumes qui contiennent les œuvres exégétiques d'Origène (2), celles du moins que nous avons encore le bonheur de posséder, il n'est presque pas de pages où ces deux principes clairement exprimés ne se soutiennent l'un par l'autre. Nos observations pourraient donc s'éten-

(1) Præfatio ad t. II *Origenis*, Migne, t. XII, p. 30.

(2) C'est à dessein que nous ne parlons pas des travaux d'Origène sur le texte même des Livres saints. Ils pourraient fournir un argument en faveur de son respect pour la lettre.

dre à une foule de passages. Nous en citons un petit nombre seulement, nous arrêtant de préférence à ceux qui représentent le mieux la lettre comme base fondamentale et nécessaire du sens spirituel.

Prenons pour exemple l'homélie cinquième sur le livre des Juges(1). L'histoire de Debbora se présente à Origène comme environnée de graves difficultés. Ce n'est point l'intelligence du texte qui cause son embarras : il en résume en peu de mots les principales circonstances. Mais il se demande alors l'intérêt et l'avantage qui peuvent en résulter pour nous. Il les trouve uniquement dans la saine interprétation des types et des figures qui se cachent sous la simplicité du récit. Que nous importent Debbora, Barach, Sisara et Jabin ? « Examinons si, comme dans les autres pages des Livres saints, les détails purement historiques ne contiennent pas quelque secret enseignement. D'abord entre tous les juges d'Israel, dont il est question ici, un seul, et c'est une femme, a reçu l'inspiration prophétique. Ainsi la lettre même (*facies litteræ*) est un bel encouragement pour le sexe de Debbora »; car la pureté d'esprit bien plus que les facultés et les forces corporelles attirent les faveurs du ciel. « Mais poussons jusqu'au sens caché ». Debbora c'est l'*abeille* (דברה), la *parole* (דבר), symbole de l'élocution des prophètes et du miel que distillent leurs lèvres, selon le langage de l'Écriture. Elle est assise entre Rama qui désigne en hébreu l'*endroit élevé* (excelsa רמה) et Bethel (composé de בית maison et de אל Dieu) *la maison de Dieu*. La prophétie, en effet, ne réside pas dans les basses régions, mais sur les hauteurs; car elle nous apprend à placer nos espérances loin de la terre, dans les gloires du Ciel où le Christ est assis à la droite de Dieu » (Coloss. III, 2).

(1) Oper. t. II, p. 970 sqq.

La suite presente le même genre d'exposition. Le sens historique est reconnu, il fournit quelquefois une application directe, ou bien il est décomposé, analysé, et se prête à des rapprochements ingénieux; le plus souvent, le personnage, l'objet, l'événement, sont acceptés comme types des choses futures. Ainsi, dans l'homélie suivante, Origène signale d'abord la défaite de Sisara et le cantique chanté par Debbora qui avait prédit la victoire d'Israël. Quelques mots lui suffisent pour cela. La narration est claire, les circonstances parfaitement marquées ; il laisse la lettre pour étudier l'esprit. Si on a bien saisi, dit-il, la raison des types que nous venons de signaler, « on verra, dans les faits, l'image des destinées de l'Église. Ce cantique est le chant triomphal qui célèbre sa victoire complète sur son dernier ennemi (I Cor. xv, 25). Alors Debbora tressaillera d'allégresse : la prophétie, en effet, se réjouira en voyant l'accomplissement de ses prédictions. Jahel, c'est-à-dire l'Église, écrasera son adversaire par la vertu de la croix. Le peuple d'Israel figuré par Barach ne restera pas plus longtemps dans l'obstination (Rom. xi, 26) et prendra part au triomphe (1) ».

Cette manière de procéder ne varie guère dans les homélies. Le sens spirituel est l'objet des plus grandes recherches et absorde toute l'attention ; c'est à peine si la lettre figure dans une rapide exposition. Elle n'est cependant jamais entièrement négligée. Les diverses interprétations spirituelles s'appuient sur elle, la supposent, et, comme des tiges vigoureuses, étalent dans les airs leur gloire et leur beauté, tandis que la racine qui les porte et les nourrit, est à peine visible et souvent même reste entièrement cachée dans la terre.

Les difficultés du texte entraînent cependant Origène et le font s'écarter de cette règle. Toutes les fois que l'hérésie peut

(1) L. c. hom. vi in *Librum judicum*, p. 974.

se faire des paroles de la Bible, une objection contre ce livre ou contre l'Église, il élucide et défend la vérité des propositions énoncées par la lettre. La construction de l'arche de Noé est longuement étudiée au commencement de la seconde homélie sur la Genèse (1). Il veut prévenir ainsi les difficultés que ne cessaient pas d'objecter les hérétiques. Son arche, grâce à la puissance des chiffres qu'il surajoute et multiplie, prend l'apparence d'une grande cité, comme il s'exprime lui-même dans la réfutation de Celse (2). L'explication pouvait être bonne contre Apelles et Marcion ; sous la plume de nos polémistes modernes, elle a pris une autre forme contre les héritiers de leurs erreurs (3).

Il nous suffit pour le moment de constater une fois de plus qu'Origène demande à la lettre la base du sens spirituel. « Voulant parler de l'arche construite par Noé, nous devons d'abord nous occuper du texte. Des objections sont proposées. Nous avons pour leur répondre les explications déjà anciennes que nous livre la tradition. Ce fondement jeté, nous pourrons nous élever de la lettre historique à l'intelligence spirituelle du sens mystique et allégorique... » Après avoir examiné tous les détails fournis par la Bible, et démontré à sa manière la possibilité d'enfermer dans l'arche toutes les espèces d'animaux dont parle Moyse, il poursuit en ces termes : « Maintenant, il nous faut invoquer Celui qui seul peut soulever le voile dont l'Ancien-Testament est recouvert. Avec son secours, nous essayerons d'expliquer l'édification spirituelle qui peut résulter pour nous de cette magnifique construction de l'arche. » (*Ibid.*)

Il serait inutile de multiplier les exemples. Rien de plus commun dans ses commentaires sur les Écritures et même dans ses autres ouvrages, que cette manière de procéder :

(1) Homil. II in *Gen.* t. II pp. 161 sqq.

(2) *Contra Celsum*, l. IV, n. 41, p. 1095.

(3) Cf. *Mémoires de Trévoux*, décembre 1740, p. 2355.

la lettre historique, le texte, le sens littéral désignent tel personnage, tel événement particulier ; mais pour notre instruction et selon les lumières qui nous viennent par le Christianisme, nous devons porter plus haut nos regards, nous servir de la lettre pour arriver à l'Esprit. Jérémie dira dans ses Lamentations : « Comment la cité repose-t-elle dans la solitude ? » Origène expose ainsi son commentaire : la lettre désigne les Israëlites et les prosélytes dont la ville était autrefois remplie. « Si nous passons aux sens anagogique qui va toujours mieux à l'âme », nous reconnaissons l'image de la vie contemplative et de la vie active, le bonheur de l'extase et le prix des actions vertueuses (1).

VI.

Base du sens spirituel, la lettre n'est point absorbée par cette seconde interprétation des Écritures. Nous n'avons pas besoin de longs développements pour établir cette proposition. Les explications qui précèdent lui fournissent une première preuve pour ce qui regarde la doctrine d'Origène. Dans le sens spirituel, c'est la lettre qui reparaît, mais embellie, vivifiée, dépouillée de ses entraves. Le voile qui recouvrait ses splendeurs disparaît entièrement, son horizon éloigne indéfiniment ses limites, et son empire s'étend jusqu'aux régions les plus élevées.

Quelle est, en effet, dans bien des cas, observe Origène, la ressource ordinaire des docteurs juifs, en face de certains passages plus difficiles ? Ils admettent les dernières conséquences de la lettre et tombent dans les absurdités doctrinales dont les hérétiques profitent ensuite pour attaquer l'origine des Écritures. Quand la loi est d'une application impossible, pourquoi ne pas recourir à l'explication que lui donnent les apôtres ? « Si l'Évangile n'arrache pas le

(1) *Selecta in Threnos*, c. I, t. III, p. 607.

voile de Moïse (1), son visage demeure caché, et le sens de la loi incompris. Ce sont aussi les disciples du Christ, les enfants de l'Église que nous voyons accepter les livres de Moïse, démontrer l'accomplissement de leurs oracles et la haute raison de leur enseignement (2). »

La lettre, base de l'esprit, n'apparaît donc pas comme une matière informe qui, diversement travaillée, arrive par des combinaisons pénibles et laborieuses à prendre sa place dans l'œuvre nouvelle des Évangiles. Rien en elle n'est changé ; mais la lumière du Christ se projetant sur un passé ténébreux, dissipe les nuages et laisse l'œuvre de Dieu briller de tout son éclat. Le texte historique, le sens littéral demeurent ; et cependant, grâce aux types qu'ils contiennent, le sens spirituel voit se former son glorieux empire. « Nous, membres de l'Église, nous recevons Moïse, nous lisons ses livres, voyant en lui un prophète qui, sous l'inspiration de Dieu, traduit dans son histoire les symboles, les figures, la forme allégorique des événements futurs dont nous constatons l'accomplissement. » Pourquoi l'appeler prophète si ses livres n'ont rien en dehors des éléments qui distinguent un document humain ? « Un sculpteur, un ouvrier en bronze, avant de travailler le marbre, de fondre l'airain, l'argent ou l'or, façonnent d'abord en argile une image de la statue. Ce modèle leur est nécessaire, mais seulement jusqu'à l'accomplissement de l'œuvre principale ; après, il devient inutile. Le rapprochement est facile avec les types et les figures renfermés dans la loi et les prophètes, qu'ils découlent des préceptes ou des faits historiques ; *tale aliquid intelligere etiam in his quæ in typo et figura futurorum in lege et prophetis, vel scripta vel gesta sunt.* Le grand Ouvrier, l'Auteur de

(1) Nous avons vu plus haut que l'Ancien Testament est quelquefois désigné sous ce nom.

(2) Homilia IV in *Leviticum*, t. II, p. 442.

toutes choses est venu, et il a fait passer au rang des réalités cette loi qui possédait seulement l'ombre des biens à venir (1). »

Cette comparaison entendue dans le sens de la thèse que propose Origène, ne marque pas la destruction, mais la rénovation de la loi ancienne par l'avénement de Jésus-Christ. Jusqu'à cette époque, les Écritures montraient un modèle incomplet et de vile matière ; l'apparition du soleil de justice a fait surgir des mêmes livres une statue parfaite et du plus précieux métal. Métamorphose toute miraculeuse qui fait la différence d'interprétation des Juifs et des chrétiens. Ils ont eu effet le même Dieu, les mêmes promesses, et Celse a bien tort de le nier ; mais les uns cèdent à l'inspiration de l'Esprit, les autres lui ferment leur cœur et ne voient pas dans la lettre ce que nous y font trouver la vie et la mort du Christ (2).

Jérémie, Isaïe, Moïse, les autres écrivains sacrés étaient pour les Juifs des trésors inestimables. Dieu les leur a ôtés pour les donner à ceux qui suivent les enseignements du Sauveur. « Les Juifs pour cela ont-ils été dépouillés des Livres saints ? Ils ont encore la loi et les prophètes, ils possèdent les volumes des Écritures, mais ne les comprennent pas. C'est ainsi que royaume de Dieu leur a été enlevé : ils ont perdu le sens des saintes Lettres. L'interprétation de la loi et des prophètes a cessé parmi eux : ils lisent et n'entendent pas (3). »

Nous ne devons pas nous occuper encore des enseignements qui ressortent de ces témoignages en faveur du sens spirituel des Écritures. Il nous suffit d'avoir montré que ce dernier s'appuie sur le sens littéral sans l'attaquer ou le faire disparaître. Ce n'est même que comme l'épanouisse-

(1) Homilia x in *Leviticum* t. II, p. 525.
(2) *Contra Celsum*, l. v n. 60, t. I. p. 1276, coll. t. III. pp 658, etc.
(3) Homilia XIV in *Jeremiam*, t. III, p. 417.

ment, la dernière puissance de la lettre qu'il apparaît sous la loi nouvelle. Le but immédiat et pratique, l'application matérielle de certains passages devient, il est vrai, impossible par cela même ; ce n'est pas moins du sens littéral que procède le nouveau système d'interprétation que fait comprendre et légitime la toute puissance de l'Esprit inspirateur.

Que Celse, après cela, dit Origène, se cache derrière son prétendu juif, et nous attaque au nom de Moyse et des Prophètes. « Nous l'avouons, les préceptes de la loi mosaïque, les livres des prophètes, sont comme les premiers rudiments de la religion chrétienne. C'est le point de départ : Χριστιανοῖς ἡ εἰσαγωγή ἐστιν ἀπὸ τῶν ἱερῶν Μωυσέως καὶ... » Le progrès est pour nous dans l'étude et l'intelligence selon les lumières apportées par le Christ. « Mais on nous accuse fort gratuitement de mépriser l'Ancien Testament. Les chrétiens lui concilient une gloire qu'il ne connaissait point. Ils montrent la haute sagesse qui se cache sous la lettre, tandis que les Juifs absorbés par des images extérieures n'ont jamais porté jusque-là leurs regards (1). »

Origène s'attache ensuite à montrer que le respect pour les livres de l'Ancien Testament est l'objet de plusieurs préceptes de l'Évangile, qu'il est même une nécessité de la loi nouvelle. Mais dans ce passage et dans ceux que nous avons cités précédemment, la lettre n'a d'autre gloire que de favoriser l'évolution du sens spirituel. En dehors de cette mission, qui plus ou moins s'étend à l'ensemble des livres de l'Ancien Testament, la lettre contient en elle-même une dignité qui lui est propre, et dont les nombreux vestiges persévèrent après l'avénement de Jésus-Christ. Quelques citations suffiront pour nous montrer sur ce point l'enseignement d'Origène.

Les *philocalia* ont conservé le texte grec d'une partie de

(1) *Contra Celsum*, l. II, n. 4., t. I, p. 801.

la vingtième homélie sur le livre de Josué. Elle ne diffère pas pour le sens de la version de Rufin (1). L'auteur énumère dans le commencement les avantages qui peuvent revenir de la lecture des saintes Lettres. La poésie produit sur notre âme un effet pour ainsi dire irréfléchi qui l'affecte diversement. Il en est ainsi de l'Écriture : pour peu que nous prêtions une oreille attentive, elle produit en nous un heureux enchantement. L'intelligence du sens n'est pas toujours nécessaire : il suffit que les mots arrivent jusqu'à nous. « Et sachons bien que cette lecture opère bien souvent à notre insu. » N'en est-il pas de même dans une ophthalmie ou toute autre affection ? Un remède nous est prescrit qui semble n'avoir rien de commun avec notre œil. Deux, trois jours après, la guérison démontre le contraire. « D'une manière analogue, les saintes Écritures sont utiles à notre âme. Notre intelligence ne pourrait-elle pas atteindre les fruits spirituels, nous retirerions déjà un grand avantage de la simple lecture du texte » : Ἐκ μόνης ψιλῆς τῆς ἀναγνωσεώς.

La lettre matérielle des Écritures possède donc une vertu mystérieuse que l'apparition de l'Évangile n'a pas fait perdre aux livres de la loi. Le parfum qui s'en échappe est un premier gage de sanctification et de salut.

Qui voudrait d'ailleurs comparer à cette parole inspirée un document humain ? « Celse nous cite les sages et les philosophe du paganisme, comme mieux instruits des choses divines que Moïse et les prophètes. Il ne craint pas de les placer au dessus de ce *serviteur* fidèle qui nous a révélé la genèse du monde et nous a tracé la véritable voie du culte divin. » Or, selon-nous, Jésus-Christ seul par ses enseignements s'est élevé au dessus de Moïse (2). La con-

(1) Homilia xx in *Librum Jesu nave*, t. II, pp. 918 sqq., 921 sqq.
(2) *Contra Celsum*, l. VII, n. 41, t. I, p. 1480.

stitution donnée aux Juifs par ce fameux législateur élevait leur nation au dessus de tous les peuples de l'antiquité. Car, on pouvait dire d'eux en toute vérité qu'ils reproduisaient sur la terre l'image de la vie céleste (1). » En dehors du sens spirituel qui est entièrement pour nous, il n'est, en effet, « dans les cinq livres de Moïse aucune loi qui, acceptée dans le sens de la lettre, ait pu égarer ou fausser la conduite morale des Juifs » (2). « Plusieurs de ces lois vivent encore telles qu'il les a dictées au peuple de Dieu. Elles sont entrées dans le code universel des nations, et servent de règles à toute société humaine (3). Il en est même que l'Église n'a pas craint d'accepter selon la teneur de la lettre et d'imposer aux disciples de l'Évangile (4).

Il serait facile de multiplier les citations. Les points de doctrine sur lesquels nous avions appelé l'attention, nous paraissent suffisamment appuyés par les témoignages qui précèdent. Sur la lettre ancienne, l'Évangile appuie et développe sa doctrine. C'est l'efflorescence mystérieuse d'une même tige sous l'influence d'un soleil nouveau. Il ne faut point accuser l'arbre pour n'avoir produit jusque-là que des fleurs d'une autre sorte. Elles dépassaient en beauté et en parfum toutes celles dont l'industrie humaine favorise le développement.

Le sens spirituel apporté par le Christ n'a point détruit ou fait disparaître la lettre qui lui sert de fondement. Il la conserve en la vivifiant. Il marque, il est vrai, la fin de son règne, mais sans nier ses bienfaits et ses gloires.

Nous avions tiré de la première partie des conclusions analogues. Le Saint-Esprit qu'Origène proclame comme l'inspirateur des prophètes, l'auteur des livres de l'Ancien-

(1) *Contra Cels.*, l. IV, n. 31 ; pp. 1074 sqq.
(2) *Ibid.*, l. I, n. 18, p. 693.
(3) Homilia XXII in Numeros, n. 1 ; t. II, p. 741.
(4) *Ibid.*, hom. XI, p. 641.

Testament ne pouvait pas avoir livré aux Juifs comme une œuvre d'actualité, des documents énigmatiques, d'une interprétation littérale souvent difficile, impossible, absurde même. Nous devions supposer qu'Origène ayant posé dans les prémisses un Livre divin, arriverait comme conséquence à une œuvre parfaite. Ces prévisions ont été justifiées par les preuves directes de la seconde partie.

Rappeler les objections pour les discuter et les ramener au véritable sens d'Origène, serait désormais d'un travail minutieux et inutile. Les réponses se trouvent suffisamment développées dans les observations qui précèdent. Comme clefs de solutions, nous reproduisons deux principes familiers à Origène et longuement exposés déjà dans le cours de ce travail :

I. Le sens littéral entièrement matériel des Juifs et de certains hérétiques, ne doit pas être confondu avec le sens littéral des Chrétiens qui pour s'établir reconnaît et applique les règles grammaticales, logiques et historiques propres à tout document écrit.

II. Ainsi entendue la lettre ne contient aucune erreur; mais après l'apparition du sens spirituel par l'avénement du Christ, le sens littéral peut devenir dans certains cas d'une *application* difficile, et manquer d'à-propos.

G. Contestin.

RÉPONSES

A QUELQUES QUESTIONS SUR L'ÉTAT RELIGIEUX.

Certaines questions nous ont été adressées sur l'état religieux. Il nous a paru que les réponses que nous avons été à même de donner pouvaient intéresser le public et être utiles à bien des personnes placées quelquefois dans des positions difficiles et délicates. C'est ce qui nous engage à les publier dans la *Revue*. — On nous a demandé : 1° ce qu'il faut entendre par vœux religieux ; 2° qui a le pouvoir d'en dispenser ; 3° quels sont les droits des supérieurs, dans les communautés de femmes, à l'égard de ces communautés et de leurs supérieures ; 4° quels sont les droits des supérieures elles-mêmes ; 5° quels sont les droits des communautés. Voici quelles ont été nos réponses.

I. — Des vœux de religion.

Par vœux de religion, on entend les vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance, que l'on fait en se donnant à une communauté religieuse approuvée ou tolérée par l'Église.

Ces vœux peuvent êtres simples ou solennels ; mais, pour qu'ils soient vraiment et proprement religieux, il faut, selon l'enseignement commun, que celui qui les prononce veuille se donner à Dieu, et que la tradition qu'il fait de sa personne soit acceptée par quelqu'un en son nom. S'il n'y avait qu'une simple promesse sans donation, il n'y aurait pas de différence entre les vœux qu'émettent les religieux en faisant profession

et ceux que l'on émet en promettant de le faire. Il faut encore que cette tradition ou donation soit acceptée par celui à qui elle est faite ; sans cela, aucun lien ne pourrait résulter de cette offrande de soi-même.

J'ai dit que cette offrande ou donation doit être acceptée, non par Dieu lui-même immédiatement, mais par quelqu'un agissant en son nom. La raison qu'en donne Suarez, c'est que Dieu accepte toujours les promesses qui lui sont faites, quand elles ont pour objet quelque chose de meilleur que sa privation ou son abstention, parce qu'alors la propriété immédiate de ce qui est promis restant aux mains de celui qui s'engage sous l'obligation de tenir sa promesse, cet objet ne demeure pas sans direction. Mais il en est autrement quand il s'agit d'une donation : il faut que le donateur se dépouille, et que l'objet donné passe aux mains et soit soumis à la direction du donataire. Pour cela, il est nécessaire, si cette donation est faite à Dieu, que l'acceptation soit faite par un tiers en son nom : Dieu, en effet, n'accepte pas immédiatement les objets dont on se dépouille en son honneur ; il faudrait pour cela qu'il en prît lui-même la direction ou la gestion immédiate : or, tout le monde sait que Dieu ne suit pas cet ordre providentiel dans ce qui regarde l'administration des choses qui lui sont offertes en ce monde. — Il faut donc que ce qui lui est ainsi donné soit accepté par quelqu'un en son nom, qui l'administre pour lui, pour son profit ou son compte, si l'on peut s'exprimer de la sorte ; sans cela la donation demeurerait sans résultat. Si, par exemple, on donnait à Dieu un domaine, et que personne n'acceptât en son nom, ce domaine resterait nécessairement la propriété du donateur, à moins de dire qu'il n'a pas de maître, ce qui revient au même quant aux résultats de la donation. Il en doit être de même de la donation de sa personne que fait celui ou celle qui entre en religion ; pour devenir réelle, cette donation doit être acceptée par un tiers au nom de Dieu. Ce tiers, c'est l'Église ou celui que l'Église députe pour recevoir les vœux de religion.

L'évêque a-t-il le pouvoir de recevoir ces vœux ? Il le peut sans doute, si les statuts de l'ordre le règlent ainsi. Mais le peut-il sans le consentement des supérieurs et du chapître établi à cette fin ? D'après

le droit commun, la réponse doit être négative, même pour les religieuses. Il pourrait néanmoins y avoir des exceptions, et l'on doit s'en tenir à ce qui est réglé par les constitutions des diverses communautés. C'est l'avis de Fagnan sur le ch. *Porrectum, de Regul.* 34. Dans tous les cas, aucune religieuse ne doit être admise à la profession, ni même à la vêture, sans avoir été examinée par l'évêque, ainsi que le prescrit le concile de Trente, sess. 25, ch. 17. *de Regular.*

J'ai dit que les vœux de religion sont simples ou solennels ; c'est une grande question de savoir en quoi consiste précisément la solennité des vœux religieux.

S. Thomas et son école veulent que cette solennité consiste dans la nature même du vœu prononcé, et que la différence entre un vœu simple et un vœu solennel soit la même que celle qui se trouve entre la simple promesse et la donation proprement dite. D'après ce sentiment, le vœu simple ne donnerait à Dieu qu'un droit à la chose promise, tandis que le vœu solennel donnerait la propriété même ou le domaine de cette chose. Si je promettais à quelqu'un un tableau, une pendule, je lui donnerais droit, sans doute, à la possession future de ces objets, mais j'en resterais propriétaire jusqu'à la donation réelle. Il en serait autrement si, de fait, je les lui donnais ; je cesserais de suite d'être propriétaire, et le domaine de ces objets passerait incontinent aux mains du donataire. C'est ce qui arrive quand le vœu est solennel, et non, d'après eux, quand il est simple.

Un second sentiment fait dépendre la solennité des vœux de certaines formules de consécration ou de bénédiction, avec lesquelles les vœux sont solennels, et sans lesquelles ils sont simples.

Enfin, le sentiment commun est que la solennité des vœux ne vient ni de la nature du vœu, ni des formes qui l'ont accompagné, mais uniquement de la détermination et de la volonté de l'Église. Suivant ce sentiment, le vœu est solennel quand l'Église le reconnaît comme tel et qu'il est émis avec les conditions qu'elle a établies. En dehors de ce cas, il est nécessairement simple. Ce sentiment est appuyé sur des textes très-formels du droit, en particulier sur les paroles de la Décrétale *Quod votum* de Boniface VIII, où il est dit en propres termes que

« la solennité des vœux a été établie par l'Église seule » : *Voti solemnitas ex sola constitutione Ecclesiæ est inventa.* Grégoire XIII répète les mêmes paroles dans sa bulle *Quanto fructuosius.*

En quoi l'Église a-t-elle fait consister la solennité des vœux ?

Réponse : 1° Au sujet du vœu de chasteté, l'Église veut, pour qu'il soit solennel, que celui qui le fait soit rendu incapable de contracter un mariage valide; et, comme il ne dépend de personne de se rendre incapable de se marier, au moins validement, puisque cette capacité est de droit naturel et ne peut être ôtée que par l'autorité publique, il ne suffit pas de se donner à Dieu par les vœux de religion, mais il faut encore que l'Église attache à ces vœux l'incapacité exigée par elle, c'est-à-dire une incapacité perpétuelle et absolue ; ce qui n'a lieu que lorsqu'on fait profession dans les ordres religieux qu'elle a approuvés à cette fin.

2° S'il s'agit du vœu de pauvreté, tous les auteurs conviennent que, de fait, il n'est solennel qu'autant que celui qui l'émet est rendu absolument et pour toujours incapable de tout domaine et droit quelconque sur les biens temporels. Le vœu est donc simple quand même on aurait renoncé à toute propriété en sorte qu'on ne puisse jamais en user d'une manière indépendante, si on n'est pas absolument incapable de posséder ou d'acquérir.

Or, cette incapacité absolue ne pouvant jamais être établie par des particuliers non revêtus de l'autorité publique, puisque de droit naturel chacun est capable d'acquérir et de posséder, et ne peut se dépouiller de ce droit, il reste que ce soit l'autorité publique, c'est-à-dire l'Église, qui l'établisse. L'Église peut le faire quand elle y voit des raisons suffisantes, comme le désir d'arriver à la perfection de la pauvreté évangélique ; mais alors elle exige qu'on fasse vœu de pauvreté parfaite dans un ordre approuvé par elle pour y recevoir ce vœu d'une manière solennelle.

Le concours de l'autorité civile est-il nécessaire, et est-il vrai que lorsque la loi d'un État ne reconnaît pas l'incapacité des religieux à acquérir des biens et à devenir propriétaires, les religieux restent propriétaires malgré l'Église ? Quelques-uns l'ont pensé, entr'autres

M. Carrière dans son traité *de la justice*, n° 224. D'après lui, les vœux de religion ne pourraient être solennels en France qu'autant que l'Église changerait sa législation à cet égard et n'exigerait plus l'incapacité d'acquérir comme condition indispensable à la solennité des vœux. Mais l'opinion contraire est la seule soutenable ; autrement, il faudrait dire que l'Église ne pourrait exiger la pauvreté parfaite comme condition de la solennité des vœux, qu'autant que cela plairait à chaque gouvernement temporel. Il suffirait en effet qu'un seul État, quelque petit qu'il fût, reconnût les religieux du monde entier aptes à recevoir la succession de l'un de ses sujets qui voudrait leur laisser ses biens, pour qu'aucun religieux n'eût, en aucun lieu du monde, l'incapacité exigée par l'Église. Or, une pareille prétention est inadmissible. D'ailleurs, l'Église, sans modifier sa jurisprudence sur les conditions requises pour la solennité des vœux, a toujours regardé et regarde encore comme solennels les vœux de certains religieux faits dans les États protestants, en Angleterre, dans les Etats-Unis, etc, chez les Mahométans, dans les Indes, dans la Chine, etc. Donc elle croit pouvoir ôter à ces religieux la capacité d'acquérir, indépendamment de toute autorité civile.

De plus, on sait que, le 9 juillet 1837, la Congrégation des évêques et réguliers a permis à l'abbé de Solesmes d'admettre à la profession solennelle ; la même Congrégation a décidé, le 7 juillet 1861, que la condition des Visitandines en Savoie n'est pas changée par l'annexion de cette province à la France ; et que, par conséquent, leurs vœux continuent à être solennels, bien que la législation française refuse d'admettre dans les religieuses l'incapacite d'acquérir. On sait enfin que, le 2 janvier 1836, la S. Pénitencerie décida qu'on ne devait pas appliquer aux communautés d'hommes les décisions d'après lesquelles les vœux des religieuses en France ne sont réputés que vœux simples. Donc, l'Église ne reconnaît pas comme nécessaire le concours de l'autorité civile pour l'incapacité requise dans la solennité des vœux ; elle croit pouvoir l'établir seule et par elle-même.

3° Quant au vœu d'obéissance, la solennité consiste en ce que les supérieurs ont sur les actes de leurs inférieurs un pouvoir tel qu'ils

puissent les révoquer validement, quand bon leur semble, et qu'ils ne puissent validement renoncer à ce pouvoir, non-seulement tant que l'Église ne leur en donne pas la permission, mais tant qu'elle continue à regarder les vœux du religieux comme solennels. La solennité de ce vœu dépend donc encore entièrement de l'Eglise.

D'après ces explications, il est manifeste que le vœu solennel exige une tradition de soi-même absolue, irrévocable, acceptée sans retour par l'ordre dans lequel on s'engage. Il faut en outre qu'il rende incapable de faire validement les divers actes énoncés ci-dessus n°s 1 et 2. « Aucun des trois vœux ne doit être regardé comme solennel quand l'un d'eux manque des conditions requises, ainsi qu'il résulte de plusieurs réponses de la S. Pénitencerie, et notamment d'une décision donnée en 1820 à l'évêque de Langres.

Le même tribunal a déclaré à plusieurs reprises que les vœux des religieuses en France ne doivent pas être réputés solennels (Décis. du 2 janvier 1836, à l'évêque du Mans ; autre décision du 28 nov. 1818, au supérieur du grand séminaire de Nantes). Pourquoi ne le sont-ils pas ? La vraie raison ne saurait être que la loi en France ne les reconnaît pas incapables d'acquérir, puisque cette raison n'est pas un obstacle à ce que les vœux de plusieurs religieux soient vraiment solennels parmi nous, et qu'elle n'empêche pas, nous l'avons vu tout à l'heure, les vœux des Visitandines de Savoie de demeurer tels après l'annexion de cette province à la France. La raison concluante doit donc être cherchée ailleurs, et nous la trouverons probablement en ce que, depuis le rétablissement du culte en France, les religieuses n'ont pas été dans les conditions voulues pour la solennité des vœux : il faut pour cela la clôture papale, d'après le ch. *Periculoso, de Stat. regul.* in 6 (S. C. episc. et reg. 17 mars 1848), et cette clôture n'a pas été établie parmi nous.

De ce que les vœux ne sont pas solennels, doit-on conclure que ceux ou celles qui ne font que des vœux simples ne sont pas vraiment religieux ou religieuses ? Cette conséquence est loin d'être rigoureuse et semble formellement en opposition avec la constitution de Grégoire XIII *Quanto fructuosius*, où il est statué que les scolastiques et les frères

qui ne font que des vœux simples dans la Compagnie de Jésus, doivent néanmoins être regardés comme *vraiment* et *proprement religieux*: il est défendu dans la même bulle *de révoquer cette vérité en doute.* On pourrait dire cependant que les religieux qui ne font que des vœux simples ne sont pas, strictement et dans la rigueur des termes, religieux proprement dits, et par là on concilierait peut-être avec la bulle de Grégoire XIII le langage employé quelquefois par les Congrégations romaines qui semblent dire que ceux ou celles qni ne font que des vœux simples ne sont pas religieux ou religieuses.

II. — Dispense des vœux.

Le souverain Pontife a seul le pouvoir de dispenser des vœux solennels : tout le monde est d'accord sur ce point.

D'après la discipline aujourd'hui observée à Rome, il paraît que le S. Siége n'approuve plus d'instituts religieux sans imposer pour condition que la dispense des vœux qu'on y pourra faire, bien que simples, lui sera réservée.

Dans le cas même où l'évêque aurait encore le pouvoir de dispenser des vœux simples des religieux, il ne peut le faire qu'avec l'agrément de la Congrégation et sur la demande du religieux ou de la religieuse.

Qu'il faille l'agrément de la Congrégation, cela résulte de ce que, d'après Benoît XIV, même en temps du Jubilé, nul, excepté le S. Pontife, ne peut commuer les vœux dans lesquels un tiers est intéressé, sans le consentement de ce tiers ; et les congrégations religieuses sont nécessairement comprises dans ce tiers intéressé.

Qu'il faille la demande du religieux ou de la religieuse, cela résulte de cette raison péremptoire qu'on ne peut délier quelqu'un d'un engagement qui lui est avantageux, s'il veut y tenir et profiter des avantages qu'il y peut trouver.

Le vœu de chasteté perpétuelle, compris dans la profession des vœux simples, est de soi réservée au Saint-Siége.

La question du renvoi des religieux n'est pas la même que celle de la dispense de leurs vœux : un religieux et une religieuse qui ont

été expulsés de leur communauté ne sont pas déliés pour cela de leurs vœux de religion, mais ils sont tenus de les observer autant que leur position peut le leur permettre.

Ce renvoi ne peut avoir lieu que pour des causes légitimes, et seulement lorsque le religieux ou la religieuse est incorrigible. Il doit être opéré par l'autorité compétente, qui est le général ou le provincial, ou tout autre supérieur revêtu de ce pouvoir de concert avec le chapitre de l'ordre établi à cette fin. On doit suivre les formes de procédure prescrites par les décrets d'Urbain VIII et d'Innocent XII. Ces formes cependant ne sont pas absolument requises lorsque les vœux ne sont pas solennels. Mais, dans ce cas, on doit toujours se conformer aux formalités prescrites dans les constitutions de l'ordre, même à l'égard des religieuses en France. L'évêque ne peut les expulser de sa seule autorité.

Les religieux ou religieuses renvoyés de leur communauté doivent, par un sérieux et sincère amendement de leur vie, s'efforcer d'obtenir la grâce d'y rentrer. Si la communauté refuse de les recevoir, ils pourront réclamer leur réadmission, en s'adressant à Rome à la Congrégation des évêques et réguliers, et en prouvant, par des certificats de l'ordinaire, qu'ils se sont véritablement amendés.

Il y aurait bien des choses à dire encore sur les vœux de religion, sur les conditions qu'ils exigent, sur les obligations qui en découlent, etc ; mais pour traiter toutes ces questions il faudrait un volume entier et nous n'avons pas cru que ces développements nous fussent demandés par la personne qui nous a consulté.

III. — Droits des supérieurs dans les communautés de femmes.

Il est d'usage que les communautés de femmes aient un supérieur nommé par l'évêque du lieu. Cet usage n'a rien d'illégitime pour les couvents qui ne dépendent pas d'un autre monastère, situé hors du diocèse; mais quand il s'agit de congrégation à supérieure générale, ayant des maisons dans différents diocèses, le S.-Siége d'ordinaire n'ap-

prouve pas que l'évêque du lieu où est la maison-mère soit supérieur général et puisse désigner quelqu'un qui le remplace dans cette fonction et exerce quelque autorité à l'égard des religieuses des maisons situées hors du diocèse. Le Saint-Siége, dans ce cas, pourvoit aux besoins de ces sortes de Communautés, soit en leur donnant un Cardinal protecteur, soit en les soumettant à toute autre autorité à laquelle elles puissent avoir recours selon les occurrences. Hors ce cas, il peut y avoir des supérieurs dans les communautés de femmes. Or, quelle est la nature de leurs pouvoirs?

Pour bien saisir la réponse que nous allons donner, il faut distinguer trois espèces d'autorité dans les communautés religieuses.

1° Celle *qui vient du vœu*, c'est-à-dire celle que le vœu confère à celui à qui on voue l'obéissance. Un confesseur pourrait avoir cette autorité si on avait fait vœu de lui obéir; mais les supérieurs nommés par l'évêque dans les maisons de femmes n'ont pas d'ordinaire ce pouvoir, puisque ce n'est pas au supérieur nommé par l'évêque, ni même à l'évêque que les religieuses promettent ordinairement l'obéissance en faisant profession, mais seulement à leur supérieure en religion.

2° *L'autorité que donne la juridiction ecclésiastique.* Il est certain que l'évêque a, dans son diocèse, cette juridiction sur tous ceux qui en font partie, et ne sont pas déclarés exempts par le Saint-Siége. Le supérieur nommé par l'évêque peut avoir part à cette juridiction s'il plaît à l'évêque de la lui déléguer; il y a part nécessairement s'il est grand vicaire. Mais cette juridiction ne peut être exercée hors des limites du diocèse. En vertu de cette juridiction, l'évêque ou son délégué peut, dans les limites dont nous venons de parler, accorder certaines dispenses, prescrire certaines observances concernant le culte, les fêtes, les bénédictions, l'administration et la réception des sacrements, etc. Il peut faire la visite des couvents même exempts. (Clément. *Attendentes* 2, *de Statu monach.*), examiner les postulantes et les novices avant la prise d'habit et la profession. (Conc. de Trente, sess. XXV, c. 17, *de Regul.*).

3° *Le pouvoir de domination ou de gouvernement.* En vertu de ce pouvoir, les supérieurs ou supérieures en religion peuvent commander

à leurs subordonnés tout ce qui contribue au bien de la Communauté, selon la règle et les constitutions de cette Communauté. Ce pouvoir a sa source dans la tradition que chaque religieux ou religieuse fait de sa personne à la congrégation en faisant profession. Il diffère de celui de juridiction, et peut s'étendre hors des limites du diocèse, partout où il y a des maisons et des membres de l'Institut.

On peut répondre maintenant à la question posée tout à l'heure sur la nature du pouvoir conféré aux supérieurs des communautés religieuses de femmes.

Nous avons déjà dit qu'ils n'ont pas ordinairement des pouvoirs en vertu du vœu fait en la profession.

Ils pourraient avoir, nous l'avons dit encore, le pouvoir de juridiction dans les limites du diocèse, s'ils étaient grands-vicaires, ou si ce pouvoir leur avait été délégué. L'auteur des *Prælectiones S. Sulpitii* semble croire (n° 452) que ce pouvoir pourrait s'étendre hors des limites du diocèse, lorsqu'il dit que, si l'évêque est supérieur général d'une congrégation ayant des maisons dans divers diocèses, les religieuses peuvent toutes s'adresser à lui pour obtenir les dispenses dont elles ont besoin ; mais cette assertion n'est pas soutenable, puisque le pouvoir de dispenser est un pouvoir de juridiction qui ne peut s'exercer par un évêque hors des limites de son diocèse, à moins qu'il n'ait obtenu à cet égard un indult spécial du Saint-Siége. Le supérieur nommé par l'évêque ne peut, par la même raison, accorder aux religieuses qui sont placées hors de son diocèse, ni la dispense des vœux, ni celle de l'abstinence, du jeûne, etc. ni l'absolution des cas réservés ou des censures. Pour toutes ces choses, il faut avoir le pouvoir des clefs ou la juridiction ecclésiastique sur les personnes à l'égard desquelles on exerce ce pouvoir.

Quant à l'exercice du pouvoir de domination dans les maisons religieuses de femmes, il est certain que les évêques ont canoniquement une certaine mesure de ce pouvoir, à l'égard même des maisons exemptes de leur diocèse. Ainsi, en vertu de la bulle *Inscrutabili* de Grégoire XV, ils peuvent, toutes les années, contraindre ces maisons à leur rendre compte de l'administration de leur temporel ; ils pour-

raient, s'il y avait lieu, demander la destitution de ceux qui sont préposés à cette administration, et, en cas de refus, les destituer eux-mêmes, lorsqu'ils ne les jugent pas aptes à remplir convenablement cet emploi. Cependant lorsque la communauté est exempte, ils ne doivent agir qu'en qualité de délégués du Saint-Siége et ne peuvent eux-mêmes nommer les remplaçants.

D'après l'usage, et non d'après aucun texte du droit, les évêques peuvent, dans les mêmes maisons, exercer quelques autres actes de supériorité administrative, par exemple exiger qu'on ne fasse pas, sans leur autorisation, des dépenses au delà d'une certaine somme ; mais pour cela il faut que l'usage en soit établi, car ils n'ont pas ce pouvoir en vertu de leur juridiction ; par conséquent, les supérieurs nommés par eux dans ces communautés doivent aussi s'en référer là-dessus aux usages établis légitimement.

Les évêques supérieurs des communautés pourraient-ils déroger aux règles et aux constitutions ? — Non certainement, si ces règles et constitutions étaient approuvées par le Saint-Siége. Dans le cas contraire, le P. Gautrelet (t. 2, p. 20, édit. 1846 *de son Traité de l'État religieux*) est d'avis que l'évêque, d'accord avec les supérieurs ou supérieures, peut apporter quelques modifications dans les points non essentiels. L'étendue de ce pouvoir, dit-il, ne peut-être déterminée que par les circonstances.

Il suit de tout ce que nous venons de dire que ni les évêques ni les supérieurs nommés par eux, n'ont le pouvoir de domination sur les communautés de femmes d'une manière générale et complète, mais seulement en tant que ce pouvoir leur est conféré ou par les constitutions de l'ordre, ou par le Saint-Siége, ou par un usage ayant les conditions requises. Ils ne sont donc pas proprement supérieurs de ces communautés, mais plutôt leurs protecteurs, leurs conseillers, leurs guides. Ils peuvent, sous ce rapport, leur être très-utiles, pourvu qu'ils se tiennent dans les limites naturelles que supposent ces titres, et qu'ils ne s'érigent pas en supérieurs proprement dits, qu'ils ne veuillent pas être maîtres absolus, exiger qu'on ait recours à eux pour des dépenses peu considérables, vouloir que les religieuses leurs soient

soumises comme à la supérieure, etc. Les supérieurs, nous le répétons, n'ont d'autorité en ces matières que conformément aux usages légitimement établis ; mais des usages qui seraient des entraves à une bonne et sage administration ne sauraient être appelés légitimes.

Il est manifeste qu'ils ne peuvent ni révoquer les religieuses qui sont en fonctions (les supérieures, moins que les autres), ni renvoyer aucun sujet sans que toutes les formalités aient été ponctuellement observées. Ils ne peuvent contraindre les communautés à admettre les sujets qu'elles ne jugent pas à propos de recevoir. Les évêques eux-mêmes ne le peuvent pas, d'après l'enseignement commun des canonistes.

IV. — Droits des supérieures.

Les supérieures des communautés de femmes n'ont pas de juridiction proprement dite sur leurs inférieures : ce pouvoir, qui est celui des clefs, ne peut régulièrement être commis qu'aux hommes; et encore les lois de l'Église exigent-elles que ceux a qui il est confié soient initiés à la cléricature. Il faudrait au moins dispense du Saint-Siége pour que les femmes pussent user d'un pareil pouvoir.

Les supérieures n'ont donc pas le droit de dispenser des lois de l'Église, du jeûne, de l'abstinence, des vœux, de la récitation du saint Office, etc. Pourraient-elles exercer quelques-uns de ces pouvoirs par délégation de l'évêque? Cela est au moins fort douteux ; elles pourraient cependant décider si leurs inférieures ont des raisons suffisantes qui les en dispensent d'elles mêmes.

Mais selon le sentiment regardé comme *plus probable* par S. Liguori (lib. IV, 52), *plus commun* par Ferraris (v° *Abbatissa*, n° 61), et *comme certain* par M. Bouix (*de Regul.* t. 2, p. 458), les supérieures ont le pouvoir de domination et ont droit qu'on leur obéisse en conscience et sous peine de péché, selon la règle toutefois, et non au-delà ; ce pouvoir leur vient du vœu fait dans la profession religieuse, et de la tradition que la professe fait alors de sa personne à la communauté.

En vertu de ce pouvoir, les supérieures pourraient faire cesser les

vœux de leurs inférieures, annuler leurs engagements, etc., quand même les vœux de religion ne seraient que simples. Elles pourraient défendre aux religieuses de communier à certains jours en punition de leurs fautes, ou intimer certaines autres défenses analogues. Quant à régler le nombre des communions, elles doivent laisser ce soin au confesseur : elles ne doivent même permettre la communion qu'à celles qui y sont autorisées par lui. Ainsi l'a décidé la S. C. *du Concile* le 14 avril 1725, et celle des *Réguliers* en mai 1843.

Les supérieures ne doivent pas s'opposer non plus à ce que leurs inférieures recourent à leurs confesseurs hors des jours marqués, à moins qu'il ne soit évident que c'est sans raison et seulement par scrupule.

Il a été encore décidé par la Congrégation des réguliers, en 1854, que les religieuses ne sont pas tenues de faire connaître leurs péchés présents ou passés dans le compte de conscience qu'elles rendent à leurs supérieures.

Quant à la déposition des supérieures, comme elle est une peine, et même une peine très-grave, on n'y doit procéder qu'en suivant les formalités prescrites par le droit ; par conséquent, les supérieurs ne peuvent se permettre de pareils actes en vertu de leur seule autorité.

Le pouvoir des supérieures générales sur les diverses maisons de l'ordre est assez bien défini dans la lettre ministérielle du 24 mai 1825, où il est dit : « La supérieure générale d'une congrégation conserve « une action immédiate sur tous les sujets qui en dépendent. Elle a « droit de les placer et déplacer, de les transférer d'un établissement « à un autre, de surveiller le régime intérieur de l'administration. « Chaque établissement n'en demeure pas moins soumis dans les choses « spirituelles à l'évêque diocésain ».

V. — Droits des communautés.

Nous n'entendons traiter cette question que par rapport aux communautés de femmes.

Régulièrement, le consentement de la communauté est nécessaire

pour l'admission des novices. Par qui et comment ce consentement doit-il être donné ? Pour le savoir il faut consulter les constitutions de l'ordre ; il faut également les consulter sur les conditions requises pour la profession. D'ordinaire, le chapître doit être consulté et donner son adhésion.

Quoique les communautés de femmes dépendent, sous certains rapports, des évêques des lieux où les maisons sont situées, quant à l'administration de leurs biens, lorsque la matière est considérable et importante, néanmoins les conventions doivent être passées en leur nom, et non en celui des évêques ou des supérieurs nommés par eux : ce sont, en effet, les communautés et non les évêques ou supérieurs qui s'obligent.

De droit commun, c'est aux religieuses professes à nommer leur supérieure ; l'évêque a néanmoins le droit de présider à l'élection, et c'est à lui également qu'il appartient de la confirmer si le monastère n'est pas exempt. Mais il n'a pas droit de donner son suffrage dans l'élection qu'il préside ; il pourrait cependant désigner lui-même la supérieure si les religieuses ne pouvaient parvenir à s'entendre pour son choix. Ainsi décidé par la S. C. le 22 octobre 1592 et le 20 novembre 1595, comme on peut le voir dans Ferraris, au mot *Abbatissa*, n°s 29 et 30.

Bien que le droit commun n'exige pas le consentement de la communauté pour le renvoi des religieuses qui ne font que des vœux simples, nous croyons cependant que le renvoi ne dépend pas des supérieurs nommés par l'évêque, et que les communautés doivent être consultées et donner leur adhésion par l'intermédiaire des supérieures et des conseillères. L'on doit à cet égard se conformer entièrement à ce qui est marqué dans les constitutions de chaque congrégation ou de chaque ordre.

CRAISSON.
Ancien vicaire général

LITURGIE.

Examen d'un livre intitulé : ***Introduction aux cérémonies Romaines, ou Notions sur le matériel, le personnel et les actions liturgiques, le chant, la musique et la sonnerie,*** par A. Bourbon, chanoine et maître des cérémonies de la cathédrale de Luçon.

Douzième article.

§ 16. — *Suite de l'examen du cinquième chapitre.* (Part. I, tit. II, ch. II), *intitulé :* De l'ameublement du sanctuaire et du chœur.

Des pupitres employés au sanctuaire et au chœur.

L'auteur, se conformant aux règles posées dans les livres liturgiques, distingue quatre sortes de pupitres : celui qui sert à soutenir le missel pendant la messe, le pupitre que l'on met devant l'officiant aux vêpres, le pupitre des chantres et celui des leçons.

D'après la rubrique du Missel (part. I, tit. XX), le missel se met sur un coussin : « In cornu epistolæ cussinus supponendus missali » ; cependant l'usage de se servir d'un pupitre est consacré par la rubrique du Cérémonial des évêques (l. I, c. XII, n° 15) : « Libri vero missalis, « evangeliorum, epistolarum, tecti serico ejusdem coloris quo cætera « paramenta, cum pulvino ex eodem serico, vel parvo legili argenteo « aut ligneo, affabre tamen elaborato, ponuntur super credentia in « cornu epistolæ ». « Aux messes pontificales, dit Mgr l'évêque de « Montréal (*ibid.*), on observe à la lettre ce qui est marqué ci-dessus ; « on s'y sert toujours du coussin... L'usage du pupitre est plus commun « que celui du coussin. »

S'il n'y a pas de prie-Dieu devant la place de l'officiant aux vêpres, et si l'évêque n'est pas présent, on met un pupitre devant l'officiant. Les rubriques du Cérémonial des évêques sont positives sur ce point (l. II, c. III, n. 4) : « Canonicus vero paratus celebrans accedit ad « scamnum.... vel ad stallum.... in qua sede ponetur pulvinum, et

« alterum.... super alio scamno.... et ubi non est tale scamnum, in « aliquo legili ». Mgr l'évêque de Montréal décrit la forme de ce pupitre comme il suit : « Ce *legile* est une espèce de petite échelle « brisée qui s'ouvre et se ferme à volonté. Un tapis fixé au bout supé- « rieur et attaché aux quatre montants, forme un pupitre quand ce « *legile* est ouvert. Ces montants sont revêtus d'étoffes plus ou moins « précieuses selon la solennité des fêtes et la dignité des personnes « auxquelles il doit servir. Ces montants se terminent quelquefois par « de belles pommes de cuivre ou autre métal. On voit de ces pu- « pitres portatifs dans toutes les églises de Rome ». Comme nous le voyons par cette explication, les pupitres en usage à Rome sont beaucoup plus faciles à porter et à enlever que les nôtres, et nous pourrions réitérer ici la réflexion que nous avons déjà faite au sujet du fauteuil épiscopal : « Ces meubles légers favorisent beaucoup la gravité des cérémonies ».

Le pupitre des chantres n'est point, à Rome, d'un usage aussi général que dans nos églises de France : il n'a pas non plus les mêmes dimensions. On établit un pupitre au milieu du chœur pendant les vêpres et les matines solennelles pour l'intonation des psaumes. Ce pupitre est prescrit par la rubrique du Cérémonial des évêques pour les matines (l. II, c. VI. n. 7 et 8) : « Duo illi cantores accedunt ad « medium chori..... cantant ex libro super legili ante se posito, invi- « tatorium..... accedunt ad librum antiphonarum in medio chori exi- « stentem, et... incipiunt psalmos ». La rubrique relative aux vêpres dit équivalemment la même chose : « Duo cantores cottis induti in- « tonant psalmos in medio chori »; tous les auteurs ajoutent qu'il doit y avoir un pupitre comme aux matines. Ce pupitre est léger et assez bas pour ne pas cacher la vue de l'autel. A la messe il n'y a pas de pupitre au milieu du chœur : le pupitre des chantres, s'il y en a, se trouve sur le côté ; quelquefois il y en a deux, l'un vis-à-vis de l'autre. Mgr de Conny permet cependant l'usage de ce pupitre ; mais, ajoute-t-il (*ibid.*, p. 90), « il ne convient pas d'y établir des siéges ni de placer « ce livre sur un lutrin qui obstrue la vue de l'autel. Dans les églises « bien réglées, on a soin que le lutrin ne soit pas trop volumineux et

« qu'il soit placé plutôt un peu de côté qu'en face même de l'autel ». On voit, du reste, les lutrins disparaître aujourd'hui dans un grand nombre d'églises, et, comme il est facile de le constater, tout y gagne dans le chœur ; on ne sent plus même le besoin d'avoir pendant la messe des chantres revêtus de la chape, sinon dans quelques endroits où la malheureuse routine n'a pu encore être déracinée.

Le pupitre des leçons peut être le même que le pupitre des chantres. Aucune règle n'en prescrit deux. Cependant, comme l'observe notre auteur d'après Mgr de Conny (*ib.*, p. 264), il est mieux qu'il y en ait deux, et le pupitre des leçons est le plus rapproché de l'autel.

Tous ces pupitres, à l'exception de celui des leçons, peuvent être recouverts d'un tapis. Comme il est facile de le voir par le texte cité du Cérémonial des évêques au sujet du pupitre qui supporte le missel, ce pupitre peut être orné, et l'usage de le recouvrir d'un voile de la couleur du jour est tout à fait conforme à l'esprit des rubriques, surtout aux messes solennelles. Quant au pupitre de l'officiant, les auteurs le conseillent; pour celui des chantres, quelques-uns le permettent encore. Mais le pupitre des leçons doit être nu, même aux plus grandes solennités, comme le prescrit la rubrique du Cérémonia des évêques (l. II, c. V, n. 5) : « Cæremoniarius ducit..... canonicum « qui est cantaturus..... lectionem, ad legile..... cum libro lectionum « præparatum in medio chori nudum, id est sine aliquo panno vel « coopertorio ».

§ 17. — *Examen du sixième chapitre* (part. I, tit. III) : *Du luminaire.*

Les divers points traités ici par l'auteur ont été l'objet de plusieurs articles déjà publiés dans notre *Revue*. On peut se reporter à ce qui a été dit t. I, p. 546 et suiv.: t. II, p. 187 et suiv.; t. III, p. 183; t. VII, p. 376, 571 et suiv.; t. XI, p. 84 et suiv. Il nous reste à dire un mot de la qualité de la cire à employer dans les diverses fonctions, de l'usage des souches et des règles à suivre pour allumer les cierges.

I. *De la qualité de la cire dans les diverses fonctions.*

On emploie la cire blanche dans toutes les fonctions ordinaires, mais

on se sert de cire jaune à l'office des ténèbres, les trois derniers jours de la semaine sainte, tant pour les cierges de l'autel que pour ceux du chandelier triangulaire, suivant cette rubrique du Cérémonial des évêques (l. II, c. XXII, n. 4): « A latere epistolæ ponitur candelabrum « triangulare accommodatum ad sustinendos quindecim cereos ceræ « communis... qui... accenduntur simul cum cereis altaris, ex eadem « cera communi ». Cette cire est encore employée à l'office du Vendredi saint pour l'autel et les cierges des acolytes (*ib.*, c. XXXV, n. 2): « In ipso (abaco) et in altari candelæ ex cera communi » ; mais les flambeaux dont on se sert pour la procession sont de cire blanche (*ibid.*. n. 30): « Funalia ceræ albæ ». Aux messes et offices pour les morts, on emploie la cire jaune, même pour les porte-flambeaux. Nous lisons, en effet, dans le Cérémonial des évêques, qu'après les vêpres de la Toussaint, on enlève les cierges de cire blanche pour y substituer des cierges de cire jaune, si toutefois il est facile de faire ce changement ; il est d'usage aussi que les acolytes y portent des cierges de cire jaune (*ibid.*, c. X, n. 2 et 4). « Mutari poterit pallium altaris et « candelæ videlicet, remotis albis, apponi ex cera communi... Duo « acolythi... cum candelabris et cereis accensis, quæ solent fieri ex « cera communi ». Ces paroles *mutari poterit*, *solent fieri*, n'expriment pas une règle positive : mais comme il est facile de le voir par le texte relatif à la messe des morts, la règle générale est qu'on doit alors employer la cire jaune : on pourrait en être dispensé aux vêpres de la veille s'il était trop difficile de faire ce changement. Pour les préparatifs de la messe solennelle de *Requiem*; il est dit (*ibid.*, c. XI, n. 1) : « Altare... sola cruce et sex candelabris paretur... et duo super cre- « dentia cum candelis ex cera communi ». La même cire est prescrite pour les porte-flambeaux (*ibid.*, n. 7) : « Dum dicitur *Sanctus*, « *Sanctus*, quatuor capellani cum quatuor funalibus ex eadem cera « communi ». Les cierges des acolytes sont supposés à la crédence, parce qu'il s'agit ici de la messe pontificale.

Nous nous écartons ici un peu de la doctrine de notre auteur, qui, se fondant sur les paroles citées du Cérémonial des évêques, relatives aux cierges des acolytes pour les vêpres des morts, le jour de la Tous-

saint, « quæ solent fieri ex cera communi », ne regarde pas comme obligatoire l'usage de la cire jaune aux messes et offices des morts. Nous ne pouvons partager ce sentiment, qui n'est admis par aucun autre auteur, et qui est regardé par tous les liturgistes comme contraire au Cérémonial des évêques.

Mais pourrait-on, en certaines circonstances, être dispensé de l'observation de cette règle, comme lorsque des cierges, d'abord employés pour un office funèbre, doivent servir ensuite à d'autres fonctions ; ou bien encore, peut-on remplacer les cierges de cire jaune par des cierges de cire blanche entourés dans une partie de leur longueur, de bandes de couleur noire, qu'on enlève ensuite s'ils doivent servir aux fonctions qui requièrent la cire blanche. Les dépenses occasionnées par la suppression de cet usage sont-elles une raison suffisante pour le conserver ? — A ces questions nous répondons tout d'abord que l'usage de remplacer la cire commune par la cire blanche entourée de bandes de couleur noire est beaucoup moins contraire aux règles de l'Eglise que de la remplacer purement et simplement par la cire blanche, car ici au moins il y a une différence entre la cire funèbre et la cire ordinaire, et il serait regrettable que cette différenee, conservée encore dans certains diocèses de France, malgré la révolution liturgique, vînt à disparaître comme elle a déjà disparu en beaucoup d'églises. Il faut donc la maintenir là où elle existe, user de ces sortes de cierges à tous les offices des morts, aux ténèbres, et à l'office du Vendredi saint, et plutôt augmenter que diminuer la longueur de la bande noire. Nous rejetons, par conséquent, l'usage de la cire blanche sans aucun signe distinctif : aucune raison ne peut y autoriser. — En second lieu, cette espèce de cire funèbre peut-elle remplacer la cire jaune? Nous ne voudrions pas le nier ; mais avant de faire cette concession, il faudrait pouvoir se rendre compte de la nature et de la gravité des inconvénients qui résulteraient de l'observation pure et simple de la règle ; savoir si ces inconvénients sont les mêmes partout, et s'il n'y a aucun moyen facile de les éviter. Il serait plus vrai de dire que cette espèce de cire pourrait remplacer la cire jaune dans les circonstances spéciales où il y aurait des raisons de le faire.

II. — *De l'usage des souches.*

Aujourd'hui, dans la plupart de nos églises, on remplacce les cierges par des tubes dans lesquels on insère une bougie, et auxquels on donne le nom de *souche*. On y a trouvé certains avantages, quoique plusieurs liturgistes y voient aussi des inconvénients. Les avantages que présente l'usage des souches sont l'économie, la propreté et le bon effet. Les bougies renfermées dans ces tubes se consument beaucoup moins promptement que les cierges ordinaires, attendu qu'elles sont à l'abri du contact de l'air et qu'une partie de la cire est aussi garantie de la fusion ; jamais ou presque jamais il ne tombe de gouttes de cire sur les chandeliers, les nappes d'autel, les vases de fleurs ou autres décorations ; enfin ces souches se maintiennent toujours à la même hauteur. Elles présentent cependant l'inconvénient de donner une lumière très-faible relativement à la grosseur du cierge figuré, et de diminuer par une économie mal placée l'honneur que l'on doit rendre à la divine Majesté par la splendeur du culte extérieur. Le but de propreté que l'on se propose n'est pas non plus toujours atteint, comme on peut le constater dans beaucoup d'églises où l'on néglige de faire réparer à temps la partie supérieure de ces tubes, souvent endommagée par la chaleur, et où les sacristains, par inattention, les saisissent après avoir touché les bougies et sans avoir essuyé leurs mains. Nous en avons vu qui étaient dans un bien triste état. Il est inutile de faire ressortir l'importance d'obvier à ces inconvénients.

Il convient, comme l'observe l'auteur, que ces souches ne dépassent pas en hauteur les cierges qu'on mettrait sur les chandeliers. Elles doivent, en effet, représenter des cierges. De plus, quoique la rubrique du Cérémonial des évêques prescrive seulement que la hauteur du chandelier ne dépasse pas le pied de la croix, il paraît convenable que les cierges ne soient pas plus élevés que la croix elle-même ; tout au plus pourraient-ils être un peu plus élevés, s'ils sont en cire et s'ils doivent être moins élevés au bout de quelques instants. Tout le monde conviendra du mauvais effet produit par des souches d'une trop grande hauteur.

Enfin, les rubriques relatives à la qualité de la cire ont en vue l'effet extérieur et non la valeur intrinsèque de la matière. Aussi il importe peu que la cire renfermée dans les souches soit blanche ou jaune ; mais les souches doivent être jaunes aux offices où la cire commune est prescrite ; ou, si l'on admet les cierges de cire blanche entourés de bandes noires pour remplacer la cire jaune, on doit entourer les souches de la même manière.

III. — *Règles à suivre pour allumer les cierges.*

L'auteur examine ici ces trois points. Qui doit allumer les cierges ? Où doit-on prendre de la lumière pour les allumer ? Quel est l'ordre à suivre pour le faire ? Quant au nombre de cierges à employer, M. Bourbon renvoie cette question à un autre paragraphe.

L'office d'allumer les cierges de l'église appartient à l'acolyte, suivant cette instruction que l'évêque lui donne avant de lui conférer cet ordre (PONTIF. *de Ard. acolyt.*) : « Acolythum... oportet... luminaria ecclesiæ accendere ». Les auteurs, en général, attribuent cette fonction aux clercs qui remplissent l'office d'acolytes, quand même ils n'auraient pas cet ordre. Suivant quelques-uns, un autre clerc peut être chargé de le faire. Les auteurs qui attribuent exclusivement aux acolytes le soin d'allumer et d'éteindre les cierges supposent qu'il n'y a pas un grand nombre de clercs, ou encore font allusion à ce texte du Pontifical. Puisqu'il s'agit ici d'une fonction d'ordre, il n'est pas plus convenable qu'elle soit remplie par des clercs inférieurs, s'il y a des acolytes présents, que l'office même d'acolytes ceroféraires ou thuriféraire pendant les saintes fonctions, comme il arrive malheureusement, même dans plusieurs grands séminaires.

Il convient, ajoute notre auteur, d'après Mgr de Conny, de prendre la lumière à une lampe dont la flamme sert déjà à l'exercice du culte. Mgr de Conny en donne la raison suivante (*ibid.* p. 33, note 1) : « On « sait avec quelle rigueur il était défendu dans l'ancienne loi d'em- « ployer un feu profane pour l'usage de l'autel. Les raisons allégo- « riques de cette règle étaient trop saillantes pour que l'Église n'ait « pas, elle aussi, attaché de l'importance à l'origine du feu servant à

« son culte. Le samedi saint encore, nous tirons avec cérémonie le feu « d'une pierre, image de Jésus-Christ, et nous le bénissons solennel- « lement : *Deus qui per Filium tuum, angularem scilicet lapidem,* « *claritatis tuæ ignem fidelibus contulisti ; productum e silice novum* « *hunc ignem sanctifica*, etc. » Cette pratique est fort respectable ; mais elle suppose la conservation pendant l'année entière du feu qui a été bénit le samedi saint, ce qui est assez difficile. Tout en la regardant comme très-louable, même quand le feu bénit n'aurait pas été conservé, nous ne pouvons la donner ici comme une règle.

L'ordre à suivre pour allumer et éteindre les cierges consiste 1° à allumer d'abord ceux qui sont les plus rapprochés de la croix et à éteindre les premiers ceux qui en sont plus éloignés ; 2° à commencer par le côté le plus digne pour les allumer et par le côté le moins digne pour les éteindre, si cette fonction est remplie par un seul clerc. Mais les auteurs ne sont pas d'accord pour fixer ce côté : Baldeschi, dont le cérémonial est suivi à Rome, mais qui a écrit spécialement pour la basilique de Saint-Pierre, où le trône est au fond du chœur, indique le côté de l'épître ; en général, suivant d'autres, c'est le côté de l'évangile, qui comme nous l'avons vu, est le plus digne. Cette dernière opinion est confirmée par une réponse de la S. C. du 12 août 1854, faisant partie d'une cause déjà citée, mais insérée seulement dans les *Analecta*. En tout cas, il convient d'éteindre les derniers ceux qui ont été allumés les premiers : tous les auteurs sont unanimes sur ce point.

§ 18. — *Suite de l'examen du cinquième chapitre* (part. I, tit. IV).

De quelques dispositions matérielles de l'église en dehors du sanctuaire et du chœur.

L'auteur traite ici de la position de la chaire et de celle des fonts baptismaux, des bénitiers, et de la décoration des églises. Ce dernier point étant traité en détail dans les cérémoniaux, nous le passons sous silence. Disons un mot des trois autres.

I. *De la chaire.*

Il n'y a pas de règle positive sur la position de la chaire. Dans les

églises cathédrales, si le trône n'est pas au fond de l'abside, il convient, d'après tous les auteurs, qu'elle se trouve du côté de l'épître, pour que l'évêque à son trône soit en vue de la chaire.

Mais dans les autres églises, de quel côté doit-on de préférence placer la chaire ? Il faut avoir égard, dit notre auteur, aux circonstances locales, d'autant plus que cette question n'est ni décidée par une loi, ni éclairée par une doctrine constante et commune. Parfois les circonstances locales se prêtent à placer la chaire tout aussi bien d'un côté que de l'autre, et il est bon de connaître les raisons liturgiques qui seraient de nature à déterminer le choix, dans une église que l'on construit ou que l'on répare. Les auteurs sont partagés sur ce point : d'après les uns, le côté de l'évangile convient davantage, et suivant d'autres, c'est celui de l'épître. Les uns et les autres argumentent d'après le rapport qui existe entre la fonction du diacre qui chante l'évangile et celle du prédicateur qui l'explique. Le diacre se place du côté de l'évangile et se tourne vers le nord ou vers la partie qui le représente, et c'est ainsi que s'entend, d'après tous les auteurs, la rubrique du Missel (part. II, tit. VI, n. 5) : « Diaconus... vadit.... « ad locum evangelii contra altare versus populum ». Nous lisons dans le Cérémonial des évêques (l. II, c. VIII, n. 44). « Cum perve- « nerint ad locum ubi solet evangelium decantari, subdiaconus..... « tenet librum evangeliorum apertum ante pectus, vertens renes.... « versus ipsius partem dexteram, quæ pro aquilone figuratur ». Si la chaire est placée au côté de l'évangile, le prédicateur se trouve du côté où on le chante ; et si la chaire se trouve du côté de l'épître, le prédicateur est tourné comme le diacre qui chante l'évangile. La question est donc de savoir si l'on doit avoir égard de préférence au côté où le prédicateur se trouve, ou bien au côté vers lequel il est tourné. M. l'abbé Bourbon, tout en se prononçant pour la liberté, incline pour le premier sentiment, et en donne les raisons suivantes : 1° selon la pratique de la chapelle Sixtine, à Rome, le diacre, pour chanter l'évangile, se place du côté de l'évangile, lors même que des circonstances particulières s'opposent à ce qu'il puisse se tourner de ce côté, comme le témoigne Mgr l'Évêque de Montréal (l. II, c. VIII,

n. 44) ; 2° à l'autel, le prédicateur se place au côté de l'évangile, suivant la disposition indiquée par le *Memoriale rituum* (tit. I, § 2, § 1, n. 15) : il se trouve alors placé vers l'occident, et plutôt vers le midi que vers le nord, et en se plaçant au côté de l'épître, il serait à demi tourné vers le nord ; 3° lorsque l'évêque prêche à son trône, il est tourné vers le midi ; 4° enfin ce sentiment est appuyé sur plusieurs autorités, et en particulier sur celles de saint Charles, de Castaldi, et de Bauldry. « Suggestus, dit le grand Archevêque de Milan (ACT. « ECCL. MED. *Inst. fab. eccl.*, l. I, c. XXI), ab eodem evangelii latere « extruatur, unde et evangelii lectio et concio sacra haberi queat. « Suggestum seu pulpitum in quo concio in ecclesia haberi debet, dit « Castaldi (l. II, part. II, c. VI, n. 1), a latere evangelii ; in cathedra- « libus vero ubi est episcopi solium a latere evangelii, pulpitum in « cornu epistolæ accommodari decet. » Bauldry, s'exprime en ces termes (part. I, c. X, n. 2) : « Pulpitum in quo habetur concio in « ecclesiis cathedralibus aut præsente episcopo in sede sua a parte « evangelii, debet esse a parte epistolæ.... ; in aliis ecclesiis a latere « evangelii ». Mgr de Conny est du sentiment contraire. Le savant liturgiste observe d'abord que l'autorité de saint Charles, sur laquelle se fonde Castaldi et probablement aussi Bauldry, ne peut pas être citée pour appuyer le sentiment qu'ils professent, car, suivant saint Charles, le diacre doit être tourné vers le midi pour chanter l'évangile : « Ita ut diaconus inde (ex ambone) evangelium legens ad meridiona- « lem ecclesiæ partem convertatur, ad quam viri conveniant ». Mais, ajoute Mgr de Conny, si la tradition recueillie par le grand Archevêque de Milan fait annoncer l'évangile vers le côté du midi, une tradition opposée a depuis longtemps prévalu à Rome : « Diaconus in ambonem « ascendit ut annuntiet evangelium, dit Innocent III (*De sacro altaris* « *mysterio*, l. II, c. XLII) : faciem autem suam versus aquilonem « apponit, ut ostendat prædicationem Christi contra eum dirigi, qui « ait : Ponam sedem meam ad aquilonem, et ero similis Altissimo « (l. XIV, 13 et 14). Nam secundum Prophetam ab aquilone pandetur « omne malum super habitatores terræ ». Mgr de Conny s'exprime ensuite en ces termes : « Cette règle, qui prescrit au diacre de se

« tourner vers le nord en chantant l'évangile, a, du reste, été con-
« servée si expressément dans l'église Romaine et dans toutes les autres
« églises qui avaient emprunté à celle-là ses traditions, que le céré-
« monial de Paris, prévoyant le cas où il se trouverait deux ambons
« au bas du chœur, voulait que le diacre montât, pour chanter l'évan-
« gile, dans celui qui était au midi, c'est-à-dire du côté de l'épître,
« pour y avoir le visage tourné vers le nord. Dès lors que les rites
« Romains et Ambrosiens diffèrent sur l'attitude du ministre de l'é-
« vangile, ils ne peuvent pas être conformes dans la détermination de la
« place de la chaire ». Un autre avantage des chaires placées du côté de l'épître, mentionné par le même auteur, est que le prédicateur a l'autel à sa droite et peut plus facilement le montrer quand l'occasion s'en présente. Il serait difficile, comme on le comprend aisément, de se prononcer sur cette question.

Lorsqu'il doit y avoir sermon, la chaire peut être ornée d'une draperie de la couleur convenable à la fête que l'on célèbre, suivant cette rubrique du Cérémonial des évêques (l. I, c. XII, n. 18) : « Pulpitum « ubi sermo vel concio haberi solet, consentaneum est pannis sericis « ejusdem coloris cujus sunt cætera paramenta exornari ». Si l'on prononce un discours dans une cérémonie funèbre, cette draperie doit être noire, suivant cette autre rubrique (*Ibid.* l. II, c. X, n. 10) : « Si sermo habendus erit in laudem defuncti... sermocinator ascendet « pulpitum panno nigro coopertum ». L'autel, le sanctuaire et le trône épiscopal devront être dépouillés de tout ornement le Vendredi saint il doit en être de même de la chaire ; il faudrait cependant y mettre une draperie noire s'il y avait une draperie fixe, suivant plusieurs auteurs.

II. *Des fonts baptismaux.*

Les premiers baptistères furent construits sous le règne de Constantin, et reçurent différents noms, tels que *illuminatorium*, *piscina*, *aula baptismalis*, *templum baptisterii*, *baptismalis ecclesia*, *oraculum*, *plebes*, *baptismales tituli*.

Comme l'indiquent plusieurs de ces dénominations, les baptistères

étaient des chapelles séparées des églises, mais bientôt on les construisit dans les églises mêmes, et à main gauche en entrant. « Ut plurimum, « dit Catalani (*Rit.* tit. II, c. I, § IV, 11, 12) intra ecclesiæ ambitum « continebatur baptisterium, ut innumeris comprobari posset exemplis, « idque prope januam ad lævam ». L'auteur cite ensuite Mabillon, qui, racontant son voyage en Italie, s'exprime ainsi en parlant de l'église de Verceil : « Ingressis ad lævam sese offert vetus baptisterium ex mar- « more, duo habens altrinsecus sedilia ». Catalani dit encore (*ibid*) : « Cernuntur sane passim ipsa baptisteria in ecclesiis juxta illarum « januam ad lævam ». Telle était généralement, d'après les anciens auteurs, la place du baptistère, quoique dans d'autres églises, il fût placé du côté opposé et parfois aussi à une distance notable de l'entrée. Les anciens baptistères étaient de forme ronde, et ordinairement disposés pour que l'on pût baptiser un certain nombre de personnes en même temps.

La discipline de l'église sur la disposition et la décoration du baptistère est indiquée dans cette rubrique du Rituel : « Baptisterium sit « decenti loco et forma, materiaque solida, et quæ aquam bene con- « tineat, decenter ornatum, et cancellis circumseptum, sera et clave « munitum, atque ita observatum, ut pulvis vel aliæ sordes intro non « penetrent, in eoque, ubi commode fieri potest, depingatur imago « S. Joannis Christum baptizantis ». Dans certains baptistères, l'eau baptismale peut s'écouler dans la piscine du baptistère quand on la verse sur la tête de la personne que l'on baptise. Cette disposition est indiquée dans cette rubrique relative aux objets à préparer pour le baptême : « Pelvis seu bacile ad excipiendam aquam ex capite deflu- « entem, nisi statim in sacrarium defluat ».

III. *Des bénitiers.*

L'auteur recommande qu'il y ait un bénitier à chacune des portes de l'église. Ce bénitier doit être placé à droite de l'entrée, si le local le permet. On peut en mettre un de chaque côté. Nous n'insistons pas sur ces règles traditionnelles. On renouvelle l'eau bénite chaque semaine, suivant la règle posée dans le Cérémonial des évêques (l. I, c.

VI, n° 2) : « Aqua benedicta singulis saltem hebdomadis renovetur ». Cependant, ajoute M. l'abbé Bourbon, cette règle n'est pas regardée comme préceptive, et à Rome, on l'entend ainsi. En tous cas, on pourrait très-convenablement le faire, puisqu'on bénit l'eau tous les dimanches. On jetterait alors l'ancienne dans la piscine, et l'on nettoierait les bénitiers.

§ 19. *Suite de l'examen du même chapitre* (Part. I, tit. V).

De la sacristie.

L'auteur traite d'abord de la position de la sacristie. Elle doit d'après S. Charles, se trouver du côté de l'épître. Rien n'est prescrit sur ce point : plusieurs raisons pourraient cependant faire préférer le côté de l'épître, si les circonstances locales ne s'y opposent pas. D'abord, si l'église est tournée vers l'orient, la sacristie se trouvera exposée au midi et par conséquent mieux garantie des inconvénients de l'humidité, ce qui est fort important, comme tout le monde le sait. De plus, il sera plus facile de suppléer à ce qui pourrait manquer à la crédence, qui se trouve de ce côté, et aussi à l'autel, puisque les ministres se trouvent du côté de l'épître. Aujourd'hui, du moins dans certains pays, l'usage de placer la sacristie par derrière le grand autel, paraît prévaloir. Cette disposition présente un certain avantage pour l'exécution des cérémonies, cependant elle offre aussi des inconvénients. On ne peut alors établir de fenêtres au fond du chœur ; et de plus, il résulte de là un effet extérieur assez disgracieux, si comme il arrive souvent, cette sacristie est un appendice ou un second bâtiment accolé au premier. Il serait mieux, ce semble, si l'on voulait adopter ce système, de prendre la sacristie dans le bout de l'église même, avec une chambre au-dessus, tant pour y déposer certains objets qui figurent assez mal dans les sacristies ou même dans les églises, comme par exemple, la représentation mortuaire, etc.; que pour y faire les actes du baptême, de mariages, etc., ou y tenir des conversations nécessaires qui, dans la sacristie, sont de nature à troubler les prêtres qui disent la messe, et les fidèles qui y assistent.

Nous n'insistons pas sur l'ameublement de la sacristie : les cérémoniaux sont assez explicites sur ce point. Contentons-nous d'observer d'abord que depuis le retour à la liturgie Romaine, et grâce au soin apporté par les directeurs des grands séminaires à instruire le jeune clergé des règles de la sainte liturgie, beaucoup de sacristies ont été complétement restaurées, et ameublées des objets nécessaires; mais disons aussi que malheureusement cette restauration n'est pas générale, et l'on en voit encore beaucoup dans lesquelles il n'y a pas de lieu convenable pour les vases sacrés, les saintes Reliques, les saintes Huiles, etc : il n'y a pas de bénitier, ni parfois même de fontaine pour se laver les mains.

Mais quelle est la meilleure manière de disposer une sacristie ? On met le buffet des ornements au lieu le plus convenable, et dans une autre partie les armoires destinées aux autres objets. On peut convenablement placer devant le buffet aux ornements un placard à plusieurs ouvertures et, dans le lieu le plus digne, les saintes Reliques et les vases sacrés. Quant aux saintes huiles, elles doivent être sous clef suivant cette Rubrique du Rituel : « Hæc vascula.... in loco proprio, honesto « ac mundo, sub clave ac tuta custodia decenter asserventur ». On peut les renfermer dans le baptistère, ou encore dans l'église même, et l'on trouve un lieu disposé pour cela dans beaucoup d'églises.

L'auteur insiste sur la piscine destinée à recevoir les eaux sanctifiées. Cette piscine est distincte de celle des fonts baptismaux. Elle peut être, dit-il, un vase de marbre ou d'autre pierre solide, ayant au fond un conduit, ou bien une niche pratiquée dans le mur. Dans le premier cas, on la recouvre d'un couvercle ; dans le second, on la ferme au moyen d'une petite porte.

P. R.

DU CHEMIN DE LA CROIX

—

Deuxième et dernier article.

—

§ V. — *Manière de faire le chemin de la Croix processionnellement avec tout le peuple.*

Le pieux exercice du Chemin de la Croix peut se faire processionnellement par tout le peuple, sous la conduite d'un ou de plusieurs prêtres, ou bien il peut se faire en particulier par chaque fidèle. Les avertissements publiés par Clément XII, renouvelés et complétés par Benoît XIV (10 mai 1742), tracent la méthode à suivre dans l'un et dans l'autre cas. Si l'on avait eu soin de recourir à ce document officiel, on eût prévenu bien des difficultés sur lesquelles on a interrogé la S. C. des Indulgences. Voici le texte du 5e avertissement :

« Che questa pratica sia uniforme in tutti i luoghi senza alterare punto quella che s'è osservata finora nei conventi dell'Ordine, cioè o processionalmente da tutto il popolo sotto la direzione di uno o più sacerdoti, ovvero privatamente da ognuno. Quando si faccia la via crucis nel primo modo, si disponga la processione in maniera che gli uomini vadano separati dalle donne, cioè quelli primi, e queste dopo con uno o più sacerdoti intermedj, e ad ogni stazione un chierico, o sacerdote legga ad alta voce la considerazione corrispondente ad ogni mistero e stazione, e dopo recitato un *Pater* ed *Ave*, e fatto un atto di contrizione, si tiri innanzi, cantandosi tra una stazione e l'altra lo *Stabat Mater*, o altra orazione, avvertendo tutti di contenersi con somma modestia, silenzio e

raccoglimento, mentre l'esperienza dimostra, che questo santo esercizio praticato con pietà e divozione introduce a poco a poco ne' fedeli d'ogni condizione l'uso del meditare e la riforma de' costumi. »

La procession partira du maître-autel, après que l'officiant, à genoux, aura récité une courte prière qui exprime les dispositions dans lesquelles on doit parcourir la voie du Calvaire, et l'intention de gagner les indulgences attachées à ce pieux exercice. Il ne serait pas mal d'avertir explicitement les fidèles de diriger ainsi leur intention, en s'unissant avec le prêtre, et d'appliquer les indulgences à quelque défunt. Souvent les fidèles n'y pensent pas ; ils laissent ainsi perdre les trésors que l'Église met si libéralement à leur disposition.

Le vœu des souverains Pontifes est que les fidèles soient partagés en deux groupes ; celui des hommes marchera en avant, celui des femmes viendra en arrière, et entre deux, on placera un ou plusieurs prêtres. Quand il n'y a qu'un seul prêtre, on peut placer en tête du groupe des hommes la croix processionnelle avec les acolytes : le prêtre se tiendrait au milieu avec les chantres, et les femmes viendraient après.

On entonne au départ de l'autel le *Stabat* (ou tout autre chant), et l'on place une strophe entre chaque station pendant la marche.

A chaque croix stationnale, on se met à genoux : il est d'usage de dire alors, bien que les *Avertissements* n'en parlent pas, le ℣. *Adoramus te* et le ℟. *Quia per sanctam crucem*. L'officiant, ou un autre prêtre, ou un clerc lit une pieuse considération ; il existe beaucoup de livres qui peuvent en fournir le sujet, et le bienheureux Léonard de Port-Maurice a composé jusqu'à cinq exercices différents pour le chemin de la Croix (1). On termine par un *Pater* et un *Ave*, avec un acte de contrition, et l'on passe à la station suivante. La pratique suivie universellement, et à Rome même, est de dire, en forme d'acte de contrition, le ℣. *Miserere nostri, Domine ;* ℟. *Miserere nostri*.

Les *Avertissements* ne prescrivent rien de plus. Il n'est pas nécessaire de dire en terminant six *Pater* et six *Ave* comme l'indiquent

(1) V. son *Chemin de la Croix*, tr. de M. Labis.

certains livres ; cette condition n'est exprimée nulle part, et la S. C. s'est prononcée authentiquement pour la négative :

« An sex *Pater*, *Ave* et *Gloria* requirantur ad lucrandas indulgentias viæ crucis, sive stationes visitentur privatim, sive solemniter et cum concursu ? — S. C. resp. talem recitationem esse tantum pium usum, laudabilemque consuetudinem a fidelibus inchoatam, ut patet ex monitis sacræ Congregationis jussu Clementis XII, sub die 3 aprilis 1731 editis». (*Claromonten.* 3 aug. 1842, n. 535, 4°.) Nous aurons occasion plus loin de citer une autre décision dans le même sens.

On termine ordinairement la cérémonie en récitant au bas de l'autel un verset avec une oraison, que l'on trouve indiqués dans les livres, ou bien encore une prière en langue vulgaire, après laquelle on donne la bénédiction avec la croix. Les *Avertissements* ne prescrivent rien à cet égard.

« Si le Chemin de la Croix se fait dans l'intérieur d'une église assez petite, dit le B. Léonard de Port-Maurice, il ne convient pas que les fidèles changent de place : il suffit qu'ils se tournent vers les stations, se tenant debout pendant que le prêtre avance d'une station à l'autre, et s'agenouillant aussitôt qu'il s'arrête (1). » Cette pratique a reçu l'approbation de la S. C. des Indulgences, dans la réponse à deux questions qui lui furent proposées le 23 juillet 1757.

« 1° An in peragendo viæ crucis exercitio semper necessario requiratur localis motus de una statione ad aliam, pro acquirendis indulgentiis pium hujusmodi opus peragentibus ? Et quatenus negative : 2° An et quænam methodus sit præscribenda ?

« S. C. resp. ad primum, *negative* ; ad secundum, *ad mentem*, quæ in eo versabatur, ut eminentissimus præfectus cum secretario sequentem præscriberet methodum ; ut nimirum *pro publico exercitio viæ crucis*, quando perturbatio excitari potest, observetur methodus a P. Leonardo a Portu Mauritio proposita, ut videlicet unoquoque de populo suum locum tenente, sacerdos cum duobus clericis sive cantoribus circumeat, ac sistens in qualibet statione, ibique recitans peculiares consuetas

(1) *Chemin de la Croix*, p. 29.

preces, cæteris alternatim respondentibus : *pro privato autem* tribuatur episcopis facultas præscribendi tempus pro peragendo dicto exercitio opportunum (n° 236.) »

§ VI. — *Manière de faire le chemin de la Croix en particulier. Conditions requises pour gagner les indulgenees.*

Pour faire le Chemin de la Croix en particulier, deux choses sont essentiellement requises : 1°) parcourir une à une toutes les stations ; 2°) méditer selon sa capacité sur la passion du Sauveur. Examinons ces deux conditions et voyons dans quel sens il faut les entendre.

La première condition est clairement exprimée dans les *Avertissements* de Clément XII et de Benoît XIV : elle est rappelée dans plusieurs décisions de la S. C. Voici un décret qui résume le tout :

« Ex parte capuccinorum Helveticæ provinciæ dubium proponitur S. Congregationi ut infra, nempe Benedictus XIV in suis monitis ad recte peragendas viæ crucis stationes, editis die 10 maii 1742, et præcipue sub n. VII, sit ait : « Che essendo eretta la Via Crucis nella « chiesa, per quel tempo degli uffizj divini, e della santa messa, e « quando in chiesa vi sia tal concorso di popolo che possa cogionar « tumulto e disturbo, si astengano di praticarla, tanto maggiormente, « che non essendovi impedimento, si devono visitare *ad una ad una* « le stazioni ». Ex hujus moniti conclusione dubium oritur, an Christifideles in magno populi concursu, maxime cum ecclesia repleta et compressa sit devotis, possint sine corporis motu de loco in locum indulgentias Viæ Crucis lucrari?— S. C. resp. *Negative* : singula enim summorum Pontificum decreta affirmant inter alias conditiones pro acquirendis stationum viæ crucis indulgentiis *necessario requiri aliquem corporis motum,* ut clarius declaratum est a S. C. die 30 septembris 1837, nempe « che si passi da una stazione all' altra per quanto permette o la multitudine delle persone che la visitano, o la ristrettezza del luogo dove sono erette ». (*Ditionis Helveticæ*, 26 feb. 1841, n. 507.)

Ainsi donc 1° il faut s'abstenir de faire le chemin de la Croix dans

l'église pendant qu'on y célèbre la sainte messe, ou que l'on y remplit d'autres fonctions sacrées, ou même quand il y a une trop grande foule. C'est pourquoi le décret cité plus haut (n. 236) autorise les évêques à déterminer les heures où il sera permis de se livrer à ce pieux exercice.

2° Il faut parcourir effectivement les stations, autant que le permet l'étroitesse du local, ou la foule des personnes qui font le Chemin de la Croix en même temps. Si l'on ne peut alors s'approcher de chaque station, il faut au moins faire un mouvement, *aliquem corporis motum*; on ne gagnerait pas les indulgences si l'on se contentait de parcourir mentalement les stations, en restant à sa place.

Voilà pour le premier point.

Quant au deuxième, il est clairement expliqué dans les *Avertissements* de Benoît XIV (n. VI) : « Che praticandosi privatamente non è necessario recitare sei *Pater* ed *Ave* ad ogni stazione, come alcuni suppongono, ma basta meditare, benche brevemente, la passione del Signore, che è l'opera ingiunta per far acquisto delle sante indulgenze, ed alle persone semplici basterà il pensare in qualche modo, corforme alla loro capacità, alla suddetta passione ; benche si esortino tutti, senza però obbligarli a recitare un *Pater* ed *Ave* ad ogni croce, e far un atto di contrizione, conforme all' uso introdotto. »

Par conséquent, 1° il suffit de méditer un instant à chaque croix stationnale sur la passion du Sauveur ; aux personnes simples il suffit d'y penser d'une manière proportionnée à leur capacité.

2° Aucune prière vocale n'est requise : on exhorte cependant les fidèles à réciter selon l'usage un *Pater* et un *Ave* à chaque croix, avec un acte de contrition (ou le ℣. *Miserere nostri*).

3° L'obligation de réciter six *Pater* et six *Ave* à la fin du *Via crucis* n'existe pas non plus, et c'est à tort que quelques auteurs ont voulu l'imposer aux fidèles. Il n'en est question ni dans les *Avertissements*, ni dans les constitutions apostoliques relatives à la matière, ni dans les décrets de la S. C. qui a plusieurs fois décidé d'une manière explicite dans le sens contraire à cette obligation. Au décret déjà cité dans le § V, nous ajouterons le suivant :

« Multi doctores contendunt ad lucrandas S. Viæ Crucis indulgen-

tias omnino necessarium esse recitare sexies orationem Dominicam, et Angelicam salutationem post absolutas omnes stationes; cum autem hæc conditio a paucis fidelibus adimpleatur, P. Bayard, superior Jesuitarum Bituricen. quærit : An sine predicta orationis Dominicæ et Angelicæ salutationis recitatione, Indulgentiæ stationum Viæ Crucis lucrari queant, necne?

« S. C. respondit ut sequitur, quod recitatio orationis Dominicæ et Angelicæ salutationis, tam pro unaquaque Viæ Crucis statione, quam sexies ipsas preces iterare post absolutas omnes stationes, sit tantum laudabilis consuetudo a nonnullis inducta, minime vero necessaria ad lucrifaciendas hujus Viæ Crucis indulgentias.» (Bituricen. 2 junii 1838, n. 472.)

On peut se demander s'il suffit de méditer en général sur la passion du Sauveur, ou s'il est nécessaire de s'occuper à chaque station du mystère particulier qu'elle rappelle. Cette dernière obligation n'est n'est nulle part établie. Le VIe *Avertissement* de Benoît XIV demande que l'on médite sur la passion du Sauveur, que l'on y pense selon sa capacité. Ce sont aussi les termes de la Raccolta : « Che nel visitare la Via Crucis *si vada considerando la passione del nostro divin Redentore* secondo la propria capacità ». « Ad consequendas indulgentias pro visitatione XIV stationum viæ crucis concessas, dit la Sacrée Congrégation elle-même, nihil aliud requiritur quam, divini *nostri Redemptoris Jesu Christi passionem meditando*, ex una ad aliam stationem se conferre, in quantum multitudo personarum prælaudatas stationes visitantium, vel capacitas loci in quo eædem sunt erectæ, permittant (1).» Que l'on presse autant que l'on voudra tous ces termes, on n'en fera pas sortir la nécessité de méditer successivement sur chaque station de la voie douloureuse : si cette obligation existait, les souverains Pontifes auraient pris soin de la spécifier, comme ils ont prescrit clairement de parcourir les stations une à une, de les visiter toutes.

Le B. Léonard de Port-Maurice a donc eu raison de décider que celui qui, pendant tout le cours du Chemin de la Croix, ne méditerait

(1) *Nanneten.*, 22 sept. 1829, citée par M. Labis. *Chemin de la Croix*, p. 185 (non comprise dans le recueil de Mgr Prinzivalli).

que sur le mystère d'une seule station gagnerait les indulgences ; « car, ajoute-il, d'après les brefs pontificaux, il suffit de méditer sur la Passion du Sauveur ».

Et son traducteur a tort, selon nous, de faire à ce sujet l'observation suivante : « Quelque fondée que paraisse cette opinion du Bienheureux, la S. Congrégation, consultée à ce sujet, a répondu, le 16 février 1839, que les indulgences ne sont accordées qu'à ceux qui méditent ou réfléchissent sur chacune des quatorze stations, telles qu'elles sont généralement connues des fidèles (1) ».

M. Labis reconnaît que l'opinion du B. Léonard de Port-Maurice paraît en elle-même bien fondée : il ne se décide à la contredire qu'à cause d'un décret qu'il urge, selon nous, au-delà de sa portée véritable. Pour bien comprendre ce décret, il faut l'envisager dans son ensemble : il ne faut pas isoler le premier *quæsitum* du second qui l'explique et le complète. « An indulgentiæ concessæ visitantibus viæ « crucis stationes, datæ sint ob Christi Domini passionis meditationem « in genere, an vero taxative pro meditatione illarum stationum quatuordecim, quæ a fidelibus generaliter cognoscuntur? — R. *Negative* « quoad primam partem ; *affirmative* quoad secundam.

« 2° Et quatenus affirmative quoad primam partem superioris quæsiti, an possint illis jam cognitis aliæ stationes subrogari tenoris sequentis » (suit l'énoncé des quatorze stations que l'on voulait substituer aux stations généralement connues). — S. C. resp. *Negative*. Et à l'appui de cette décision sont cités des extraits des constitutions apostoliques d'Innocent XII, de Benoît XIV et des *Avertissements* publiés par Clément XII.

C'est à cette dernière partie surtout que la S. C. répond ; c'est là-dessus qu'elle s'étend, c'est là qu'est renfermé tout le sens et la portée de la décision. Les quatorze stations à ériger sont celles qui sont généralement connues : ce sont ces mêmes stations qu'il faut visiter pour gagner les indulgences, c'est sur elles qu'il faut méditer Mais la S. C. n'a pas défini que cette méditation spéciale sur chaque mystère repré-

(1) *Chemin de la Croix*, p. 149.

senté par les stations soit requise *d'une manière essentielle* pour gagner les indulgences. Il est bon et utile certainement de suivre en esprit la voie douloureuse, de s'arrêter par une pieuse méditation, au moins de quelques instants, sur chacune des parties qui la composent. Mais 1° il est certain que les ignorants peuvent se contenter de réfléchir sur la Passion d'une manière conforme à leur capacité, comme le dit la *Raccolta*, d'après les *Avertissements* de Clément XII et de Benoît XIV, rappelés ici même par la S. C., qui cite tout au long ce passage ; 2° pour les autres, la méditation spéciale est un conseil et rien de plus. C'est ainsi qu'il faut interpréter le décret, en le rapprochant des *Avertissements* (n. 6) : *Basti meditare, benche brevemente, la passione del signore ;* et du texte de la *Raccolta*, qui, dans ses éditions les plus récentes, dit simplement : *Che nel visitare la Via Crucis si vada considerando la passione del nostro divin Redentore G. C., secondo la propria capacità.* On peut encore citer le décret in *Nanneten* (1) : « Nihil aliud requiritur quam, *divini nostri Redemptoris passionem meditando*, ex una ad aliam stationem se conferre. » Enfin, le P. Maurel assure que c'est là l'interprétation admise à Rome (2).

Une dernière observation reste à faire : c'est que, pour gagner les indulgences, les stations doivent être parcourues tout d'une suite et sans interruption morale, contrairement à ce que plusieurs auteurs ont enseigné autrefois. Ainsi défini par la S. C. « An fideles lucrentur indulgentias viæ crucis dummodo quatuordecim stationes visitent in uno eodemque die, etiam non uno tractu, sed interposito majori minorive inter stationes intervallo ? » Pareille question était faite en même temps pour le Rosaire ; et la S. C. a répondu : « Ad utrumque *negative*, exceptis confratribus quod attinet ad indulgentias ipsis concessas pro recitatione integri Rosarii intra hebdomadam. » (*Galliarum*, 14 dec. 1857, n. 676, 1°.) Cette décision était déjà comprise dans une autre qui lui est antérieure et qui peut lui servir de commentaire : « An qui exercitium viæ crucis peragunt et illud ad modi-

(1) Voir plus haut, pag. 378.

(2) *Le Chrétien éclairé sur la nature et l'usage des indulgences*, 10e édit., p. 182.

cum tempus interrumpunt, puta ad audiendum sacrum, ad sumendam Eucharistiam, ad confessionem faciendam, etc., indulgentias lucrentur si illud prosequantur, vel ad indulgentiæ acquisitionem oporteat in iis casibus illud ab initio reassumere ? — S. C. resp. *Affirmative* quoad primam partam ; *negative* quoad secundam, nempe non teneri ad reassumendum ; quia non interest moralis interruptio, neque divergitur ad actus extraneos, in quo tantum casu dicitur actio discontinuata. » (*Camerinen.*, 16 déc. 1760, n. 247, 4°.)

La confession et la communion n'étant nulle part exigées dans les constitutions apostoliques et autres documents qui ont force de loi, il s'en suit qu'elles ne sont pas requises. On peut donc gagner les indulgences du Chemin de la Croix tous les jours, pourvu que l'on soit en état de grâce, car autrement on ne pourrait les gagner, du moins pour soi-même, la peine due au péché ne pouvant être remise si le péché lui-même n'est effacé déjà. Rien n'empêche qu'on les gagne plusieurs fois en un jour, si l'on réitère plusieurs fois le pieux exercice auquel elles sont attachées.

§ VII. — *Des crucifix auxquels sont attachées les indulgences du Chemin de la Croix.*

« Les infirmes et les chrétiens qui se trouvent dans les prisons, ou sur mer, ou dans les pays infidèles, ou qui sont véritablement dans l'impossibilité de pouvoir visiter les stations du Chemin de la Croix érigées dans les églises ou dans les oratoires publics, peuvent acquérir les susdites indulgences en récitant quatorze *Pater* et *Ave*, et à la fin cinq *Pater*, *Ave*, *Gloria*, et un autre *Pater*, *Ave*, *Gloria* pour le très-saint Père : ils devront tenir en main pendant ce temps un crucifix de cuivre bénit par le révérend Père général de tout l'ordre des Mineurs de l'Observance de l'*Ara cœli*, ou par un Père provincial, ou par un Père gardien soumis audit Père général (1) ».

Ces paroles de la *Raccolta* sont à peu chose près la reproduction du décret original de concession (26 janvier 1773), dont l'original se

(1) *Recueil d'Indulgences*, etc., trad de M. l'abbé Pallard, 2e édit., p. 93 s.

conserve à Rome dans les archives des Mineurs réformés de Saint-Bonaventure. Pour jouir de cette précieuse faculté, il faut :

1° Être dans l'impossibilité de visiter les stations canoniquement érigées. Par cette impossibilité, il ne faut pas entendre seulement une impossibilité physique et absolue : la S. C. emploie elle-même le mot d'empêchement, *legitime impediti* (décret *Urbis et orbis*, 16 sept. 1859, n. 682), et les rescrits de concession accordés par le Saint-Siége portent aussi ces mêmes termes (*ob physicam infirmitatem, vel propter aliud legitimum impedimentum*). Il suffit d'avoir un empêchement raisonnable et assez grave. Sont par conséquent dans le cas de jouir du privilége, non-seulement les malades, les infirmes, les prisonniers, mais les personnes qui sont en voyage ou à la campagne, ou qui habitent très-loin d'un chemin de croix canoniquement érigé, ou qui encore, à raison d'occupations ou de raisons très-graves, ne peuvent le visiter (1).

2° Comme prières à réciter, les rescrits de la S. C exigent maintenant vingt *Pater*, *Ave* et *Gloria*. Il ne suffit plus de dire un *Pater* et un *Ave* pour chaque station : il faut y ajouter le *Gloria*. On termine par cinq *Pater*, *Ave*, *Gloria* en l'honneur des cinq plaies de Notre-Seigneur, et le vingtième est récité à l'intention du Souverain-Pontife. « An quatuordecim tantum *Pater* et *Ave*, et iterum quinque *Pater* et *Ave*... recitanda sint, vel juxta formam rescriptorum Sacræ hujus Congregationis corde saltem contrito ac devote viginti *Pater*, *Ave* et *Gloria*, unum nempe pro qualibet statione, quinque in sanctorum D. N. J. C. vulnerum memoriam, ac unum juxta mentem Sanctitatis Suæ recitare debeant... — A cette question qui lui fut soumise le 8 août 1859, Sa Sainteté Pie IX a répondu : *Servandam esse ejusdem sacræ Congregationis consuetudinem*. (*Urbis*, 16 sept. 1859, n. 682). Ces prières doivent être dites sans interruption morale, d'après le décret cité plus haut pour les stations, il n'y a pas d'obligations de méditer sur la passion.

3° Il faut tenir en main, pendant que l'on récite les prières, un

(1) P. Maurel, *Le Chrétien éclairé*, etc., p. 192.

crucifix bénit à cet effet par un prêtre qui en a reçu le pouvoir ou directement du Saint-Siége, ou du général des Franciscains. Ce pouvoir s'accorde ordinairement pour un nombre limité, par exemple 100 ou 300; il n'est pas compris dans la faculté d'ériger les stations, mais il doit être demandé à part. Il faut un crucifix : une simple croix sans l'image du Christ ne suffirait pas. Il est convenable que ce crucifix ne soit point par trop petit : puisqu'on doit le tenir dans la main, il faut qu'il se prête convenablement à cet usage. Il peut être en bronze, en argent, en ivoire etc., car la limitation *un Crocefisso di ottone*, n'a d'autre signification que d'exclure une matière fragile, comme le plâtre, le verre soufflé, etc. C'est ce que Pie IX a expressément déclaré dans le décret *Urbis et Orbis* cité plus haut (16 sept. 1859) : « Per verbum *ottone* intelligendam esse exclusam materiam fragilem duntaxat ».

Le crucifix doit appartenir à la personne qui en fait usage. Si d'autres s'unissaient à elle pour faire en commun le Chemin de la Croix, sans posséder elles-mêmes un crucifix bénit à cet effet et le tenir en main, les indulgences ne leur seraient pas communiquées. « An, quando possessor Coronæ Domini, vel Crucis cui applicatæ sunt indulgentiæ Viæ Crucis, preces præscriptas recitat una cum aliis qui sibi non habent sine Coronam, sive Crucem tali privilegio ditatam, possint adstantes, et simul recitantes, easdem indulgentias lucrari, quas lucratur possessor coronæ vel crucis? — R. *Negative,* absque speciali facultate. » (*Briocen.*, 29 maii 1841, n. 611, 4°.)

N. C. Le Roy.

CHRONIQUE.

1. Un théologien de la S. Pénitencerie vient de publier un court abrégé de théologie morale, une sorte de *Memento* destiné à ceux qui veulent repasser en peu de temps les principes de cette science. (*Memoriale theologiæ moralis,* cum resolutionibus præsertim novissimis sacræ Pœnitentiariæ apostolicæ, auctore Henrico Sarra, doctore theologo, S. Pœnitentiariæ apostolicæ officiali, et rectore emerito piæ domus Catechumenorum Urbis. Romæ, Merle ; Parisiis, V. Sarlit. In-12 IV-424 pp. 3 fr. 50). Entre autres documents, l'Appendice contient l'instruction de la S. Pénitencerie au sujet de la révolution italienne, et une autre sur le *cosi detto contratto civile di matrimonio* (texte italien avec traduction latine).

2. Sous le titre de *Monita liturgica*, M. l'abbé Hiriart, chanoine et maître des cérémonies de la cathédrale de Bayonne a réuni en les coordonnant une foule de notes et d'avis publiés successivement en tête de l'Ordo diocésain. Nous croyons que ce petit livre pourra être utile en dehors même du diocèse où il a pris naissance. La doctrine en est exacte, la rédaction claire, succincte et méthodique : il y a là des choses que l'on ne trouve pas dans les manuels ordinaires de liturgie pratique. (*Monita liturgica* du diocèse de ***, notes succinctes explicatives du texte des SS. Congrégations romaines par M. l'abbé Hiriart etc. Bayonne, Lasserre, 1866. In-12 de IV-351 pp.)

3. Nous avons rendu compte t. VIII, p. 83, de l'excellente *méthode pour les classes de plain-chant*, par M. l'abbé Caron. La première édition étant épuisée, l'auteur se dispose à faire paraître la seconde, et en même temps à publier la partie de son œuvre qui n'a point encore paru. En attendant, il a extrait de son livre une méthode élémentaire qui par son prix modique (60 cent.) est accessible à toutes les écoles. Nous ne pouvons que recommander vivement cet opuscule à ceux qui s'intéressent à la diffusion et à la bonne exécution du plain-chant grégorien. (*Méthode facile pour apprendre le plain-chant,* à l'usage des classes élémentaires, particulièrement pour les diocèses qui ont adopté le chant romain de la commission Rémo-Cambrésienne. Paris, V. Sarlit, 1866. In-12 de IV-29 pp.) H. GIRARD

Arras. — Typ. ROUSSEAU-LEROY, rue Saint-Maurice.

RELATION DU SAINT-ESPRIT

AVEC LA TRADITION DIVINE DE LA FOI *.

Pendant trois cents ans, le plus puissant empire que le monde ait jamais vu, déploya toutes les ressources de son immense pouvoir pour bannir l'Église de Dieu de la face de la terre. Tout ce que peut la force fut tenté, et tenté en vain. L'Église se cacha, mais elle était encore visible. Elle renferma son culte dans les Catacombes, mais elle rendit son témoignage par le martyre. Lorsque la tempête fut passée, elle remonta du labyrinthe souterrain des Catacombes pour dérouler ses pompes religieuses dans les basiliques de l'empire. Ce dut être un jour de joie surnaturelle, et comme une résurrection du sein de la tombe, quand les chrétiens se rencontrèrent dans les rues de la Cité, en plein soleil, à la clarté du grand jour. Dans le cours de ces trois siècles, un changement tout divin s'était opéré dans l'empire. Le monde d'où l'Église s'était retirée, quand elle avait été réduite à se cacher, présentait une masse compacte, invincible dans son pouvoir matériel, son grossier paganisme, sa profonde immoralité. Le monde que rencontra le regard de l'Église, à sa sortie des Catacombes, était entièrement

* Cette belle dissertation est extraite du livre de Mgr Manning sur la *Mission temporelle du Saint-Esprit*. M. l'abbé Picherit, qui se propose d'en publier une traduction complète, a bien voulu offrir d'avance aux lecteurs de la *Revue* ce fragment, qui leur permettra d'apprécier la portée de l'œuvre entière. Voir l'article déjà publié dans ce Recueil, t. XII, p. 362 ss. (*Note de la Rédaction.*)

changé. Le christianisme l'avait pénétré de toutes parts. Il était dans toutes ses provinces, dans toutes ses cités, à Rome surtout, dans ses légions, sur ses flottes, au forum, au sénat, et jusque dans le palais des Césars. Le monde payen se décomposait et cédait rapidement le terrain sous la double action d'une désagrégation intérieure et de l'expansion progressive de la lumière de la foi. Les grandes lignes du monde chrétien étaient déjà ébauchées à la surface de la terre, et ses premiers rudiments se montraient avec un caractère d'unité et d'ordre déjà parfaitement visibles. L'image de la cité de Dieu planait au dessus du tumulte et de la confusion où se débattait le genre humain, attendant l'heure où la volonté divine ferait disparaître de la vaste enceinte du monde romain les obstacles qui l'empêchaient d'en prendre la paisible possession.

Tout semblable en bien des manières est le changement qui se produit en ce moment sous nos yeux. J'omets le long récit de maux et de souffrances qui ne sont plus. C'est une triste et terrible histoire qu'il faut oublier, s'il est possible. Tournons-nous vers de moins sombres horizons. Pendant trois cents ans, l'Église en Angleterre a pratiqué son culte en secret, loin de la vue des hommes. Après toutes les blessures reçues elle continuait de vivre, d'une vie puissante et impérissable, et se montra encore une fois sortant du fond des Catacombes pour offrir le saint sacrifice dans de magnifiques sanctuaires et à la face du soleil. Il y a aujourd'hui vingt ans qu'elle est sortie du lieu de sa retraite, et le monde que rencontrent ses regards est bien différent du monde qui la chassa de sa présence. Elle ne voit plus tout le peuple anglais sous le joug d'une hiérarchie dominante, armée du pouvoir des lois pour persécuter, même jusqu'à la mort, le prêtre qui offre le saint sacrifice, et pour imposer l'uniformité extérieure à toute une population. Elle ne voit plus l'Église anglicane seule en possession de priviléges

exclusifs, et s'arrogeant l'autorité sur tout le peuple anglais. Les jours de sa suprématie sont loin derrière nous. L'Angleterre possède, à l'heure présente, une multitude de sectes parmi lesquelles l'église de la Réforme a sa place comme un individu dans la foule de ses pareils, contente de ses richesses, de sa position et de la tolérance qu'elle partage avec les autres.

Il y a des signes qui se lèvent à l'horizon au dessus de la surface agitée des mers. Le protestantisme est fini en Allemagne. Les vieilles formes de la pensée religieuse s'évanouissent. Elles disparaissent en Angleterre. La séparation a engendré la séparation. Le rejet de la voix divine a ouvert une issue au torrent dévastateur de l'opinion : l'opinion a produit le scepticisme, et le scepticisme a amené les disputes sans fin. Ce qui paraissait si solide autrefois est complétement désagrégé aujourd'hui. Il se dissout par l'action interne du principe même d'où il est sorti. L'incrédulité du criticisme, en fait de dogme, s'étend désormais jusqu'aux fondements même du christianisme et à la véracité des Écritures. Tel est le monde que l'Église catholique voit devant elle aujourd'hui. L'anglicanisme de la Réforme gît au milieu des rochers comme un grand navire échoué sur le rivage et tombant en pièces par son propre poids et sous l'irrésistible action des flots. Nous n'avons nul besoin d'insulter aux naufragés. Ce serait cruauté de le faire. Dieu sait que les vœux et les prières des catholiques montent sans cesse vers lui, afin que ce qui reste de christianisme en Angleterre se conserve, se dilate et se perfectionne jusqu'à remplir enfin tout entier le cercle immense des vérités révélées sans retranchement ni mutilation. Il est bien vrai que, si nous parlons avec toute simplicité et franchise, nous devons nécessairement contrister, offenser même ceux qui ne veulent pas admettre comme possible qu'ils soient hors de la foi et de l'Église de Jésus-Christ. Mais, d'un

autre côté si nous ne parlons pas franchement, malheur à nous, car nous trahissons alors notre mission et notre Maître. Un jour vient où ceux qui ont atténué, affadi la vérité, ou gardé le silence, auront à en rendre compte. Pour moi, j'aime mieux passer pour dur que de cacher sciemment la lumière qui m'a été miséricordieusement montrée. Si je ne parle pas charitablement qu'on veuille bien me dire en quoi ; pris en faute, je n'hésiterai pas à faire une réparation publique.

Maintenant, ce que je désire faire voir dans ce chapitre, c'est que la question posée entre l'Église catholique et les autres sociétés chrétiennes séparées, la question qui est réellement la dernière, n'est pas une question de détails, mais de principes. Il ne s'agit pas d'une controverse sur les indulgences, le purgatoire, l'invocation des saints, ou quelque autre sujet semblable, mais de la tradition divine du dogme, de sa certitude et de sa pureté. L'Église catholique enseigne que tout comme la conservation du monde est une création prolongée, une action continuée de la même toute puissance par laquelle le monde a été fait ; ainsi la perpétuité de la révélation est maintenue par l'action continuée de la même Personne divine de qui elle nous est venue.

Toutes les sociétés séparées de l'Église justifient leur séparation en alléguant la nécessité de mettre ordre à la corruption des doctrines qui avaient infecté l'Église et gagné jusqu'aux dogmes de la foi. Mais si la même Personne qui a révélé la vérité la conserve encore, il est aussi déraisonnable à un homme de vouloir réformer l'Église de Dieu qu'il le serait à lui d'essayer de soulever le globe ou de renouveler la face du monde. Les hommes peuvent étayer un édifice, ou réformer une société politique, mais ils ne pourraient pas plus réformer l'Église de Dieu qu'ils ne peuvent donner sa consistance à la terre, ou changer l'ordre des saisons et la précession des équinoxes.

Dieu seul peut réformer son Église, et il la réforme par sa propre action sur elle-même, jamais par ceux qui refusent de lui obéir et qui résistent à sa divine voix. Dieu a réformé son Église par ses Pontifes et par ses Conciles. Une grande partie des ordonnances pontificales et la plus grande partie des décrets des Conciles, par exemple ceux de Constance et de Trente, sont consacrés à la réforme non pas des doctrines de l'Église, mais des péchés des hommes. De même que chaque homme peut seul se réformer lui-même, ainsi l'Église peut seule se réformer elle-même. Cette réforme ne pénètre pas dans la sphère divine de la foi ou de la loi de Jésus-Christ, qui est toujours pure et sans corruption, mais dans les régions perdues de l'action humaine, des traditions humaines et des péchés qui, par le fait de la perversité humaine, vont se multipliant tous les jours.

Or, mon dessein est de montrer que la confusion, l'esprit de contention, toutes les misères spirituelles enfin qui sont venues fondre sur l'Angleterre et nous affligent tous en public et en particulier, proviennent de la prétention de réformer l'Église de Dieu. Et pour le faire, il suffira de montrer que Dieu a disposé toutes choses par rapport à son Église de manière à rendre une telle réforme non-seulement inutile, mais encore impossible.

Saint Jean, écrivant aux fidèles à la fin du premier siècle, leur disait : *Pour vous, vous avez reçu l'onction du Saint-Esprit et vous connaissez toutes choses... Que l'onction que vous avez reçue du Fils de Dieu demeure en vous, et vous n'avez pas besoin qu'aucun vous enseigne : mais comme cette même onction vous enseigne toutes choses, et qu'elle est la vérité exempte de tout mensonge, vous n'avez qu'à demeurer dans ce qu'elle vous enseigne* (1).

(1) S. Jean, II, 20-27 (*Carrière*).

Ces paroles affirment nettement aux fidèles :

1° Qu'ils ont déjà reçu l'onction de l'Esprit de vérité, et par conséquent qu'ils n'ont nul besoin de se mettre à la recherche d'une connaissance qu'ils ne possèderaient pas encore, puisqu'ils l'ont déjà reçue;

2° Qu'ils n'ont nul besoin de maîtres humains, parce qu'ils sont déjà sous la direction d'un Maître divin ;

3° Que cette *Onction* qu'ils ont reçue n'est pas partielle mais plénière ; et leur enseigne *toutes choses*, c'est-à-dire *la révélation de la foi tout entière*;

4° Que cette onction est la vérité absolue et parfaite ;

5° Qu'elle est exempte de tout mensonge, sans aucun mélange de fausseté , d'erreur , ni de doute. Mais cette onction est le Saint-Esprit, qui, comme nous l'avons surabondamment montré dans le premier chapitre, reposa sur la tête de notre grand-prêtre Jésus, le chef de l'Église, et de sa personne descend sur son corps qui est l'Église, et enfin s'abaisse jusqu'à la frange de son vêtement, c'est-à-dire jusqu'aux moindres de ses membres, aussi longtemps qu'ils demeurent fidèlement en lui, leur Chef, par l'intermédiaire de l'Église qui est son corps.

Je ne sais pas en quels termes l'infaillibilité de l'Église et l'immutabilité de sa doctrine pourraient être plus largement affirmées. Car ces paroles disent clairement : 1° que, par la vertu de la présence perpétuelle de cette onction sacrée qui est le Saint-Esprit, l'Église est en possession de la révélation de Dieu tout entière ; 2° que cette révélation est conservée par une assistance divine, sans aucun mélange d'erreur, et dans toute sa pureté ; 3° enfin, qu'elle est perpétuellement énoncée, avec la même assistance, par une voix qui ne peut mentir.

Tirons maintenant les conséquences de cette vérité.

1° La première, c'est que toutes les doctrines de l'Église jusqu'à ce jour sont exemptes de toute corruption. Je veux dire qu'elles sont aussi pures aujourd'hui que le jour de la

Pentecôte, et cela parce qu'elles sont l'émission perpétuelle de la voix même de cet Esprit de vérité, par lequel l'Église est préservée de toute erreur, et dans son enseignement, et dans sa foi. Les individus peuvent errer, mais l'Église n'est pas un individu : c'est le corps d'un Chef divin indissolublement uni à lui, c'est le temple du Saint-Esprit inséparablement uni à sa présence. L'illumination de l'Esprit informe l'intelligence collective et continue de l'Église d'une conception adéquate et précise de la vérité révélée, et l'assistance du Saint-Esprit dirige et soutient l'Église dans l'énonciation adéquate et précise de cette même conception. En cela, comme nous l'avons vu, consiste l'infaillibilité active de l'Église, en tant que maîtresse, maîtresse exempte de toute erreur, parce qu'elle est guidée par une personne divine. L'Église étant l'organe de cette voix, le son est humain, mais la voix est divine.

Nier cela, c'est nier la perpétuité de la vérité, et le rôle du Saint-Esprit comme guide perpétuel des fidèles. Mais s'il n'y a pas de Maître divin, il n'y a pas de certitude divine, et la foi descend au rang d'une opinion basée sur le criticisme et des arguments humains. Ceci, comme nous l'avons vu, c'est le rationalisme, initial ou absolu, implicite ou explicite.

2° Or les doctrines de l'Église sont non-seulement inaltérées mais encore inaltérables. Être inaltérables, ce n'est pas seulement chez elles un fait, c'est une loi de leur nature. Pour cette raison, nous nions la possibilité d'une réforme pour l'Église, en tant que témoin et maîtresse de la foi et des mœurs. Le besoin d'une pareille réforme ne peut jamais exister. C'est la doctrine permanente et incorruptible de l'Église qui est l'instrument de toute réforme. Si elle était corrompue, comment pourrait-elle réformer les autres et les retirer de la corruption ? Si le sel a perdu sa saveur, avec quoi le salera-t-on lui-même?

Je ne nie pas l'existence de toute erreur et de toute corruption dans la chrétienté. Il y en a eu bien assez et de toutes sortes à chaque époque; mais c'était l'erreur et la corruption des individus, non pas celles de l'Église. Elles ont existé dans l'Église, jusqu'à ce que l'Église les ait rejetées de son sein; elles ne se sont jamais attachées à la divine tradition du dogme; elles ne se sont jamais mêlées aux énonciations divines des doctrines de la foi. Les erreurs de la foi ne peuvent prévaloir contre l'Église. Les individus dépendent de l'Église, mais non pas l'Église des individus. L'Église dépend de son Chef divin et de la perpétuelle présence de la Personne divine qui habite en elle. L'Église, a, par conséquent, une existence objective, indépendante et absolue. C'est une création divine dépendante de la divine volonté seule, c'est l'instrument de l'épreuve pour le genre humain. C'est le sacrement de la vérité qui subsiste toujours le même, que les hommes croient ou ne croient pas. Absolument comme la sainte Eucharistie subsiste toujours identique à elle-même dans la plénitude de sa sainteté divine et des grâces dont elle est la source, lors même que le prêtre qui la consacre et la foule qui la reçoit sont en état de sacrilége; ou, si vous le voulez, comme la lumière du soleil est toujours la même dans son immuable splendeur, alors même que les hommes sont aveugles, ainsi en est-il de la vérité et de la sainteté de l'Église. Aucune erreur humaine ne peut entacher la conscience surnaturelle de la vérité qui pénètre tout le corps mystique, et cette infaillibilité passive conserve la doctrine de la foi intacte et incorruptible dans tous les temps.

Tout ceci est particulièrement vrai de l'Église enseignante. Les pasteurs de l'Église peuvent errer, pris un à un, mais le corps pastoral ne peut jamais errer. Le Pasteur suprême est au milieu d'eux et en eux, en tant que ses témoins et ses messagers; ils constituent le *Magistère de l'É-*

glise et sont la voix officielle de l'Église parlant d'autorité en son nom. Çà et là, des individus parmi eux sont isolément tombés dans l'erreur, mais leur erreur n'a souillé ni l'intelligence ni la voix autorisée de l'Église. Chaque âge de l'Église a eu son hérésie ; quelques époques en ont eu plusieurs, presque chaque hérésie a eu pour auteur un pasteur de l'Église, quelquefois une hérésie s'est répandue parmi les pasteurs et le troupeau : des multitudes entières ont été infectées par elle ; mais l'esprit et la voix de l'Église n'ont jamais changé, jamais varié d'un accent ou d'un iota. Si chaque âge a eu son hérésie, chaque hérésie a été rejetée, quelques-unes plus tôt, quelques-unes plus tard ; celles-ci sans difficulté, parce qu'elles étaient superficielles et faibles ; celles-là difficilement, parce qu'elles étaient tenaces et fortes ; semblables aux maladies d'un corps vivant dont les unes agissent à la surface et comme à fleur de peau, et dont les autres pénètrent jusqu'au fond de la substance même, mais qui toutes enfin sont expulsées par la vigueur de la santé et la force vitale. Chaque hérésie a été expulsée de cette manière. Quels vestiges le sabellianisme, l'arianisme, le nestorianisme ont-ils laissés de leur passage soit dans l'intelligence, soit dans la parole de l'Église? Nulle trace, nulle tache de mal ou de mensonge, mais une nouvelle précision dans la conception et l'expression du dogme, une nouvelle définition dans la bouche des pasteurs, et une foi plus explicite dans le cœur des peuples. L'Église est la maîtresse des pasteurs, comme les pasteurs sont les maîtres du troupeau. *Doctores fidelium discipulos Ecclesiæ*, les docteurs des fidèles sont les disciples de l'Église, dit saint Grégoire, et le corps de ses pasteurs pris collectivement est l'organe de l'Esprit de Vérité, et leur voix est l'organe de l'infaillibilité active de l'Église. Et l'intelligence et la voix de l'Église sont surnaturelles. J'entends l'intelligence, sans lacunes dans le temps et dans l'es-

pace, de l'Église de toutes les nations et de tous les siècles qui atteste comme témoin naturel et surnaturel tout ensemble les faits de l'Incarnation et de la Pentecôte ; décide comme juge avec un discernement surnaturel, et énonce toute la révélation divine comme un maître qui a autorité, à cause de l'illumination divine, de la certitude divine, de l'assistance divine enfin qui habite en lui. D'après ce que j'ai dit, on pourra comprendre comment des individus, des peuples, des pasteurs même ont pu tomber dans l'erreur, sans que néanmoins leur erreur ait laissé la moindre tache, la moindre trace dans l'intelligence et la parole de l'Église, dans sa croyance et son enseignement ; et comment non-seulement la vérité considérée en elle-même est incorruptible, comme cela doit être, et aussi sa révélation parce que celle-ci est un acte de Dieu, mais encore également sa tradition et son énonciation dans le monde ; parce que ces choses sont aussi elles-mêmes des actions divines exercées dans la sphère de l'intelligence humaine et du langage humain, actions en vertu desquelles l'Église, pour perpétuer la révélation originelle, est divinement assistée dans ses pensées et ses paroles par l'opération continue de la même Personne divine qui a révélé la foi aux hommes.

3° Or ce qui est incorruptible est immuable, et les doctrines de l'Église sont les mêmes aujourd'hui qu'au commencement. Toute corruption est changement, mais tout changement n'est pas corruption. Il y a un changement qui détruit et un changement qui perfectionne l'identité des choses. Toute croissance est changement. Un arbre des forêts dans la majesté de son développement et de sa haute stature est identique au gland d'où il est sorti, mais la succession des années qui ont passé sur lui a perfectionné son être toujours identique en déployant toute sa magnificence et toute sa beauté.

Mais toute décadence est changement. Lorsque l'arbre des forêts laisse pendre ses branches affaissées, qu'il meurt et tombe dans la poussière où plongent ses racines, ce changement est corruption.

En ce dernier sens, le changement est impossible dans les doctrines de l'Église, car Dieu n'est pas le Dieu des morts mais des vivants : son Église est le corps de son Fils, et a la vie en elle-même, et toutes ses doctrines et ses sacrements sont l'expression de ce qui caractérise la vie de ce Fils unique qui l'anime.

Prenez en preuve l'histoire de telle doctrine que vous voudrez. Suivez le dogme de la sainte Trinité depuis la formule du baptême jusqu'au Symbole des Apôtres, aux définitions de Nicée et de Constantinople, et aux dernières précisions du symbole de saint Athanase ; il y a là croissance, développement, maturité, et par conséquent changement, mais identité absolue de vérité. De même, suivez la doctrine de l'Incarnation depuis la simple formule : « *Le Verbe s'est fait chair* » jusqu'aux définitions rédigées contre les Monophysites, les Monothélites et les Apollinariens, jusqu'au *Cur Deus Homo* de saint Anselme et aux traités de Suarez ; la conception intellectuelle et l'expression verbale ont reçu un vaste développement, la vérité est identique, à savoir : Dieu incarné, deux natures parfaites dans une seule personne divine. Ou bien encore, considérez la doctrine de la sainte Eucharistie sous tous ses aspects, et vous n'y trouverez comme sacrement, comme sacrifice et comme objet d'adoration, rien de plus que ces paroles : *Ceci est mon corps*, dans la plénitude de leur conception intellectuelle. Ou enfin, si vous vous arrêtez à la définition de l'Immaculée-Conception, vous verrez qu'il n'y a là autre chose que le dernier terme d'une longue série de développements intellectuels par lesquels la croyance originelle de l'Église à l'exemption absolue de toute faute dans la Mère

de Dieu, a trouvé son expression finale et suprême. Ces quatre doctrines, telles qu'elles sont proposées aujourd'hui, sont identiques avec les quatre mêmes doctrines, telles qu'elles étaient proposées au commencement. Elles se sont épanouies en une énonciation plus explicite, par une conception intellectuelle plus précise et une expression verbale plus exacte, mais elles sont absolument les mêmes dans leur identité. De même que l'or extrait de la mine est toujours le même, quoique dans la succession des temps et des dynasties il reçoive de nouvelles effigies et de nouvelles inscriptions, ainsi la vérité peut croître, mais elle ne peut jamais changer.

Ce n'est cependant pas ce qui arrive pour les doctrines séparées de l'unité de l'Église et de la garde du Maître divin qui soutient la foi. Suivez l'histoire de la sainte Trinité depuis Sabellius jusqu'à Socin, ou celle de l'Incarnation depuis Nestorius jusqu'à Strauss, ou celle de la sainte Eucharistie depuis Luther jusqu'aux Sacramentaires actuels qui couvrent l'Angleterre, ou bien aussi celle de la seule sainte Église catholique depuis la réforme jusqu'aujourd'hui, en Angleterre seulement et seulement dans l'église anglicane, où l'on ne peut obtenir aucune définition qui déclare nettement si l'Église est visible ou invisible, numériquement une ou moralement une seulement, c'est-à-dire divisible en plusieurs parties quoiqu'on la dise une encore, bien qu'elle soit une pluralité de corps indépendants les uns des autres et hostiles entre eux. C'est là, il faut en convenir, un changement au bout duquel l'identité de la doctrine est perdue. Le chêne a pourri et est tombé en poussière.

Voici donc ce que j'entends par l'immutabilité des doctrines. Elles sont identiques en nombre et en genre. Leur disque et leur circonférence sont aujourd'hui ce qu'ils étaient quand elles furent gravées pour la première fois dans l'intelligence des Apôtres par la lumière de l'Esprit de Dieu.

Elles sont descendues jusqu'à nous, à travers les âges et les hérésies, illuminant toutes les intelligences et les rendant conformes à la vérité, sans recevoir de l'intelligence humaine aucune tache ni souillure, absolument comme la lumière du ciel perce à travers la poussière et les miasmes de la terre, et se trouve en contact avec toutes ses immondices et ses impuretés sans que rien la ternisse ou l'altère.

Les doctrines de l'Église sont donc aussi pures de tout mélange que la lumière elle-même ; elles ne subissent aucun amoindrissement dans la pleine et entière perfection de la vérité qui, comme Jésus-Christ, était hier, est aujourd'hui, et sera toujours la même à jamais.

Et de ceci découle immédiatement une quatrième vérité, à savoir : que les doctrines de l'Église à toutes les époques sont primitives. Ce fut la grande accusation sans cesse répétée contre l'Église par les premiers réformateurs, que les doctrines catholiques n'étaient pas primitives, et leur prétention était de retourner à l'antiquité. Mais l'appel à l'antiquité est tout à la fois une trahison et une hérésie. C'est une trahison, parce que c'est rejeter la voix de l'Église à l'heure présente, et c'est une hérésie, parce que c'est nier que cette voix soit divine. Comment pouvons-nous savoir ce qu'était l'antiquité, si ce n'est par l'Église ? Aucun individu isolément pris, aucun groupe d'individus ne peut remonter le cours des dix-huit siècles écoulés pour trouver les doctrines de l'antiquité. Nous pouvons dire avec la femme de Samarie : « Seigneur, le puits est profond, et vous n'avez rien pour y puiser ». Aucune intelligence individuelle n'est aujourd'hui en contact avec la révélation de la Pentecôte, si ce n'est par l'intermédiaire de l'Église. Les arguments historiques, le criticisme biblique, tout cela est humain après tout, et ne peut dépasser la valeur de ce qui s'appelle opinion, probabilité, jugement humain, tradition humaine.

Ce n'est pas assez que la source de notre foi soit divine.

Il est nécessaire aussi que le canal soit divinement construit et divinement conservé. Mais dans le second chapitre nous avons vu que l'Église renferme la source de la foi dans son sein, et qu'elle est non-seulement le canal divinement créé et entretenu pour l'écoulement de ses flots limpides, mais qu'elle est le lieu même où gît la source d'où sortent les eaux de la vie éternelle, toujours fraîches et toujours jaillissantes dans tous les âges du monde. Je puis dire qu'en stricte vérité l'Église n'a pas d'antiquité. Elle repose sur sa propre conscience surnaturelle, continue et perpétuelle ; son passé est présent pour elle, car le passé et le présent sont une même chose pour une intelligence qui est immuable. Primitif, moderne, ce sont là des prédicats qui s'appliquent non pas à la vérité, mais à nous-mêmes. L'Église est toujours primitive et toujours moderne en même temps ; et seule elle peut expliquer sa propre pensée, comme l'individu peut seul déclarer ses propres sentiments. *Car qui des hommes connaît ce qui est dans l'homme, sinon l'esprit de l'homme qui est en lui ? Ainsi nul ne connaît ce qui est en Dieu que l'Esprit de Dieu.* Le seul indice divin pour nous de ce qui fut primitif, c'est le témoignage et la voix de l'Église existante aujourd'hui.

Mais enfin, quoique les doctrines catholiques soient inaltérées, inaltérables, immuables et par conséquent toujours primitives en vertu de la sauve-garde divine et de la divine énonciation de l'Esprit de vérité, cependant ces doctrines sont transcendantes ; c'est-à-dire qu'elles dépassent les limites et les horizons de notre raison, et cela, parce que ce sont des vérités de l'ordre surnaturel. Elles appartiennent à un monde dont toutes les proportions surpassent et écrasent nos facultés intellectuelles. Ce ne sont pas des découvertes de la raison, mais des révélations de Dieu, qui, comme telles, doivent être reçues par la foi. Elles doivent d'abord être crues avant de pouvoir être comprises,

car la foi engendre l'intelligence. Saint Augustin disait aux hérétiques de son temps : *Intellige ut credas verbum meum ; sed crede ut intelligas verbum Dei. Comprenez ce que je dis afin de pouvoir le croire ; mais croyez ce que Dieu dit pour pouvoir le comprendre.* Comment connaîtrions-nous l'ordre surnaturel, ses limites, ses opérations, ses doctrines, si Dieu ne l'avait révélé ?

Et ces vérités ne sont révélées qu'en partie et ne peuvent par conséquent être connues qu'en partie seulement. Elles sont comme le sentier lumineux tracé par les comètes qui échappe à nos calculs, comme l'électricité qui ne nous rend pas compte de ses mystères, ou comme le pinceau délicat et subtil avec lequel le soleil dessine les images de la nature. Ce sont là des faits incontestés, indubitables et cependant inexplicables, et s'ils n'étaient pas reconnus comme des vérités scientifiques, ils passeraient pour incroyables. Ainsi en est-il des vérités de la révélation ; par exemple, l'origine du mal, la liberté de la volonté sous l'action de la grâce, la fin du mal, l'éternité des châtiments, l'explication de l'existence du monde actuel et de la vie actuelle de l'homme sur la terre présentées comme une épreuve imposée en vue de l'éternité.

Et néanmoins ces doctrines, par cela même qu'elles sont transcendantes, sont d'autant plus évidemment divines. Elles portent le cachet des perfections de Dieu. Elles surpassent notre intelligence finie, parce qu'elles présentent des vérités proportionnées à l'intelligence infinie. Si elles ne nous offraient rien que nous ne puissions comprendre, elles ne nous offriraient rien que nous n'eussions pu inventer. Le *Credo quia absurdum* est une grande vérité sous la forme d'un paradoxe. Si c'eût été possible à l'homme, il n'y eût eu nul besoin de la révélation de Dieu ; si les traces de l'homme annoncent l'homme, les traces de Dieu indiquent la présence d'un Dieu comme leur unique cause. Le

seul pied qui a pu laisser ces empreintes, c'est celui qui a marché sur les eaux. Par exemple, la doctrine de la sainte Eucharistie, de la Communion des Saints, de l'Église une, visible, indivisible, avec sa lumière surnaturelle et sa divine infaillibilité, toutes ces affirmations merveilleuses indiquent une sagesse qui s'élève au-dessus de la raison autant que le ciel est au-dessus de la terre.

Telle est donc la tradition du dogme qui, de sa source divine, descend et coule perpétuellement dans l'Église, et telle est la relation du Saint-Esprit avec cette tradition. Il en est l'auteur et le gardien. Il répand la lumière qui la fait connaître et concevoir, et il préside au choix des termes qui doivent servir à la définir et à l'énoncer.

Je pourrais quitter ici mon sujet, si la vieille prétention de réformer l'enseignement dogmatique de l'Église n'avait pas été renouvelée de nos jours sous une forme spécieuse. On avoue maintenant que les vieilles formules dogmatiques étaient bien la véritable expression de la pensée religieuse, grossière et inculte, des temps primitifs ou du moyen-âge ; mais on allègue que les progrès de l'intelligence humaine en matière de spéculations religieuses demandent une nouvelle expression ; que cette expression ne doit pas être dogmatique, mais morale et spirituelle ; que le dix-neuvième siècle a une théologie à lui qui, si elle n'est pas déjà formée, est au moins en voie de formation sous une impulsion intellectuelle et spirituelle dont la puissance est irrésistible. On dit que le vieux dogmatisme catholique est mort et ne fait plus qu'encombrer le terrain. C'est une réforme de la Réforme. Tout dogmatisme, — luthérien, calviniste et anglican, — doit céder la place à des vues plus neuves, plus profondes et plus spirituelles, sur l'idée morale du christianisme. Examinons un peu ces prétentions et nous conclurons ensuite.

J'ai affirmé, dans un premier chapitre, que les vérités

à nous connues par la raison naturelle ou par les lumières de la nature, ont été transmises comme une tradition intellectuelle dans la société du genre humain. Ces vérités, qui se rapportent à l'existence et aux perfections de Dieu et à la nature morale de l'homme, sont permanentes et immuables. Elles constituent ce qu'on appelle la théologie et la philosophie naturelles. Sur la base de ces vérités certaines, fixes, permanentes, s'est élevé l'édifice des systèmes métaphysiques et éthiques qui sont à la philosophie primaire ce que sont à une langue les divers dialectes qui s'en sont formés. Telles sont les philosophies qui se sont multipliées avant que la foi pénétrât dans le monde, et encore depuis. Or, ces formations secondaires, ces philosophies sont, en grande partie, des tentatives incertaines, variables et passagères. Elles se montrent et passent sans ébranler le moins du monde la solidité et la permanence du *terrain primaire* sur lequel elles reposent. L'énoncé de ces vérités premières constitue ce qu'on peut appeler les axiômes ou dogmes de la philosophie. J'affirme que ces dogmes de la philosophie sont fixes et immuables, parce que les vérités qu'ils expriment ont ce caractère. Par exemple, l'existence de Dieu, ses perfections morales, la nature morale de l'homme, la liberté de ses actes moraux, sa responsabilité, ce sont là autant de vérités fixes et immuables. Elles sont aussi vraies et aussi certaines aujourd'hui qu'au commencement. Elles ne peuvent jamais devenir plus ou moins vraies, plus ou moins stables, plus ou moins certaines, mais elles subsistent avec une permanence absolue dans la même certitude et la même vérité. Pour cette raison, leur expression verbale ou leur forme dogmatique est également fixe et permanente. Les bruyantes prétentions d'une philosophie nouvelle à remplacer l'ancienne renferment une négation tacite de la certitude de ces vérités fondamentales. C'est le scepticisme sous un masque. Dans l'ordre, ou dans la sphère des spécula-

tions philosophiques secondaires ou déductives, il peut y avoir des modifications, on peut faire des pas en avant dans le droit chemin d'un vrai progrès ; mais les vérités de la première catégorie sont les axiômes de la raison humaine, qui restent toujours, comme les astres du firmament, fixes et immuables.

On peut dire la même chose de la philosophie scolastique, qui consiste en un mode scientifique de traiter les vérités révélées et de l'ordre primaire et de l'ordre secondaire. Celles du premier ordre sont les vérités expressément révélées; celles du second ordre sont les conclusions qu'on en déduit par le procédé du raisonnement.

Or, le premier ordre, qui renferme les vérités primaires, est permanent et immuable. Dans le second, qui se compose de déductions, il est possible que des vérifications plus exactes y fassent admettre d'un siècle à l'autre quelques modifications. Mais la tradition ou transmission de cet ordre entier de vérités primaires et de vérités secondaires, constitue la théologie de l'Église. Et cette *science de Dieu* se divise, selon la diversité des matières, en théologie dogmatique, qui traite de Dieu et de ses ouvrages dans le monde de la nature et de la grâce ; théologie morale, qui traite des rapports de l'homme avec Dieu et avec ses semblables ; théologie ascétique, qui traite des règles de la mortification du corps, du cœur et de la volonté ; et théologie mystique, qui traite de l'union de l'âme avec Dieu en ses infinies perfections. Or, ces quatre branches de la théologie ont aussi leurs vérités primaires et secondaires. Les dernières découlent des premières et s'appuient sur elles. Dans les dernières, nous pouvons concevoir un progrès d'exactitude qui les retient toujours en contact avec les vérités primaires, bases de tout. Mais ces vérités primaires sont des vérités de révélation dont la connaissance réside immuablement dans l'intelligence de l'Église. Ce sont des

vérités fixes, et leurs expressions verbales sont des dogmes fixes, vrais dans tous les temps, ni plus ni moins vrais qu'ils l'ont jamais été et qu'ils le seront jamais. Car qu'est-ce qu'un dogme sinon la conception intellectuelle et l'expression verbale d'une vérité divine? Mais ces vérités ne pouvant jamais varier, leur conception et leur expression ne le peuvent pas non plus. Un corps immuable projette une ombre immuable comme lui. Une forme fixe dessine une image fixe sur le miroir qui la réfléchit. L'original ne change pas, donc la copie ne peut changer. L'image d'une vérité éternelle doit toujours rester la même. Par exemple, l'unité de Dieu est une vérité éternelle. La proposition que Dieu est *un* est un dogme. Que Dieu soit un en nature et trine en personne, que ces personnes soient égales et coéternelles, que Dieu soit infini dans ses perfections, que le Père soit la source de la divinité; que le Fils soit éternellement engendré du Père seul; que le Saint-Esprit procède éternellement du Père et du Fils, tout cela (on pourrait multiplier indéfiniment les exemples), ce sont des vérités éternelles; et leur reproduction, leur image esquissée dans l'intelligence humaine, l'intelligence de l'Église et celle des individus, sont des dogmes fixes et immuables.

De même, pour prendre un autre ordre de vérités, que Dieu ait créé le monde; que Dieu soit présent à sa création; qu'il la gouverne dans l'ordre de la nature; que son intelligence et sa volonté soient la raison formelle et le principe constitutif des lois qui la régissent, considérées et dans leur action permanente et dans leur suspension ou leur changement exceptionnels; tout cela, ce sont des vérités divines, et leurs expressions verbales sont des dogmes, dogmes permanents parce que les vérités qu'ils reproduisent sont immuables, dogmes immuables parce qu'ils sont vrais.

Et encore, que Dieu ait racheté le monde; que son Fils,

se soit fait homme dans le sein d'une Vierge ; qu'il ait vécu sur la terre, enseigné, opéré des miracles ; choisi et ordonné des Apôtres, fondé son Église, institué ses sacrements ; qu'il soit mort, ressuscité, monté aux cieux, et qu'il ait envoyé son Saint-Esprit pour demeurer et enseigner à sa place à jamais ; tout cela, ce sont des vérités divines en elles-mêmes, dans leur subsistance objective, dans l'ordre des faits divins, et ce sont aussi des dogmes dans leur conception intellectuelle et leur expression verbale ; et de même que ces vérités ne peuvent jamais devenir moins vraies, ni perdre leur valeur ou leur place ou leur relation avec la volonté de Dieu et l'âme de l'homme, de même les dogmes qui les expriment ne le peuvent pas davantage.

Enfin, pour ne pas perdre trop de temps à développer un sujet que je n'aurais pas introduit dans la discussion comme je l'ai fait, n'était la confusion presque incroyable de pensée et de langage qui prévaut aujourd'hui, que l'Église soit une et indivisible, unique en son existence, temple du Saint-Esprit, organe de sa voix, indéfectible dans sa vie, immuable dans sa connaissance des vérités révélées, et infaillible dans leur énonciation par la parole ; que les sacrements soient les canaux de la grâce, chacun à sa manière ; que les opérations du Saint-Esprit, comme illuminateur et sanctificateur de l'Église et de ses membres, soient perpétuelles, tout cela, pour ne pas pousser l'énumération plus loin, ce sont des vérités divines, permanentes, immuables, et dont, par conséquent, la conception intellectuelle et l'expression verbale deviennent des dogmes fixes et invariables.

Qu'est-ce donc que la théologie dogmatique, prise dans son ensemble, avec toutes les parties qu'elle embrasse, si ce n'est la conception intellectuelle et l'expression verbale de la révélation de Dieu, vérité par vérité, et par conséquent dogme par dogme ; une sorte de transcription stéréotypée,

ineffaçable, immuable, de ces choses sur le livre de l'intelligence humaine ; et une énonciation perpétuelle et invariable de la même vérité avec toutes les vérités qu'elle implique et qui constituent sa physionomie parfaite et sa complète intégrité?

Je comprends parfaitement le rationaliste conséquent lorsqu'il rejette la théologie dogmatique, parce qu'il repousse l'ordre entier des vérités divines et des faits qui l'expriment. Lorsque le corps tombe, l'ombre s'évanouit. Lorsque l'original cesse d'exister, l'image qui le refléchit disparaît avec lui. Ceci est cohérent et intelligible. Encore, lorsque le rationaliste inconséquent, le rationaliste du premier degré, rejette les faits de la théologie dogmatique ou les dogmes particuliers qui expriment certains faits et certaines vérités de détail répoussées par lui, cela aussi se tient et se comprend. Mais, quand celui qui fait profession de garder un reste de foi aux vérités et aux faits divins du christianisme attaque en même temps la théologie dogmatique et la tradition du dogme, cette attitude chez un homme bien élevé et suffisamment instruit est un travers d'esprit qui ne s'explique que par ces deux hypothèses ; ou bien parce que, manquant d'études régulières et sagement ordonnées, il n'a qu'une connaissance incomplète et fragmentaire de ce qu'est la théologie, ou bien parce qn'un vice radical dans sa constitution et ses habitudes morales, vice qui influe sur son intelligence, ou au moins sur sa langue, et le fait descendre comme logicien au-dessous de lui-même. Et toutefois, ce langage, nous ne l'entendons pas tenir seulement par quelques écrivains de haute renommée et de véritable instruction, mais il devient prédominant et tend à prévaloir partout aujourd'hui.

Si ces écrivains, ces raisonneurs, voulaient seulement être assez bons pour déclarer nettement quels faits, quelles vérités du christianisme ils retiennent réellement, nous se-

rions peut être mieux en état de les entendre. Mais il est à craindre que leur arracher cette déclaration ne soit faire autre chose que découvrir en eux l'immense ruine de la foi, dérobée aux regards sous le nuage des expressions. Cette découverte produirait inévitablement l'une de ces deux conséquences. Ou bien elle montrerait que derrière le rejet de la théologie dogmatique se cache une négation tacite des vérités et de faits divins qu'elle exprime ; ou que ces théologiens, quand ils sont forcés d'énoncer, de formuler en termes précis quelles vérités divines et quels faits divins ils admettent, sont convaincus d'être, sur ce terrain ainsi circonscrit, aussi dogmatiques que ceux-là mêmes qu'ils attaquent. Il n'y à que des esprits dépourvus de netteté et de logique qui puissent garder longtemps une attitude contradictoire entre l'affirmation des vérités divines et la condamnation de la théologie dogmatique.

Une cause fréquente de toute cette confusion se trouve dans ce fait que, parmi les écrivains non catholiques, surtout en Angleterre, la distinction et les limites entre les différentes parties de la science sacrée, théologie dogmatique, morale, ascétique et mystique, sont complétement perdues. Il en est qui parlent de la théologie, en comprenant par ce mot le dogme seulement, et ils ne semblent même pas se douter de l'existence des autres branches de la vérité divine et de la culture séparée que l'Église a donnée à chacune d'elles. Rien ne le prouve plus évidemment que l'étonnante assertion selon laquelle un traité dogmatique sur l'Incarnation est manqué s'il ne nous fait pas connaître, au juste, l'intérieur et le caractère de notre divin Sauveur ; et cette autre : Il est à peu près aussi vrai de dire qu'un ami humain nous élève et nous améliore en proportion de la justesse de l'idée que nous nous faisons de son caractère, que de dire que Dieu opère en nous les mêmes effets en proportion de l'exactitude de notre croyance spéculative. Pa-

rallèlement à ces propositions, je pourrais aussi bien formuler celles-ci : Les démonstrations astronomiques manquent leur effet, parce qu'elles ne nous apprennent pas la vie intime, et ne nous dépeignent pas le caractère de Dieu ; une connaissance exacte est inutile par ce qu'elle n'élève ni n'améliore ceux qui la possèdent. Ceci ressemble à une solennelle moquerie, ou à une impertinente dérision des choses saintes, graves matières dont on peut s'instruire si on le veut, et qu'on est coupable par conséquent de critiquer ou de prétendre enseigner aux autres quand on les ignore. Si ces hommes voulaient seulement se donner la peine d'ouvrir le premier livre venu de théologie élémentaire, ils apprendraient que la théologie dogmatique s'adresse à l'intelligence et la théologie mystique à la volonté ; qu'on dit de la théologie dogmatique qu'elle perfectionne l'intelligence parce qu'elle l'élève et l'informe à l'aide des vérités révélées, et la rend ainsi conforme à l'intelligence divine autant que ces vérités révélées lui sont connues. Il est donc vrai et évident tout ensemble que par les vives lumières surnaturelles dont elle l'éclaire, la théologie dogmatique élève et améliore l'intelligence humaine. Elle rend un homme capable d'offrir à Dieu l'*obéissance raisonnable* de la foi. Qu'après cela il le fasse ou ne le fasse pas, cela dépend de certaines conditions morales, c'est-à-dire de la conformité de sa volonté avec les données de sa raison qui elle-même, par l'effet de la théologie dogmatique, est devenue préalablement conforme à la vérité et à la pensée divines.

Mais ce n'est pas de la théologie dogmatique, c'est de la théologie morale que l'homme apprend les obligations que la volonté divine impose à la volonté humaine. La théologie dogmatique expose la vérité divine ; la théologie morale explique la loi divine. La première formation de la volonté s'opère par la théologie morale ; sa maturité est confiée à la théologie ascétique et sa perfection à la théologie mystique.

Or ces trois dernières régions de la théologie auxquelles se rattache tout ce qui a rapport au caractère moral de Dieu et de notre divin Sauveur, à la vie intérieure et spirituelle de Dieu dans l'âme et de l'âme en Dieu, semblent complétement inconnues aux présomptueux critiques de nos jours. Dans toute la théologie, pour ainsi parler, de l'Église anglicane, je ne connais aucun essai de théologie morale, aucune tentative pour remplir la lacune et le vide qu'a faite la Réforme dans cette région de la vérité divine, excepté l'*Exposition des dix commandements* d'Andrew, le *Ductor dubitantium* de Taylor, et les *Cas de conscience* de Sanderson. Et je ne connais pas trois ouvrages qui soient tombés dans un plus profond oubli. Les autres écrits de ces trois auteurs sont connus, sont lus et cités, mais il est extrêmement rare que leurs travaux sur la morale et l'esthétique soient seulement nommés. Et pourtant, Taylor a fondé sa réputation sur le *Ductor dubitantium ;* mais l'atmosphère où il a laissé son *Guide* était malsaine et ne lui permettait pas de vivre. En fait de théologie ascétique et mystique, si on excepte la *Bonne vie et la bonne mort* de Taylor, quel livre peut-on nommer qui offre un traité détaillé, ou seulement une esquisse sur la vie intérieure et spirituelle? Et cependant c'est du milieu de cette stérilité et de cette désolation que des voix s'élèvent pour accuser la théologie dogmatique parce qu'elle ne s'applique pas à remplir la tâche que l'Église accomplit avec surabondance dans sa théologie morale, ascétique et mystique, tandis qu'en cette matière le système protestant et anglican n'a jamais rien produit du tout! C'est un fait bien significatif que les livres de dévotion qui se trouvent entre les mains des protestants sont en grande partie des traductions ou des imitations de quelques livres catholiques.

J'ai été amené à m'exprimer là-dessus aussi longuement que je viens de le faire, pour barrer le chemin à certaines objections auxquelles je puis m'attendre contre ce que j'ai

affirmé dans ce chapitre et le chapitre précédent sur la tradition du dogme et la théologie dogmatique de l'Église catholique ; et je le fais avec d'autant plus de soin que le but de cet ouvrage a limité jusqu'ici l'application de notre pensée aux vérités de la révélation telles qu'elles sont imprimées par l'intelligence divine dans la raison humaine. Mais il m'est impossible de faire autre chose que de signaler en passant l'immense et admirable édifice de sagesse morale, s'élèvant sur la base de la perfection et de la loi de Dieu révélées au monde, que renferme la théologie morale de l'Église. Les ouvrages des théologiens qui ont traité de la morale forment à eux seuls toute une bibliothèque. Un seul d'entr'eux a consulté et cité dans ses écrits près de huit cents auteurs de toutes les nations. Les profondes et intéressantes études de nos jurisconsultes sur les coutumes et statuts du royaume n'offrent qu'une faible image de la science et de l'exactitude qu'ont déployées dans leurs travaux sur la loi divine naturelle et révélée les conciles et les théologiens de l'Église catholique, qui, dans l'explication de cette loi, a la garantie d'une assistance divine pour la préserver de toute erreur.

Je n'ai point l'intention de parler ici de la théologie ascétique ; mais si quelqu'un veut suivre la longue suite des écrivains qui depuis saint Nil et Cassien jusqu'aujourd'hui ont traité spécialement et avec détail des voies et moyens de conversion et de pénitence, des exemples et du caractère de Notre-Seigneur dans sa vie active, il croira contempler le vaste lit d'un grand fleuve, du sommet de quelque haute colline, d'où la largeur, la profondeur et l'ampleur du courant s'embrassent d'un seul coup d'œil.

Mais la portée morale et spirituelle du christianisme ne se montre et ne se voit nulle part dans la plénitude de ses effets et la maturité de ses fruits aussi bien que dans la théologie mystique de l'Église catholique, avant tout dans les pratiques

de dévotion dont l'Incarnation est l'objet, comme par exemple la dévotion au saint Nom de Jésus, dont saint Bernard et saint Bernardin de Sienne, le B. Jean Colombini et S. Ignace de Loyola sont les quatre principaux promoteurs.

Ensuite, la dévotion au Très-saint Sacrement dans toutes ses formes et ses manifestations, dévotion dont S. Anselme, S. Bonaventure et S. Thomas, sont d'illustres exemples au milieu d'une nuée de Saints et de Serviteurs de Dieu qui par leur vie, leurs prédications et leurs écrits, ont manifesté l'esprit, peint le caractère de Jésus-Christ comme Dieu et comme homme, avec une ampleur, une vivacité, une tendresse, une pénétration, une profondeur et une vérité dont aucun écrivain non catholique connu, de quelque époque que ce soit, n'a jamais approché, même de bien loin.

Après cela, la dévotion au Sacré-Cœur qui est par excellence et avec une signification parfaitement accentuée, l'expression de cet aspect particulier de l'Incarnation et du Très saint Sacrement où se montrent l'esprit et le caractère, l'amour personnel et la relation personnelle de notre Divin Sauveur avec nous et de nous avec Lui. De S. Augustin à la B. Marguerite-Marie, se déroule une ligne ininterrompue de saints et d'écrivains qui non-seulement nous montrent cet aspect du rapport personnel de Jésus-Christ avec nous, mais qui témoignent encore de ce que l'Église, dans tout le cours de ces longs siècles, a enseigné à ses enfants. Depuis l'époque où a vécu la B. Marguerite-Marie jusqu'aujourd'hui, le nombre des écrivains qui ont mis en lumière cette idée morale et spirituelle de l'Incarnation, est littéralement presque incalculable. Il est à peine un seul auteur d'œuvres spirituelles qui ne l'ait ou traitée au long, ou touchée en passant. Il n'y a pas un seul manuel de dévotion, un seul livre de prières, où on ne lui ait donné une place d'honneur.

Bien plus, par les fêtes du saint Nom de Jésus, du

Très-saint Sacrement et du Sacré-Cœur, cet enseignement prend un caractère de perpétuité et d'universalité.

Il n'entre pas actuellement dans mon dessein de faire autre chose que mentionner rapidement la dévotion au Crucifix, aux Cinq-Plaies, à la Passion, au Précieux Sang, et toutes les fêtes, toutes les formes d'oraison dont ces dévotions diverses ont été l'occasion et le fondement. Qu'est-ce que tout cela, sinon la reproduction vivante, la peinture fidèle de l'esprit et du caractère de notre divin Rédempteur?

Enfin, car je ne puis ici poursuivre plus longtemps ce sujet, qu'un homme, si minces que soient ses titres à la qualification de savant, examine les quatre familles d'écrivains mystiques, de saints, de théologiens, qui, comme les quatre fleuves du paradis, arrosent l'Église de Dieu, à savoir les Benédictins, les Dominicains, les Franciscains et les Jésuites, particulièrement ces derniers dans leurs innombrables ouvrages sur les exercices de saint Ignace; et si cet homme est un savant sérieux, un esprit sincère, je suis sûr qu'il reconnaîtra premièrement qu'aucune communion, aucun corps séparé de l'Église catholique n'a jamais produit une manifestation, une expression de l'esprit et du caractère de Jésus-Christ, ou de l'idée morale et spirituelle du Christianisme, je ne dis pas égale pour l'étendue et la plénitude, mais seulement semblable pour le genre de travail à la théologie mystique qui, du cinquième au dix-neuvieme siècle, et par des canaux dont il est aisé de suivre la trace, arrose la sainte Église de Dieu. Les paroles du Psalmiste peuvent en toute vérité s'appliquer à ce magnifique courant des eaux de la vie toujours abondant, coulant toujours à plein lit, jusque par-dessus ses rives : *Fluminis impetus lætificat civitatem Dei.* Ensuite, il sera obligé d'avouer que toute cette surabondance de vie intérieure s'est répandue par toute l'Église sous la direction de la théologie dogmatique la plus rigoureuse et la plus inflexible, toujours sus-

pendue avec ses brillantes constellations de vérités au dessus de la surface de ce débordement immense de vie spirituelle, comme le firmament au-dessus des mers. Certainement, la théologie dogmatique ne traite point de la vie intérieure soit du Chef, soit des membres de l'Eglise, mais elle est le principe générateur de la piété et de la prière qui sanctifie l'âme par la vérité, et de la théologie mystique qui la dirige et la soutient.

J'ai cru nécessaire de dire ces choses, pour prévenir l'objection qui consiste à prétendre que la tradition du dogme est une tradition de formules sèches et sans vie ; et pour montrer que, pendant que la théologie dogmatique est progressive dans les opérations secondaires de la déduction et de la définition, elle est fixe et permanente dans les dogmes primaires qui expriment l'ordre éternel et immuable des vérités divines et des faits divins. Dans tout son développement, dans tout le cours de son travail analytique, la science théologique ne se sépare pas de sa base. Elle repose immuablement sur le fondement des vérités et des faits divins qui, parce qu'ils sont divins, sont immuables.

A tout ce que j'ai avancé jusqu'ici, je me contenterai d'ajouter une conclusion générale. A moins que tout ce que j'ai dit ne soit faux, l'accusation dirigée contre les doctrines catholiques auxquelles l'on reproche de n'être qu'un amas de corruptions et d'innovations, un ensemble de formules sèches, sans vie et sans durée, ne peut être vraie, et cela par la nécessité même des choses. Si Dieu a donné et laissé sa révélation dans des conditions telles, que la garde en soit confiée à l'intelligence et à la volonté de l'homme blessées comme elles sont l'une et l'autre par le péché, alors les altérations, les changements, les innovations non seulement seront inévitables, mais encore seront la loi de sa transmission. Mais cela est contraire non-seulement aux procédés divins et aux perfections divines, mais encore aux declarations explicites de la révélation elle-même. Dieu

a déclaré qu'il est non seulement le donateur mais encore le gardien de sa propre vérité ; non seulement l'auteur, mais encore le conservateur de la lumière qui a brillé le jour de la Pentecôte. Or, c'est ce que l'on nie, quand on dénonce les doctrines catholiques comme corrompues et les dogmes de la foi comme surannés. Ce n'est pas ici, comme je l'ai remarqué, une question de détail : il s'agit de l'économie du Christianisme tout entier. Il s'agit de savoir si Dieu le saint Esprit habite dans l'Église à jamais, et si son onction, dans la plénitude de son effusion, dans la perfection de ses propriétés et de ses effets, onction qui est *vérité et non pas mensonge*, c'est-à-dire qui est la vérité tout entière, pure et sans mélange, est en ce moment-ci avec l'Église ou n'y est pas. Si le Saint-Esprit n'est pas dans l'Église et si son onction ne demeure pas en elle, alors ses doctrines peuvent être aussi corrompues, aussi nouvelles, aussi déformées, aussi mortes, aussi arbitraires, que la perversion de l'intelligence et de la volonté humaines peuvent les faire. La longue suite des hérésies, depuis le gnosticisme jusqu'au protestantisme, en est l'exemple et la preuve.

Mais si cet esprit habite encore dans l'Église comme son Maître et son Guide divin, il suit de là sans contredit que les doctrines de l'Église sont la parole même articulée par ses lèvres divines, et qu'elles subsistent, dans tous les temps, inaltérées, inaltérables, immuables et primitives, comme le jour où il descendit sur les Apôtres. Et les paroles de Dieu, par son prophète, sont accomplies en Jésus-Christ qui est le chef et en l'Église qui est son corps. « *Mon esprit qui est en vous et mes paroles que j'ai mises en votre bouche*, dit le Seigneur, *ne sortiront point désormais de votre bouche ni de la bouche de vos enfants, ni de la bouche des enfants de vos enfants, à jamais ;* c'est-à-dire ne sortiront point de la bouche infaillible de la sainte Église Catholique Romaine ni de celle du Vicaire que le Verbe incarné a laissé pour tenir sa place sur la terre. »

(Mgr MANNING.)

LE PAPE ET LE CONCILE GÉNÉRAL

—

Deuxième article.

—

§ II.

Nouveauté de l'opinion qui attribue au Concile la supériorité sur le Pape. Elle date du XIVe siècle.

« En matière de foi, la nouveauté d'une opinion et son origine récente est une preuve de sa fausseté, selon la maxime unanimement admise par tous les catholiques, d'après les principes de Tertullien, de St Vincent de Lérins, et des autres Pères. » (Petrus Ballerini, *de Potestate ecclesiastica*, c. 5.) La nouveauté, et par conséquent l'erreur de celle-ci, ressort des preuves suivantes :

I. *Il n'y a pas trace de cette opinion dans les sept premiers Conciles généraux ; et le huitième la réprouve en termes sévères.* 1° Les partisans de cette opinion ont fait les plus minutieuses recherches, pour lui trouver quelque appui dans l'antiquité. Bossuet entre autres a compulsé les anciens Conciles, examiné les actes, les documents. S'il s'y trouvait un texte affirmant la supériorité du Concile sur le Pape, ou duquel on pût la déduire logiquement, il n'aurait pas échappé à Bossuet. En sorte que le lecteur n'a pas besoin de vérifier lui-même ; il n'a qu'à parcourir les passages allégués par le livre de *la Défense*. Il peut conclure sans crainte que les actes des huit premiers Conciles généraux n'en contiennent pas de plus favorables à l'opinion de la supériorité du Concile

sur le Pape. Or tout ce que Bossuet a pu recueillir se borne à constater ce fait, que des points dogmatiques, déjà définis par un Pape, ont été ensuite examinés et *traités de nouveau* en Concile général. Mais il s'en faut que ce soit là une preuve de la croyance de l'antiquité à la supériorité du Concile sur le Pape. On a parfois examiné et traité de nouveau en Concile général les articles déjà définis par le Pontife Romain, non qu'on en révoquât en doute la certitude et la complète autorité, mais pour mieux confondre les hérétiques par la solennité et le retentissement du nouveau jugement en Concile œcuménique, et les empêcher de continuer à séduire les simples par leur fraude et leurs mensonges (1). Il est arrivé de même que des articles déjà définis par un Concile œcuménique aient été examinés et jugés de nouveau dans un autre Concile général : s'ensuit-il que le Concile œcuménique postérieur ait cru avoir une autorité supérieure à celle du Concile œcuménique précédent ? Le Concile postérieur savait très-bien que l'article défini par le Concile antérieur reposait sur une autorité infaillible. Et néanmoins, pour ramener des princes et des peuples séduits par les artifices de l'hérésie, il a été utile de condescendre à des discussions, à un nouvel examen, afin que l'erreur demeurât confondue par ces nouveaux débats et par la réitération du jugement déjà porté. C'est dans le même sens et dans le même but, que les définitions des Pontifes Romains ont été quelquefois *examinées et jugées de nouveau* en Concile général. L'intention contraire prêtée aux Conciles œcuméniques n'est et ne sera jamais prouvée. D'autre part, elle est positivement exclue par les nombreux documents qui constatent dans toute l'antiquité la perpétuelle et inébranlable croyance à l'infaillibilité du Pontife Romain en matière de foi, et à sa suprême autorité pour le

(1) Voir Ballerini, *de Vi ac Ratione Primatus*, c. 13.

gouvernement de l'Église. Ce n'est pas ici le lieu de relater ni même d'indiquer ces documents, qui remplissent des volumes.

2° C'est un non-sens d'alléguer comme preuve de la supériorité du Concile sur le Pape, l'anathème du sixième Concile général contre Honorius. Ce ne fut point là un acte de juridiction *sur un Pape*, puisque Honorius était mort, et par conséquent avait cessé d'être Pape. La question n'est pas de savoir si le Concile est supérieur à un mort qui a été Pape, mais s'il est supérieur au Pape actuellement vivant. Ce ne fut pas même un *acte de juridiction* relativement à Honorius. Les morts étant déjà irrévocablement jugés par Dieu lui-même, l'Église, en les excommuniant ou en les absolvant, ne les atteint pas eux-mêmes et ne change rien à leur sort. Ces actes ne sont juridictionnels et n'ont d'effet que relativement aux vivants. Quand un mort vient à être excommunié, il n'est plus permis de lui donner, ni de lui continuer la sépulture ecclésiastique ; on ne doit plus prier pour lui en public. Ces mêmes prohibitions cessent, si l'absolution survient. Le sixième Concile œcuménique était un *Concile-uni-au-Pape*. Par conséquent, son anathème contre Honorius ne pourrait jamais prouver la supériorité du *Concile sans le Pape* (1).

3° Le huitième Concile œcuménique (l'an 869) a réprouvé en termes sévères l'opinion de la supériorité du concile sur le Pape : *Si qua vero œcumenica Synodo collecta*, disent les Pères de ce Concile, *de Romana etiam Ecclesia controversia extiterit, licebit cum decenti reverentia de proposita quæstione veneranter percontari, responsumque admittere, et sive*

(1) Le fait de cet anathème ne prouve pas plus la faillibilité des Pontifes romains définissant *ex cathedra*. Il y a longtemps que les érudits et les théologiens catholiques les plus distingués ont fait justice de la formule gallicane, *chute du pape Honorius, chute du pape Libère*. Nous nous contentons de le noter ici en passant, pour ne pas nous engager dans la question de l'infaillibilité.

juvari sive juvare ; non tamen impudenter (1) *contra senioris Romæ Pontifices sententiam dicere* (actio x, canone 13, Labbe, t. VII, col. 1375, edit. Parisiis 1671). Ainsi, d'après les Pères du huitième Concile œcuménique, il n'est nullement permis *à un Concile général* de porter sentence contre le Pontife romain. Une pareille tentative est flétrie par eux du nom *d'impudence*. Par là même ils ont condamné et flétri d'avance la future opinion gallicane de la supériorité du Concile sur le Pape. Car admettre le Concile supérieur au Pape, c'est admettre que le Concile peut juger le Pape et porter sentence contre lui.

Comment Bossuet répond-il à une autorité si péremptoire? 1° Il prétend que ce canon doit être restreint aux cas pour lesquels Photius, avec son faux concile, s'était permis de porter sentence contre le Pape. Le sens du canon ne serait pas que le Concile général ne peut juger le Pape en aucun cas ; mais seulement, qu'il ne le peut par les motifs qui firent agir Photius.—Vain subterfuge ! Le canon ne dit pas : S'il s'élève contre l'Église romaine des plaintes semblables à celle de Photius ; mais il dit généralement et sans restriction aucune : *Si qua controversia extiterit de Romana Ecclesia*. Ce sens restrictif répugne au contexte, il n'a été imaginé que pour éviter l'inconvénient de rester sans réponse. 2° Bossuet indique encore un autre sens restrictif. Le canon ne serait relatif qu'aux cas *vulgaires*, et ne comprendrait nullement les cas *extraordinaires* mentionnés dans le Concile de Constance. — *Premièrement*, le canon ne dit pas, *si qua controversia ordinaria ;* mais il dit simplement, par forme de proposition universelle : *si qua controversia ;* il comprend donc tous les cas, même les extraordinaires. *Secondement*, si le Concile était supérieur au Pape dans les

(1) Le texte grec porte θρασέως. Dans les actes en latin du même Concile, ce passage se trouve au canon 21e, et au lieu du mot *impudenter*, il y a *audacter* (Labbe, t. 8, col. 1140, édit. Paris, 1671).

cas extraordinaires, comme le veut Bossuet, il le serait à plus forte raison pour les cas de moindre importance. Il n'y aurait donc aucune *impudence*, s'il usait de la supériorité et prononçait contre le Pape en dehors des cas mentionnés dans le Concile de Constance. On voit à quelles subtilités pousse le parti pris d'un système. Si les Pères du VIIIe Concile général avaient cru le Concile supérieur au Pape dans certains cas, est-ce qu'ils n'auraient pas expressément excepté ces cas, dans un canon où ils définissent que le Concile général ne doit point porter de sentence contre le Pontife Romain, où même ils flétrissent si sévèrement une pareille tentative? Est-ce qu'ils auraient employé la proposition universelle : *Si qua controversia extiterit de Romana ecclesia*, s'ils l'avaient crue fausse quant à la partie la plus importante, quant aux cas non vulgaires? Concluons.

C'est un fait, que l'opinion de la supériorité du Concile sur le Pape n'a pas le moindre appui dans les actes des huit premiers Conciles généraux. Elle se trouve, au contraire, flétrie par un canon du huitième. Et, qu'on le remarque bien, les Pères de ce Concile, n'en parlent pas comme d'une opinion qui ait jamais eu des adhérents parmi les catholiques, mais seulement à l'occasion de l'attentat de Photius, de sa folle sentence synodale contre le Pontife Romain.

II. *L'opinion de la supériorité du Concile sur le Pape, ne date que du XIVe siècle.*—Pour prouver qu'à une époque déterminée on ne croyait pas à la supériorité du Concile sur le Pape, il suffit de montrer qu'à cette même époque la maxime célèbre que *l'Evêque de Rome ne relève d'aucun tribunal humain* était à l'état d'axiome, et de persuasion universelle. Tant que l'univers catholique a cru le Pape indépendant de tout pouvoir *humain*, il n'a pu le croire sujet à la juridiction d'un Concile général. Pour exclure la seconde croyance on est donc en droit d'alléguer les faits et documents qui constatent la première, et que voici.

1° Des accusations avaient été portées contre le pape Symmaque. Un Concile fut réuni à Rome l'an 501, et le roi Théodoric demanda aux évêques de juger le souverain Pontife. Ils s'en abstinrent, réservant toute cette cause au jugement de Dieu, *totamque causam Dei judicio reservantes* (Labbe, t. IV, col. 1326, edit. Parisiis 1671). Et leur raison fut la primauté du siége de Rome, et l'absence de tout fait attestant que ce siége ait jamais subi le jugement des siéges moindres ; « Scientes quia ejus sedi primum Petri Apostoli meritum principatus... singularem in ecclesiis tradidit potestatem ; nec *antedictæ sedis antistitem minorum subjacuisse judicio*, in propositione simili, facile forma aliqua testaretur » (Labbe, loco cit., col. 1323). Qu'on le remarque bien, les Pères de ce synode ne disent pas : Pour juger le Pape il faudrait un Concile œcuménique et nous ne sommes qu'un Concile particulier. Ils auraient ainsi parlé s'ils eussent cru à la supériorité du Concile général sur le Pape. La raison qu'ils allèguent, l'incompétence des *siéges moindres* pour juger le *siége de Rome*, s'applique aux Conciles généraux aussi bien qu'aux synodes des provinces. Si le Pape était jugé dans un Concile œcuménique, le siége de Rome serait réellement jugé par des siéges moindres. Ainsi la persuasion de ces Pères était qu'aucun pouvoir humain ne peut juger l'Évêque de Rome, successeur de saint Pierre.

2° Le diacre Ennodius, qui fut plus tard élevé à l'épiscopat, composa une apologie en faveur de Symmaque. Il y réfute un libelle des schismatiques intitulé : *Adversus Synodum absolutionis incongruæ*, dans lequel ces obstinés reprochaient au Concile dont nous venons de citer les paroles, de n'avoir pas prononcé la sentence de déposition contre Symmaque. Entre autres, ils objectaient aux Pères de ce Concile la contradiction entre leur maxime, que *le siége de Rome ne peut être jugé par les siéges moindres*, et le fait de la mise en jugement de Symmaque. Ennodius re-

produit leur objection en ces termes : « Aiunt enim : *Si vera est episcoporum assertio, sedis Apostolicæ Præsulem minorum nunquam subjacuisse sententiæ, cur ad judicium districta conventione productus est?* » (Labbe, t. IV, col. 1244, edit. Parisiis 1671). Ainsi les Pères du Concile avaient réellement affirmé, que *l'Évêque du Siége apostolique n'a jamais été soumis à la sentence des siéges moindres.* Pour montrer que le Concile avait eu raison de penser ainsi, Ennodius allègue le texte d'Isaïe : *Numquid gloriabitur securis contra eum qui secat in ea? Aut exaltabitur serra contra eum qui trahit eam?* C'est dire très-énergiquement, qu'à raison de leur infériorité les autres évêques ne peuvent pas être les juges de l'Évêque de Rome. Mais l'indépendance du souverain Pontife de tout tribunal *humain*, est professée en termes exprès dans ce passage mémorable d'Ennodius : « Aliorum forte hominum causas Deus voluerit *per homines* terminare : sedis istius (de Rome) Præsulem suo, *sine quæstione*, *reservavit arbitrio.* Voluit beati Petri apostoli successores *cœlo tantum* debere innocentiam, et subtilissimi discussoris indagini inviolatam conscientiam » (Labbe, t. IV, col. 1352, edit. Parisiis 1671). Le Père Sirmond fait remarquer dans ses notes l'importance de ce passage : « Et hic quoque, dit-il, illustris est locus de primatu summi Pontificis et prærogativa Sedis apostolicæ » (Labbe, à l'endroit cité, col. 1361). Ainsi, d'après Ennodius, le Pontife Romain ne peut pas être jugé par un tribunal *humain*, *per homines.* Dieu s'est réservé à lui-même de le juger, *suo reservavit arbitrio.* Il a voulu que les successeurs du bienheureux apôtre Pierre, pour le compte à rendre de leurs actes, ne relevassent que du ciel, *cœlo tantum;* et qu'ils ne pussent être soumis à d'autre interrogatoire que celui du souverain Juge des consciences. Et ce point de dogme, Ennodius le mentionne comme tout à fait certain, comme en dehors de toute controverse, *sine quæstione.* Il ajoute : « Vous me direz peut-être, que ce ju-

« gement de Dieu aura lieu aussi pour toutes les autres âmes.
« — Je réponds : Il a été dit à un seul : *Tu es Pierre, et sur*
« *cette pierre je bâtirai mon Église. Tout ce que tu auras délié*
« *sur la terre sera délié dans le ciel.* Je réponds avec les
« saints Pères, que la dignité du Siége romain a été rendue
« vénérable pour tout l'univers, parce qu'ayant été désigné
« pour être la tête de tout le corps, tout ce qu'il existe de
« fidèles dans le monde entier lui est assujetti. C'est de ce
« siége, ce me semble, que le prophète a dit : *Si celui-là*
« *est humilié, auquel aurez-vous recours ? Où laisserez-vous*
« *votre gloire* (1) ? »

L'apologie d'Ennodius a la valeur d'un acte conciliaire et même d'un acte du Saint-Siége : « Il la composa, dit un érudit, par ordre du concile (le 4e Concile romain *sub Symmacho papa*); et après qu'il en eut été fait lecture en présence des Pères, il fut unanimement arrêté qu'elle serait insérée, non-seulement parmi les actes du Concile, mais même parmi les décrets pontificaux. « Non tantum inter acta synodalia, verum etiam inter pontificia decreta adnumerari meruit » (*Nota Severini Binii;* Labbe, t. 4, col. 1362, edit. Parisiis, 1671).

Le Concile de Rome, de l'an 501, tenait donc pour doctrine indubitable et hors de conteste, que l'Évêque de Rome ne peut pas être jugé *par des hommes*, ni par conséquent par un Concile général. De plus, cette doctrine étant alléguée comme reçue parmi les catholiques, *sine quæstione*, il suit du témoignage d'Ennodius, que l'opinion de la supériorité du Concile sur le Pape n'avait jamais eu de par-

(1) Dicas forsitan : Omnium animarum talis erit in illa disceptatione conditio. Replicabo, uni dictum : *Tu es Petrus... Quæcumque solveris...* Et rursus sanctorum voce Pontificum, dignitatem sedis ejus factam toto orbe venerabilem, dum illi quidquid fidelium est ubique submittitur, dum totius corporis caput esse designatur. De qua mihi videtur dictum per prophetam : Si hæc humiliatur, ad cujus fugietis auxilium ? Et ubi relinquetis gloriam vestram ? (Labbe, t. 4, col. 1353, edit. Parisiis, 1671).

tisans parmi les orthodoxes, et qu'on était unanime à y voir une déplorable erreur.

3° *Témoignage du pape saint Nicolas Ier.* — Le document qui précède prouve que l'opinion de la supériorité du Concile sur le Pape n'avait pas encore surgi au commencement du VIe siècle. Celui-ci prouve qu'elle n'était pas encore éclose au milieu du IXe. Dans une de ses lettres à l'empereur Michel, saint Nicolas Ier s'exprime ainsi : « Attendu « que, d'après les canons, le jugement des autorités inférieures doit être déféré à l'autorité supérieure, pour qu'elle « l'annule ou le confirme, il est évident que le jugement « du Siége apostolique, *qui n'a pas d'autorité au-dessus de la* « *sienne* (*cujus auctoritate major non est*), ne peut être révisé ni « jugé par personne. En effet, les canons ont voulu qu'on « pût appeler au Siége romain de toutes les parties du « monde, et que *personne ne pût appeler de son jugement* » (voir le texte latin dans Labbe, t. 8, col. 319, édit. Paris, 1671). Puis, saint Nicolas Ier cite les paroles de son prédécesseur saint Gélase sur le même sujet : « Ipsi sunt canones, qui appellatione stotius Ecclesiæ ad hujus Sedis examen voluere deferri ; ab ipsa vero nusquam prorsus appellari debere sanxerunt. Ac per hoc *illam de tota Ecclesia judicare, ipsam ad nullius commeare judicium* ».

Un tel langage exclut l'hypothèse que l'opinion de la supériorité du Concile sur le Pape existait à cette époque parmi les catholiques. Si elle avait eu des adhérents, saint Nicolas Ier n'aurait pas affirmé si carrément et comme un point de dogme incontesté, *qu'il n'y a pas d'autorité supérieure à celle du Siége de Rome, que ce Siége ne relève d'aucun tribunal*, « ad nullius commeare judicium ». Surtout il n'aurait pas osé parler ainsi à un empereur schismatique et mal disposé, qui n'eût pas manqué de lui opposer le fait de la doctrine contraire reçue comme certaine, ou du moins comme probable, par des catholiques.

4° Dans un Concile provincial du XIe siècle (*Concilium Quintilineburgense* anni 1085), un clerc, ayant osé contester la maxime que les souverains Pontifes ne relèvent d'aucun tribunal, souleva une indignation universelle. L'annaliste contemporain, Bertolde, raconte ainsi le fait : « Cum omnes juxta ordinem suum consedissent, prolata sunt in medium decreta sanctorum Patrum de primatu Sedis apostolicæ.... Quidam Bambergensis clericus, nomine Cunibertus, Romani Pontificis primatui derogare volens, in mediam synodum se contulit, asserens Romanos Pontifices hunc sibi primatum adscripsisse, non aliunde concessum hæreditasse, videlicet *ut nullus de eorum judicio judicare debeat, nec illi alicujus judicio subjaceant.* Qui cum aperte *a tota synodo confutaretur*, præcipue tamen a quodam laico convictus est per illud evangelicum : *Non est discipulus supra magistrum.* Cum enim hoc generaliter in omnibus ordinibus observandum deputetur, *ne major a minore judicetur*, qui hoc vicario sancti Petri denegari potuit, quem omnes catholici pro domino et magistro venerantur? » (Bertoldus, in *Appendice ad Hermannum contractum*, ad annum 1085). La maxime, que les Pontifes romains *ne sont assujettis au jugement de personne, nullius judicio subjacent*, était donc à cette époque un point de dogme incontesté. Or professer que le Pape ne peut être jugé par personne, c'est professer qu'il ne peut pas l'être par le Concile général; c'est exclure la supériorité du Concile sur le Pape. Si l'on objecte que l'opinion de la supériorité du Concile existait alors, puisqu'il se trouva un clerc pour la soutenir, nous répondrons qu'il s'en trouva un, en effet, mais hérétique, attendu qu'il niait la primauté du Pape, et que le Concile fit aussitôt justice de sa témérité.

5° *Témoignage de saint Ives de Chartres.* — Il prouve qu'au XIIe siècle l'opinion de la supériorité du Concile sur le Pape parmi les catholiques, était encore à naître. Le pape Pascal II, cédant à la violence, avait accordé le privilége des investi-

tures. Le concile provincial de Vienne en Germanie, de l'an 1112, déclara nulle cette concession du souverain Pontife; et dans une lettre adressée à Pascal II, les Pères de ce concile, présidé par l'Archevêque de Vienne en qualité de légat du Saint-Siége, demandèrent la confirmation de leur décret, en ajoutant cette menace : « Si, quod minime credimus, aliam viam aggredi cœperitis, et nostræ paternitatis assertiones roborare nolueritis, propitius sit nobis Deus, quia nos a vestra obedientia repelletis ». Pour s'expliquer qu'un concile de province ait cru pouvoir en venir à une pareille menace, il faut savoir qu'à cette époque un grand nombre de docteurs regardaient la concession des investitures comme *une hérésie*. En même temps ils soutenaient que le Pape, comme docteur privé, peut devenir hérétique, et qu'en le devenant il cesse d'être Pape. La conséquence de cette doctrine était que, non-seulement un concile provincial, mais même chaque évêque et chaque fidèle, devait regarder Pascal II comme déchu et ne plus lui obéir, s'il s'obstinait à maintenir la concession des investitures. Le concile de Vienne, adhérant à cette fausse opinion, ne faisait qu'en appliquer la conséquence. Mais, qu'on le remarque bien, cette opinion n'impliquait nullement la supériorité d'un concile quelconque sur le Pape, tant qu'il serait vrai Pape, c'est-à-dire, tant qu'il ne serait pas déchu de la papauté par le fait de l'hérésie. L'idée ridicule que le concile provincial de Vienne eût une autorité supérieure à celle du Pape, ne vint à l'esprit de personne. Au reste, Pascal II était bien aise que les prélats de Germanie tinssent pour nulle la concession qui lui avait été extorquée par violence, et il approuva même leur décision à cet égard.

Voici ce qu'écrivit saint Ives, évêque de Chartres, à l'occasion de ce Concile et de la déplorable concession de Pascal II : « Familiaribus et caritatem redolentibus litteris admonendus mihi videtur, ut *se judicet* aut factum suum

retractet... Si autem in hoc languore insanabiliter ægrotaverit, *non est nostrum judicare de summo Pontifice.* » (Epist. 223, ad Henricum abbatem). Un concile national ayant été convoqué à Lyon pour cette même affaire des investitures, les évêques de la province de Sens refusèrent de s'y rendre, et saint Ives, en son nom et au nom de ses collègues motiva ainsi ce refus : « Non videtur nobis utile consilium ad illa concilia convenire, in quibus non possumus eas personas, contra quas agitur, condemnare vel judicare quia *nec nostro, nec ullius hominum probantur subjacere judicio.* » (Epist. 236). Saint Ives ne dit pas : Il faudrait un Concile œcuménique pour juger le Pape ; un concile provincial, un concile national n'a pas ce droit ; il affirme comme maxime indubitable, que personne au monde ne peut le juger : *Nec nostro, nec ullius hominum probantur subjacere judicio.* Ces mots, *nec ullius hominum*, excluent évidemment le Concile général lui-même. L'archevêque de Lyon dans sa longue réponse ne conteste nullement la maxime que le Pape ne peut être jugé par personne. Ce principe était alors hors de conteste. L'opinion de la supériorité du Concile général sur le Pape n'était pas encore éclose parmi les catholiqnes.

6° Philippe, duc de Souabe, qui disputait l'empire à Othon, écrivait ainsi à Innocent III, l'an 1206 : « Je sais et je pro-
« teste, que Vous, qui avez succédé au Prince des Apôtres
« avec la plénitude de la puissance, Vous ne devez pas
« être jugé par les hommes, et que votre jugement est ré-
« servé à Dieu seul. *Ab homine non estis judicandus, sed ju-*
« *dicium Vestrum soli Deo reservatur.* Ce droit de vous ju-
« ger n'appartient qu'à *Dieu seul*, je ne veux point l'usur-
« per. » (Voir la pièce en latin dans Rainald, année 1206, numéro XVI). Ce prince avait intérêt à contester la prérogative du Pontife romain de ne relever *d'aucun tribunal humain*; attendu que son adversaire Othon était soutenu par Innocent III. Néanmoins, dans la pièce citée, il avoue,

comme principe indubitable, que c'est à lui de se soumettre au jugement du Pape, et que le Pape, au contraire, n'est assujetti à aucun tribunal humain : *Ab homine non estis judicandus.* C'est qu'à cette époque, c'est-à-dire au treizième siècle, l'opinion de la supériorité du Concile général sur le Pape était encore inouïe.

7° Il est vrai que pendant le treizième siècle, on commence à rencontrer des appels de certains décrets du Pape au Concile général. Mais on entendait en appeler au Concile-uni-au-Pape, et non à un Concile général décrétant sans le consentement du Pape. Ceux qui en appelaient ainsi demandaient que leur cause jugée par le Pape seul, fût de nouveau examinée et jugée par le Pape en Concile ; espérant que le premier jugement serait modifié. Ces appels étaient des demandes de ce qu'on nomme *restitutio in integrum*, faveur que le Saint-Siége accorde encore parfois selon la discipline actuelle. Aussi Pierre de Marca, non suspect en cette matière, après avoir exploré avec soin l'antiquité, conclut qu'on ne trouve nulle part dans l'ancienne discipline, que des catholiques aient interjeté un appel proprement dit de la sentence du Pape au Concile œcuménique.

8° L'appel, qui eut lieu à l'occasion du conflit entre Philippe-le-Bel et Boniface VIII, n'autorise pas non plus à conclure qu'à cette époque on ait admis en France la supériorité du Concile sur le Pape. Il est vrai que les Français firent appel ; mais ils appelèrent des décrets de Boniface VIII au Concile général *et au futur Pape non douteux*, ad futurum indubitatum Pontificem. La légitimité de l'élection de Boniface VIII était contestée en France. On prétendait que son prédécesseur Célestin V n'avait pas pu renoncer au souverain Pontificat, et par suite que Boniface VIII n'avait pas pu lui succéder légitimement. On appela non d'un Pape certainement légitime au Concile général-sans-le-Pape, mais d'un *Pape douteux* au *futur Pape certain et au Concile*

général uni à ce Pape. Il est évident que le fait de cet appel n'implique pas la persuasion de la supériorité du Concile général sur le Pape dans le sens de la question présente, c'est-à-dire, en supposant d'une part un Pape certainement légitime et reconnu pour tel, et d'autre part un Concile général décrétant sans le Pape ou contre le Pape.

9° Parmi les documents relatifs au conflit mentionné, se trouve un mémoire ayant pour but d'obtenir de Clément V qu'il condamnât la conduite de son prédécesseur Boniface VIII. Les auteurs du mémoire disent à Clément V qu'il n'est pas besoin pour cela de convoquer un concile général ; que la seule autorité pontificale suffit ; et pour le prouver ils font valoir cette raison : « Car vous êtes, très-saint Père, le vicaire de Jésus-Christ représentant toute l'Église ; vous avez les clefs du royaume des cieux. Et d'ailleurs, *le concile général tout entier ne peut juger cette affaire qu'avec vous et par vous.* Estis enim vos, Pater sanctissime, Jesu Christi vicarius totam Ecclesiam repræsentans, qui claves regni cœlorum habetis ; nec congregatum *totum generale concilium sine vobis et nisi per vos* potest cognoscere de negotio » (cité par Ballerini, *de Potestate ecclesiastica*, chap. 5, § 2, n. 18). Ce sont les accusateurs de Boniface VIII qui parlent ainsi ; ils n'entendaient donc pas qu'un concile général sans le Pape fût supérieur au Pape. — A cette même époque, parut en France l'opuscule intitulé : *Rationes ex quibus probatur quod Bonifacius legitime ingredi non potuit Cœlestino vivente.* On y trouve le dogme de la supériorité du Pape sur tout concile, affirmé en ces termes : « Summus hierarcha Romanus Pontifex superior est omnibus, ipse verus Prælatus et Pastor est Dominici gregis... Subditorum subtractio nullo modo cadit in summum hierarcham, nec possibile est per hominem sibi subtrahi subditos, *quoniam non habet superiorem in terris;* sed omnis anima sibi subdita est, ejusque curæ commissa. Neque a quopiam judicari potest ; sed cunctos

judicaturus a nemine judicandus est, nisi deprehendatur a fide devius. Et hæc superioritas non est humano privilegio, sed divino, a quo est institutio, et qui sibi pascendi greges curam commisit. Omni enim clero et populo *in unum congregato* manet obsequendi sibi necessitas, et non auctoritas imperandi » (apud Ballerini, *de Potestate ecclesiastica*, c. 5, § 2, n. 18).

Néanmoins, ce malheureux conflit est l'époque où quelques docteurs Français émirent pour la première fois des opinions préjudiciables à l'autorité du Saint-Siège. Jean de Paris, dans son livre *de Potestate regia et papali*, attribue le pouvoir de déposer le Pape, non-seulement au Concile général, mais aussi au collége des cardinaux, et même dans un sens aux rois et empereurs. Durand, évêque de Nîmes, dans certains passages, est loin d'être exact. Cette nouveauté hardie de quelques serviles adulateurs de Philippe le Bel, fut un germe funeste qui devait bientôt se développer à l'occasion du grand schisme. Mais la doctrine de la supériorité du Pape sur le Concile demeura l'enseignement commun des docteurs catholiques jusqu'au temps du Concile de Constance, comme il résulte du fait suivant.

10° Gerson, le fougueux défenseur de la supériorité du Concile sur le Pape, nous atteste lui-même qu'avant le Concile de Constance la doctrine contraire était tellement générale et enracinée, qu'on aurait *traité d'hérétique* et *condamné comme tel*, quiconque aurait osé la nier. Voici ses propres paroles : « Fallor si non ante celebrationem hujus sacrosanctæ Constantiensis synodi sic occupaverat mentes plurimorum litteralium magis quam litteratorum *ista traditio*, ut oppositorum dogmatizator *fuisset de hæretica pravitate vel notatus vel condemnatus*. Hujus rei signum accipe : quia post declarationem ex theologiæ principiis luce clariorem, et quod urgentius est, post determinationem et practicationem ejusdem sanctæ synodi, inveniuntur qui talia palam asserere

non paveant : tam radicatum et ut cancer serpens, tam medullitus imbibitum fuit hoc priscæ adulationis virus letiferum » (*de Potestate ecclesiastica*, consid. 12, operum tomo 2, pag. 247, edit. Ellies-du Pin, Antuerpiæ 1706). Ce n'est pas le seul passage des écrits de Gerson, où l'opinion de la supériorité du Pape sur le Concile soit mentionnée comme un revirement opéré de son temps.

Ainsi, après avoir soigneusement exploré les documents, on se trouve conduit à ce résultat : l'opinion de la supériorité du Concile sur le Pape est une nouveauté datant du quatorzième siècle. De la nouveauté à la fausseté, quand il s'agit du dogme, la déduction est légitime.

§ III.

Supériorité du Pape sur le Concile-sans-le-Pape, quant au dogme, à la discipline, et au pouvoir judiciaire. — 1re preuve : l'Écriture sainte.

I. Texte de saint Matthieu (XVI, 18) : *Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église.* — Par ces paroles le divin Sauveur a donné pour *fondement* à son Église, non-seulement l'apôtre saint Pierre, mais aussi chacun de ses successeurs légitimes sur le siége de Rome. C'est là un point de dogme pour tout catholique. La preuve n'en est pas nécessaire ici : les adversaires que nous combattons ne le contestent pas. Il ne s'agit que d'apprécier la portée de l'expression métaphorique employée par le Christ. Relativement à l'édifice matériel, le fondement est la partie qui soutient toutes les autres et de laquelle dépend la solidité et l'unité de toute la construction. Le fondement venant à manquer, tout s'écroule et se désunit. Dans l'édifice moral, c'est-à-dire dans une société, pour qu'un homme puisse avec raison être appelé *fondement*, il faut qu'il ait par rapport aux autres membres de cette société une fonction et

une influence analogue à celle du fondement matériel. Il faut qu'il maintienne les membres dans l'unité sociale ; et il ne peut le faire qu'autant qu'ils seront tous soumis à son autorité, et obligés de lui obéir en tout ce qui est nécessaire au but propre de la société. Si l'autorité, au lieu d'appartenir à un seul, était répartie entre plusieurs, ou résidait également dans tous, aucun ne serait le *fondement* de la société, aucun ne pourrait avec vérité être appelé de ce nom. Le fondement serait l'autorité démocratique de tous les membres agissant collectivement, ou l'autorité aristocratique d'un sénat. Le Christ a dit à un seul : *Tu es Petrus et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam ;* il n'a pas dit : Vous êtes un tas de pierres (1), et sur ce tas de pierres je bâtirai mon Église. Donc il a donné l'autorité *sur tous*, à saint Pierre, à l'Évêque de Rome; et il lui a donné l'autorité que requiert la fin propre de la société dont il l'a constitué le chef. L'Église a besoin d'une autorité qui ait le pouvoir d'enseigner et d'imposer la vraie foi, le pouvoir législatif en ce qui concerne la discipline, et le pouvoir judiciaire pour la répression des délits. Donc, cette triple autorité sur tous a été donnée à l'Évêque de Rome successeur de saint Pierre. S'il l'a *sur tous*, il l'a sur le Concile-sans-le-Pape.

II. Texte de saint Matthieu (VI,16) : *Je te donnerai les clefs du royaume des cieux ; tout ce que tu auras lié sur la terre, etc.* Les érudits ont étudié à fond le sens que les anciens attachaient à la métaphore des clefs ; et ils ont unanimement reconnu comme certain qu'elle exprimait *la plénitude de la puissance.* Celui à qui l'on remettait les clefs d'une ville, en devenait le souverain : elle passait entièrement sous sa domination. Jésus-Christ a donc conféré à saint Pierre, et en en sa personne à ses successeurs les Évêques de Rome, le

(1) Expression de M. Brucker.

plein pouvoir de gouverner son Église. Il n'existe donc pas dans l'Église un pouvoir judiciaire, un pouvoir en matière de foi et de discipline, supérieur, ni même égal à celui du Pape.

En voulant éluder cette preuve, on n'a fait que la rendre plus saillante. On a dit : Le pouvoir de lier et de délier, quoique donné personnellement à saint Pierre, a été conféré aussi aux autres Apôtres : *Quodcumque ligaveritis;* et ce pouvoir est le même que le pouvoir des clefs. La suprême autorité n'a donc pas été conférée à saint Pierre seul, mais en commun aux Apôtres, dont les évêques sont les successeurs. Le Concile général a donc le suprême pouvoir, et par conséquent la supériorité sur le Pape. Ce raisonnement s'écroule par une simple remarque sur le point de départ. Jésus-Christ a donné le pouvoir de lier et de délier aux autres Apôtres, non point séparés de saint Pierre, mais unis à lui, liant et déliant avec lui. Quand le Sauveur a prononcé les paroles : *Quodcumque solveritis*, saint Pierre était là. Elles s'adressaient donc au Concile-uni-au-Pape. Au contraire les paroles *quodcumque ligaveris* ont été adressées à saint Pierre seul. Pour qu'elles soient vraies, il faut que saint Pierre, considéré comme agissant seul et séparément des autres Apôtres, ait le souverain pouvoir. D'où il résulte que la collection des Apôtres sans leur chef saint Pierre, n'a pas réellement reçu le pouvoir de lier et de délier. Le concile des Apôtres, en tant que séparés de saint Pierre, n'a reçu aucun pouvoir. De même le Concile-sans-le-Pape, lorsque le Pape est vivant et certainement légitime, ne peut rien en ce qui concerne le gouvernement général de l'Église. En un mot, la suprême autorité se trouve, et dans le Pape seul, en vertu des paroles *quodcumque ligaveris*, et dans le Concile-uni-au-Pape, en vertu des paroles *quodcumque ligaveritis.* Mais elle ne se trouve pas dans le Concile-sans-le-Pape. Il ne s'ensuit pas qu'il y ait dans l'Église deux autorités suprêmes, ce

qui serait absurde. C'est la même, quoique s'exerçant de deux façons différentes, c'est-à-dire, tantôt par le Pape seul, et tantôt par le Pape jugeant et décrétant en commun avec les évêques.

III. Le texte de saint Luc (XXII, 32): *Ego autem rogavi pro te, ut non deficiat fides tua. Et tu aliquando conversus confirma fratres tuos.* — Ces paroles imposent au Pape, successeur de saint Pierre, le devoir *d'affermir ses frères*, devoir dont il ne pourrait s'acquitter efficacement s'il n'avait autorité sur eux, non-seulement pour les affermir dans la vraie foi, mais encore pour assurer la sainteté de leurs mœurs au moyen de sages lois disciplinaires, et pour punir au besoin les infractions. Donc, le Pape est au-dessus du Concile-sans-le-Pape, quant au dogme, à la discipline et au pouvoir judiciaire. Si le Christ avait voulu, selon le système gallican, soumettre le Pape à l'autorité du Concile-sans-le-Pape, il n'aurait pas dit à Pierre : *J'ai prié pour toi, confirme tes frères ;* mais il aurait dit aux autres Apôtres : J'ai prié pour vous, pour que votre foi ne défaille point ; raffermissez Pierre, dès qu'il viendrait à défaillir.

IV. Le texte de saint Jean (XXI, 15) : *Pais mes agneaux, pais mes brebis.* — Par ces paroles, l'Évêque de Rome, en sa qualité de successeur de saint Pierre, a été divinement établi pasteur de tous les fidèles et de tous les évêques. Donc, il a le pouvoir de les régir en ce qui concerne la fin propre de l'Église. Donc, il est investi du suprême pouvoir de déterminer la foi, du suprême pouvoir législatif et du suprême pouvoir judiciaire. Donc, il est au-dessus du *Concile-sans-le-Pape.* Qu'on le remarque bien, les hommes que nous combattons ici, les défenseurs du système gallican, reconnaissent comme nous, dans le Pape, le *pasteur des pasteurs*, le supérieur de tous les évêques. Comment se fait-il qu'en même temps ils proclament le Concile-sans-le-Pape supérieur au Pape? Voici leur subtilité : Le Pape, disent-ils, est supérieur

aux évêques, pris isolément; mais il est inférieur aux Évêques, pris collectivement.—1° Rien, dans le texte cité, n'autorise cette distinction. Le divin Sauveur, sous le nom de brebis, confie au gouvernement de saint Pierre et de ses successeurs tous les évêques. Il dit : *Pais mes brebis;* il n'y a point là de restriction, il s'agit de toutes les brebis sans distinction ; par conséquent, des brebis prises collectivement; par conséquent, des évêques réunis en Concile. 2° L'hypothèse que le Christ ait soumis le Pape à l'autorité du Concile-sans-le-Pape, mènerait à un blasphème : il faudrait dire que le langage du divin Sauveur a été faux ou insensé. D'une part, en ordonnant au Pape dans la personne de saint Pierre de *paître ses agneaux et ses brebis*, il lui aurait confié l'autorité qu'a un pasteur sur un troupeau; et par conséquent l'autorité de gouverner les brebis *prises collectivement.* Car les brebis ne forment *troupeau* que dans le sens collectif; et le berger qui, n'ayant pas la force de gouverner ces brebis réunies en troupeau, serait au contraire contraint de les suivre partout où elles iraient, ne serait pas un *berger*. Aucun propriétaire ne voudrait d'un tel berger à son service ; aucun ne le regarderait comme remplissant la fonction de pasteur. Cette fonction consiste principalement à mener et ramener où il faut les brebis prises collectivement, sans exclure les soins nécessaires à chacune en particulier. En sorte que le langage métaphorique du Sauveur explique directement et avant tout l'autorité du Pape sur les évêques *pris collectivement.* D'autre part, selon l'hypothèse gallicane, Jésus-Christ aurait fait le contraire : il aurait soumis le Pape à l'autorité du corps épiscopal, au Concile-sans-le-Pape. Le Christ trompeur ou parlant en insensé, c'est le blasphème où aboutit le triste système que nous combattons. Autre conséquence absurde : Jésus-Christ aurait établi dans son Église deux pasteurs, dont aucun ne pourrait gouverner légitimement. Quand le

Pape commanderait à un évêque, celui-ci pourrait en appeler au supérieur du Pape, au corps épiscopal, au Concile-sans-le-Pape; et, en attendant la sentence de ce tribunal supérieur, il serait en droit de ne tenir aucun compte des ordres à lui intimés par le souverain Pontife. D'autre part, lorsque le Concile-sans-le-Pape voudrait statuer, le Pape pourrait ordonner à chaque évêque de s'en abstenir, et même lui défendre de prendre part au Concile ; et chaque évêque serait tenu de lui obéir, vu l'autorité du Pape sur chaque évêque considéré isolément. Ces deux puissances se neutraliseraient mutuellement: Jésus-Christ aurait établi l'idéal du desordre, le manichéisme. L'hypothèse gallicane se brisera éternellement devant ces mots divins adressés au Pape dans la personne de saint Pierre : *Pasce agnos, pasce oves meas.* Éternellement, il sera évident que par ces mots le Pape a été établi *pasteur universel.* Or un pasteur gouverné pas ses brebis prises collectivement et obligé de leur obéir est le comble de l'absurdité.

D. Bouix.

L'ÉGLISE ET L'ANGLICANISME.

—

Septième article.

—

§ V. — *La nature et la dignité de l'Église demandent son unité.*

L'unité est la grande marque des œuvres de Dieu. L'ordre terrestre, dont les lois sont comme une ombre des lois morales et surnaturelles, nous y ramène à chaque pas. Chaque science tend vers l'unité, et plus elle se rapproche de ce terme, plus elle devient parfaite. Le physicien ramène la diversité du phénomène à l'unité de la loi, et il se croit aujourd'hui bien près de démontrer que les divers agents ne sont que la manifestation d'un seul et même principe. Le chimiste n'est pas éloigné de croire que les différents corps représentent les divers états d'une seule et même substance physique. Le naturaliste nous montre l'unité dans les types et l'unité dans les manifestations de la vie; l'astronome découvre l'unité dans le système de l'univers. Le philosophe proclame l'unité de toutes les sciences en les ramenant toutes à leurs principes premiers qu'il compare entre eux et dont il entrevoit l'harmonie dans une unité supérieure.

Le principe de cette unité se trouve tout entier dans l'origine et le but de l'existence du monde. Dieu a créé l'univers pour y réfléter ses perfections ; les beautés et les perfections du monde nous réfléchissent la beauté et les perfections de Dieu, et de même que les perfections divines ont leur principe dans l'unité de la nature, de même les lois de la nature et du monde font converger nos regards et nos pensées vers l'unité d'où elles émanent.

Il faut donc que l'œuvre de Dieu par excellence, il faut que l'Église porte au suprême degré ce cachet divin de l'unité. Dieu nous parle indirectement par la vue du monde qui est son image muette ; il nous parle directement par son Église qui est son temple et son porte-voix. Le monde nous invite à élever nos pensées vers lui et à le chercher dans la simplicité de nos cœurs ; dans l'Église, c'est lui-même qui vient à nous, c'est lui que nous trouvons et que nous entendons. L'Église ne peut donc pas être privée de ce caractère de l'unité qui se trouve même dans l'ordre naturel au-dessus duquel elle est infiniment élevée. Ouvrage incomparablement plus noble et plus divin, elle doit, sans comparaison aussi plus que le monde, être marquée du signe de l'unité ; et de même que l'unité dans la création nous apparaît d'autant plus belle et plus claire que l'univers lui-même nous est plus connu ; de même l'Église, considérée dans son essence et sa dignité, nous révèle un principe d'unité qui se dégage de plus en plus clairement des éléments divers dont elle est composée.

Le principe générateur de l'Église est dans le fait de l'incarnation de Jésus-Christ. C'est le Fils de Dieu qui, entrant personnellement dans le monde, unissant sous une même personne la nature divine et la nature humaine, répand sa grâce partout à profusion, en pénètre les hommes et les crée ainsi à l'image de son humanité divinisée. Il n'y a qu'un nom qui nous sauve, c'est le sien. Il n'y a qu'un sacrifice qui nous rachète du péché, celui de son corps et de son sang adorables. Il n'y a qu'une croix qui ait été empourprée de ce sang divin, et cette croix unique étend ses bras vers l'orient et vers l'occident, rayonne vers le nord et vers le midi, purifiant et sanctifiant toutes choses par la vertu de son image vénérée.

Cette lumière pénétrait déjà les temps anciens, où Jésus-Christ était l'attente des nations comme l'avait prédit

le patriarche Jacob. Ceux qui, dans l'ancien Testament, eurent le bonheur d'être prédestinés entre les nations, appartenaient déjà à l'unité de l'Église. Leur foi et leur espérance avaient un même acte dans les cœurs parce-qu'elles se rapportaient à un même objet. Mais cette unité n'était point manifestée, parce que l'objet de leur foi, de leur espérance et de leur amour n'existait encore pour eux qu'à l'état de promesse.

« Les nations le prieront. » L'unité du culte était annoncée par ces paroles. Mais elle n'était point encore visible, parce que l'Agneau immolé dès l'origine du monde n'avait pas encore son autel sur la terre. Le sang des boucs et des génisses rougissait les autels, et ce n'était qu'à travers un voile épais que les peuples entrevoyaient Celui dont la grâce les sanctifiait par anticipation.

Il y avait donc une ombre de l'unité de culte. Mais cette ombre devenait d'autant moins distincte que les hommes s'éloignaient davantage de leur première origine. *L'institution* universelle chargée de maintenir cette promesse et cette espérance dans leur pureté et leur vérité faisait encore défaut. Les nations n'étaient que nations, et les hommes ne se rattachaient pas à une société plus universelle ; c'est pourquoi ils s'égarèrent, chacun dans sa voie, mais tous loin du but vers lequel ils devaient uniquement tendre.

On vit alors ce que deviennent les nations abandonnées à elles-mêmes. Chacune avait ses dieux, dieux divers, il est vrai, mais qui tous étaient des démons. Elles ne purent s'accorder que pour s'éloigner également du vrai Dieu. La vérité ne demeura que dans le peuple juif, spécialement choisi de Dieu, mais à qui sa nationalité seule n'eût point garanti cette prérogative, si Dieu n'y avait veillé.

Quand la plénitude des temps fut venue, lorsque le Dieu qui avait parlé par les prophètes, dit aux hommes : « Moi qui vous parlais, me voici au milieu de vous », alors

finit, en principe du moins, la grande confusion des peuples. Il y eut pour tous les hommes une même voix descendue du ciel, et leur disant : Écoutez-le. Jésus-Christ ne prêcha qu'à un nombre d'hommes restreint, mais ses hérauts s'en allèrent par le monde entier, « in mundum universum », annonçant la bonne nouvelle à toutes les nations, enseignant à chacune les mêmes vérités pour les soumettre toutes à un même Évangile.

De ce moment, date la grande réconciliation des hommes et avec Dieu et avec eux-mêmes. Ils furent réconciliés avec Dieu par le sang de Dieu, dont les victimes anciennes n'avaient été que d'impuissantes figures. En même temps, ils apprirent de nouveau que leur Père commun existe, qu'ils pouvaient le connaître. Ils apprirent à le prier et à l'aimer. Le mur de séparation entre eux et lui était tombé, et sur leurs fronts régénérés commença à briller de nouveau la marque de leur filiation divine. Alors ils apprirent a parler de nouveau la même langue, et, lorsque dans toutes les nations retentirent les mêmes louanges, la même profession de foi et les mêmes invocations, la diversité des idiomes sembla ne demeurer que pour mémoire perpétuelle de la séparation ancienne. La famille de Dieu se reforma une dans l'unité de la foi, des prières et des sacrements, et cette grande famille s'appela l'Église.

Le peuple qui jusque-là avait eu par privilége spécial le nom de peuple de Dieu commença à n'être plus son peuple. Il avait cru que les promesses dont il était dépositaire le concernaient lui seul, et que le mur qui l'isolait des nations pour les jours de la préparation devait continuer à l'en isoler aux jours de l'accomplissement des promesses. Il ne put se faire à l'idée de la grande réconciliation, et, parce qu'il continua de vouloir demeurer dans son isolement, parce qu'il voulut maintenir la séparation de nation à nation, de contrée à contrée, il mérita de tomber dans cet affreux

aveuglement qui lui fit mettre à mort l'Envoyé de Dieu par excellence, tandis qu'il devait le montrer aux nations et porter son nom aux extrémités de la terre.

Dieu est le père commun et universel, Jésus-Christ est le Sauveur commun et universel. Il n'est pas le Rédempteur d'une nation, mais de toutes les nations. Nul homme plus qu'un autre homme, nul peuple plus qu'un autre peuple ne peut se dire participant à la gloire, à la dignité, aux mérites de son Incarnation. Ses pensées, ses affections, ses prières et ses mérites sont étrangers à toute distinction nationale. A tous il propose une même foi, à tous il donne un même baptême, à tous il offre les mêmes espérances pour le ciel, à tous il ouvre une même voie pour y arriver. Où sera-t-il possible d'introduire une séparation sans détruire son œuvre ?

Quand il envoie ses apôtres aux diverses nations, il ne promet pas aux uns plus qu'aux autres son assistance spéciale. Allez, dit-il, je suis avec vous, avec vous tous. Ne connaissez plus ni juif, ni gentil, ni grec, ni barbare. En moi, toutes ces distinctions s'effacent; je ne connaîtrai ni chrétien grec, ni chrétien scythe, ni chrétien romain, ni chrétien persan: tous doivent devenir chrétiens au même titre, membres d'un même corps, soumis à vous, mes apôtres, dont je ne me séparerai jamais. Vous formerez une société dont vous serez les chefs, jugeant les douze tribus du nouvel Israël, mais ne portant tous qu'un seul et même jugement, celui que mon Esprit vous dictera.

Si l'Église était seulement *unie* à la manière des autres sociétés, il serait déjà radicalement impossible d'y introduire la distinction judaïco-protestante de la nationalité ; il serait déjà impossible de l'appeler *unie* aujourd'hui, lorsque toute l'antiquité l'a appelée *unique* et *une*. Mais elle est une à la manière de Jésus-Christ même, une comme un corps réuni sous un même chef. Tous ses mem-

bres sont animés et vivifiés par un même esprit, une même âme qui, sans se diviser, se communique à tous. Jésus-Christ est non-seulement *omnia in omnibus*, tout en tous ; mais étant tout en tous, il trouve dans cette universalité le complément de lui-même, de sa mission, de ses mérites, de sa vie et de son action. Il ne peut donc y avoir dans l'Église des distinctions qui n'existent point en Jésus-Christ. Ce qui est un en lui est un dans l'Église ; ce qui divise les hommes entre eux n'existe point en Jésus-Christ. Par le baptême nous sommes incorporés à lui, donc unis en un seul corps, dit saint Paul. — A ceux qui voulaient distinguer entre nation et nation, il rappelle que de même qu'il n'y a qu'un Dieu, il n'y a qu'un seul baptême ; et à ceux qui voulaient au moins établir la distinction d'après l'apôtre qui les avait convertis, il dit encore : « Avez-vous été baptisés au nom de Paul ou de Pierre ? » Nous pouvons dire de même : Avez-vous été baptisés au nom de l'Angleterre, pour que la nationalité anglaise constitue pour vous une séparation, voire seulement une distinction d'avec le reste de l'Église ?

L'Église ne connaît point la séparation ancienne. Non-seulement elle nous représente Jésus-Christ sur terre, mais sa vie est la continuation de la vie de Jésus-Christ. Pas plus en elle qu'en son chef, on ne distingue juifs et gentils, grecs et barbares. Mais parmi les juifs et parmi les gentils, parmi les grecs et parmi les barbares, elle recrute des enfants qu'elle s'attache par son enseignement et sa grâce. Elle est l'institution universelle, aussi universelle que la Rédemption, aussi universelle que le sang de Jésus-Christ, aussi universelle que cette parole : « Annoncez l'Évangile à toute créature ». Les nationalités sont resserrées dans des limites plus ou moins étroites, les langues ne se parlent pas au delà d'une montagne, d'un fleuve, d'une mer ; les usages, les mœurs, les intérêts dif-

fèrent selon les latitudes et selon les climats. En Jésus-Christ toutes ces distinctions s'effacent ; ni la culture intellectuelle plus ou moins développée, ni l'extension de la richesse, ni les progrès de la civilisation n'établissent une différence devant lui : il est source de vie pour tous, et l'Église son épouse, l'Église qui continue, applique et achève son œuvre, l'Église ne connaît pas plus que lui les distinctions nationales qui s'effacent en lui. Elle ne connaît que ses enfants, le signe de Jésus-Christ, la foi de Jésus-Christ, la soumission à ceux qui le représentent.

Quand elle s'établit au milieu d'une nation, l'ensemble des fidèles de cette nation forme l'Église dans cette nation. Mais cette église nationale n'est pas plus une église complète, indépendante, que ne l'est chaque paroisse dans cette église. Les fidèles d'un village constituent l'Église dans ce village ; ceux d'une contrée forment l'Église dans cette contrée, ceux d'une partie du monde forment l'Église dans cette partie du monde. Mais pas plus l'Église d'un village que celle d'une nation, pas plus celle d'une nation que celle d'une partie du monde, ne forment une Église séparée, une Église indépendante. Ce ne sont que des parties de l'Église de Jésus-Christ, qui est à la fois universelle dans son unité et une dans son universalité.

Comment se constituent les nations? Rien de plus flexible que l'idée de la nationalité. Les éléments n'en sont jamais homogènes. Quel est le pays qui soit resté depuis 1500 ans renfermé dans les mêmes limites? Quelle est la nation dont les éléments ne soient multiples? Les églises devraient donc suivre les mêmes fluctuations, et lorsqu'il arrivera qu'une nation soit envahie par une autre, devra-t-il s'ensuivre que l'église de la première doive disparaître dans l'église de la seconde à laquelle elle aurait été jusque-là complétement étrangère? L'Église serait soumise aux lois de la conquête, et de même qu'un souverain peut

subjuguer une nation, il pourrait aussi subjuguer une église! Peut-on plus grande injure à son divin fondateur?

Imaginons pour un instant que le Pape pût subjuguer par les armes la terre entière, et réunir tous les hommes sous un même sceptre temporel. Il n'y aurait qu'une seule nation, qu'une seule église nationale, et l'Église tout entière serait *une* de droit et non plus seulement *unie*. Vous ne demanderiez donc qu'une chose pour reconnaître l'autorité spirituelle du Pape, c'est qu'il eût 100,000 hommes à jeter sur vos côtes. O Angleterre! O erreur! O hérésie!

Ce n'est pas ainsi que s'étend l'Église. L'histoire du christianisme nous donne d'autres leçons. Nous ne parlons point ici de l'histoire plus ou moins controversée qui nous racontera certains faits de détail et dont le récit se diversifie ou se nuance trop souvent selon le point de vue. L'histoire telle que tout le monde l'admet, nous montre la fausseté du nationalisme.

Une église peut-elle être nationale au moment de son établissement? Évidemment non. Les apôtres, qui les premiers pénètrent dans un pays encore païen, sont étrangers dans ce pays, et restent citoyens de leur patrie primitive dont l'éloignement ne leur peut enlever aucun droit. Ce sont donc des étrangers qui nécessairement fondent chaque église nationale. Les prêtres qui y prêchent relèvent d'abord de leurs évêques; l'évêque qui s'y établit relève de celui qui lui a conféré l'ordination, principe du Dr Wordsworth, que les catholiques traduisent par dépendance à l'égard du Pape. Le *Theophilus anglicanus* s'appuie même sur ce principe de la dépendance de l'évêque missionnaire envers son évêque consécrateur, pour prouver l'indépendance de l'église d'Angleterre vis-à-vis de l'Église de Rome. C'est bien à tort, sans doute, et en faisant violence à l'histoire de l'établissement du christianisme en Angleterre; mais ce principe, tel quel, prouve néanmoins le peu de fondement de toute la thèse anglicane.

Notre-Seigneur, en effet, a envoyé douze apôtres dans le monde; il a revêtu les douze de la dignité et du caractère d'évêque. Chacun a ordonné des prêtres, consacré des évêques. Chaque évêque, d'après le Dr Wordsworth, dépendrait de son évêque consécrateur ; chaque évêque succédant à un autre aurait les mêmes devoirs à l'égard d'un autre évêque, et ainsi il y aurait autant d'Églises indépendantes et séparées qu'il y a eu d'apôtres. L'Église catholique serait donc une confédération de douze églises, dont aucune n'aurait le caractère national, puisqu'aucun des apôtres ne s'est attaché exclusivement à l'une ou l'autre nation : il est dit de tous qu'ils prêchèrent partout. Où donc retrouver le fondement d'une Église nationale? L'unique distinction fondée serait celle des églises apostoliques entre elles.

Mais comment distinguer même les Églises fondées par les divers apôtres? Il ne serait pas plus difficile de distinguer parmi les descendants des anciens patriarches quels sont ceux qui appartiennent à chacune des douze tribus. Il faudrait donc admettre l'absence complète de tout lien entre les Églises aujourd'hui existantes. Il faudrait admettre que chaque évêque est indépendant de tous les autres, ne relevant que de Dieu et de lui-même, sans avoir aucun lien de communion nécessaire avec les autres évêques, et nous nous retrouverions en présence de cette conséquence que nous avons déjà rencontrée plus haut, que le schisme serait absolument impossible, parce qu'il n'existerait aucune unité dont on pourrait se séparer. Le schisme ne serait plus qu'une chimère, le schisme, cette grande plaie de l'Eglise! le schisme contre lequel les anciens docteurs et les Pères ont livré tant et de si vaillants combats.

J.-I. Simonis.

LE RITUALISME ANGLICAN.

On a réussi à faire du scandale dans l'église anglaise. Ce n'est pas aisé, et c'est fait. Malgré l'apathie générale de ceux qui enseignent et de ceux qui sont enseignés, le public est piqué, et le *Times* prend la mouche. Le congrès anglican d'York en est la cause; non ce qui s'y est dit, mais ce qui s'y est fait. Pour le discours, la latitude était complète : l'Archevêque président avait déclaré que chacun serait entendu ; qu'on ne sifflerait, qu'on ne huerait, qu'on n'interromprait aucun orateur pour extrêmes que fussent ses opinions Il nous revient que ce programme a été fidèlement suivi : aucun autre n'était praticable, car où s'arrêter ? Il y a longtemps que les doctrines antipathiques sont accouplées dans le sein de l'anglicanisme; de cette promiscuité même sont nés les trente-neuf articles, le livre de prières publiques et le rituel entier. C'est ce dernier point qui est aujourd'hui en péril. La partie avancée de la *haute Église* a ouvert dans l'antique cité métropolitaine son exposition. Là se voyaient le crucifix, les chandeliers, les calices, les encensoirs, les missels, les chasubles, les étoles, les chapes, les mitres, les crosses, les bénitiers, et peut-être, sans qu'on ose trop l'affirmer, les ciboires et les ostensoirs. On a vu dans la métropole du Nord, jusqu'à trois ecclésiastiques anglicans qui ont parcouru plusieurs rues de la ville, couverts de la soutane et du surplis. Pour montrer jusqu'où l'esprit d'imitation peut se jeter, voici ce que racontait, il y a quelques jours, un bon prêtre qui demeure à peu de distance d'York. Une dame, fort attachée aux nouvelles pratiques de la nouvelle haute Église, lui écrivait la veille, en lui demandant de vouloir bien lui faire parvenir une copie des prières que le célébrant récite dans la sacristie

pendant qu'il se revêt de ses ornements pour la messe. Ce prêtre répondit par un refus, en déclarant qu'il ne voulait participer en rien au romanisme protestant. Il est évident que le ministre de la paroisse voulait pousser l'imitation de nos rubriques jusqu'à réciter comme nous ces prières. Pour l'église anglicane elle-même, la question est plus grave qu'on ne le croirait à première vue. La raison de tout ce mouvement est, en effet, qu'une foule de gens commencent à voir ce qu'est le protestantisme anglican : il n'a pas de fond et ses formes sont affreuses. Changer le fond n'est plus possible ; du moins, disent ceux qui ont entrepris la cure, essayons de corriger la forme. Ils essaient, ils empruntent de nouveau au catholicisme ce qu'ils en ont jadis supprimé, chacun en use à sa discrétion, qui plus, qui moins. Les essais ont tous un caractère commun: c'est que la parodie exécutée est celle de notre cérémonial ; la différence entre les imitateurs consiste uniquement dans la mesure de leur imitation. Les évêques réclament, ils l'ont fait plus d'une fois ; mais sont-ils unis ? Celui de Londres s'entendra-t-il avec celui d'Oxford, et celui-ci avec son confrère de Manchester ? On dira : ce n'est qu'une question de forme ; il ne s'agit que du culte et des cérémonies.—Nous répondons : Ce point est précisément ce qui constitue la gravité du différend. Si la question portait sur les principes et la doctrine, le débat resterait inaperçu comme tous ceux qui l'ont précédé. Les Anglais n'en sont plus à s'inquiéter de la théorie de leurs ministres, à moins qu'ils ne les soupçonnent de papisme, et le public ignore les premiers éléments de la controverse. Mais ici tout fait éclat, tout produit sensation ; tout excite la curiosité et la dispute. D'ailleurs, sous cette forme, le dogme reparaît non point mort, mais vivant, avec des formes tangibles, palpables, et qui excitent le peuple à la discussion. L'établissement croit-il, oui ou non, à la présence réelle dans la sainte Eucharistie ? Est-il avec nous catholiques romains, est-il contre nous ? Le rituel d'il y a vingt ans tient évidemment pour la négative ; les innovations, ou, si l'on veut, les restaurations donnent un argument explicite à l'affirmative. Un article du *Times*, qui a paru dans le numéro du 19 octobre, montre assez l'état de la controverse et sa gravité. C'est peut-être le document théologique le plus intéressant qui ait paru

cette année en Angleterre. On sait assez que le *Times* est le théologien de l'école. Il ne représente ni Cambridge, ni Oxford ; il est lui-même, et sait faire la leçon à l'épiscopat tout aussi bien qu'aux deux chambres. Nous extrayons de cet article les parties les plus importantes; le tout mérite bien d'être lu.

— « Malgré les remontrances des archevêques et des évêques, les ritualistes continuent leurs extravagances et en augmentent même la mesure. Leur enthousiasme pour toutes les pratiques ecclésiastiques admet cette seule exception que la commodité leur suggère : la vertu de l'obéissance ecclésiastique est de leur part l'objet d'un mépris total, et ils se refusent à donner la moindre marque de respect aux admonitions qu'ils reçoivent de ceux qui sont leurs supérieurs dans l'Église. De toutes les autres professions sociales, nous ne croyons pas qu'il y en ait une seule où une désapprobation unanime de ce qui se pratique, exprimée par les autorités compétentes, fût, de la part de ceux auxquels elle s'adresse, l'objet d'une indifférence aussi dédaigneuse. Les églises qu'on signalait l'an dernier, sont encore celles qu'on signale. Une seule visite à St-Alban, dans Holborn, rue de la cité de Londres, pendant ce qu'on appelle le service solennel, doit suffire pour confondre le moins intolérant des membres du clergé anglican. Là, on voit des prêtres, car c'est le nom qu'ils prennent à plaisir, au mépris des meilleurs théologiens anglicans, on les voit tout chargés de vêtements éclatants et que les yeux des Anglais n'ont point aperçus depuis trois cents ans. Trois de ces personnages s'élèvent sur des degrés placés à l'est de l'édifice ; ils ont le dos tourné au public, ils sont chamarrés de vert et de jaune, rehaussé d'or, et sur ce fond se dessinent des bandes et des croix noires. L'autel est surchargé d'ornements magnifiques; deux grands cierges allumés l'illuminent en plein midi. De chaque côté se montrent des pyramides de chandeliers telles qu'on en voit dans les églises des catholiques romains. Tout le sanctuaire est paré de bannières brocardées, et au milieu de cet appareil fastueux, les surplis blancs des choristes sont la seule chose qui rappelle le cérémonial ordinaire de l'église d'Angleterre.

« A travers leur atmosphère toute chargée des fumées de l'encens,

l'œil suit confusément les prêtres couverts de vert et d'or pendant qu'ils se livrent à des manœuvres inexpliquables. Ils se plient, ils saluent, ils se tournent, ils traversent d'un côté à l'autre, de telle façon que, dans ce mouvement continuel, la récitation de l'office n'est plus que la moindre partie de leurs fonctions. Deux assistants, vêtus de blanc, portent un encensoir qu'ils agitent incessamment et dont la fumée est projetée tantôt sur l'autel et tantôt sur le livre qui sert à la lecture de l'Évangile, puis vers le visage de chacun de ceux qui prennent part à la cérémonie. L'orgue est beau, le chant excellent; le public y prend part à des moments désignés d'une manière qui impressionne; c'est là le seul élément légitime de tout ce cérémonial. La représentation arrive à son point culminant à travers une série de révérences et de génuflexions qui constituent ce qu'on appelle l'élévation de l'hostie. »

L'auteur de l'article explique ce qu'il y a d'affreux pour le goût et pour l'esprit anglais dans des pompes de cette espèce. Les vêtements, les chandelles, les gestes, les parfums lui donnent la nausée; c'est ce qu'il assure. Que dirait-on si les juges voulaient reprendre les robes à queue et des mortiers trois siècles après que l'usage en aurait disparu? D'ailleurs, c'est démontré, les habits sacerdotaux sont les restes d'un âge grossier et n'offrent qu'une copie des vêtements en usage parmi le peuple au temps de l'empire romain. Le puritanisme est froid, sans doute, mais il est modeste, il est honnête; et la conclusion certaine, c'est que pour l'Anglais, habitué par son éducation à des formes simples, l'introduction d'une pareille ostentation dans le service divin doit paraître une chose affectée, contre nature, et un attentat des plus graves contre le bon goût aussi bien que contre le respect dû à la majesté divine. — Reprenons avec l'article :

« Peut-être nous eût-il semblé indigne de nous de caractériser comme elles le méritent ces innovations, si elles ne portaient en elles-mêmes d'autre mal que celui de la vulgarité et de l'inconvenance. Le bon sens anglais, en les réprouvant, les aurait bientôt fait disparaître. Mais les promoteurs du système ont un but avoué; ils entendent propager une doctrine qui est, il est vrai, en opposition directe avec l'enseignement du protestantisme anglais, et qui pourtant a toujours exercé sur une

certaine classe d'esprits une grande puissance d'attraction. Une lettre d'un correspondant explique assez ce que nous entendons ; cette lettre contient le compte rendu d'une instruction donnée à des enfants dans l'église de Saint-Alban. Nous le disons seulement ici, c'est un fait simple, clair et qu'aucune subtilité ne peut faire disparaître : entre l'enseignement de l'église d'Angleterre et celui du Catholicisme Romain, il y a antagouisme. L'Anglais est essentiellement protestant : toutes les fois que son sentiment religieux a été remué jusqu'au fond, il a réitéré cette protestation avec une force sans cesse croissante. Or le fait est, il est inutile de le pallier plus longtemps, ces *Ritualistes* enseignent ouvertement une doctrine qui se distingue jusqu'à un certain point du catholicisme romain le plus avancé, mais qui est en contradiction palpable avec les points essentiels de l'anglicanisme. Dans un discours que nous avons récemment publié, Mgr Manning félicitait son auditoire de ce qu'il était désormais dispensé de la controverse sur la transsubstantation, car, disait-il, l'église d'Angleterre a adoptée cette doctrine et elle prend soin de l'inculquer au peuple. Eh bien ! il faut l'avouer, c'est à peine si cette assertion peut être taxée d'exagération. Le sermon qui fut prêché, jeudi dernier matin, par un des meneurs du parti dans l'église de Saint-Alban, ce sermon était plus fort, s'il est possible, que le langage cité par notre correspondant. *Si ce sermon, comme celui du docteur Pusey, avait été débité il y a vingt cinq-ans devant l'Université d'Oxford, le prédicateur eût été sans le moindre doute sommé tout aussitôt de rendre ses comptes.* C'est avec cet enseignement révoltant que le Ritualisme exagéré s'identifie de nos jours. Son objet unique, sinon avoué, est de rendre les cérémonies de la communion anglicane une copie aussi exacte qu'il se peut de la messe catholique romaine, et de fait qui a vu la messe solennelle dans une église catholique romaine, a vu le service solennel de Saint-Alban. Cette école au pain d'épices doré (*Gilt ginger bread*), comme l'a décrite il y a longtemps le Dr Heuman, ne cherche qu'à faire revivre parmi nous le mouvement *romanisant*, ce mouvement qui, il y a vingt ans, s'est vu heureusement arrêté par l'indignation publique. A la suite de la thèse principale, on voit aujourd'hui revenir les autres pratiques

condamnables du catholicisme romain. Le célibat même du clergé trouve de nos jours, des champions déclarés; il en est de même du devoir de la confession, il s'enseigne publiquement. Qu'en résulte-t-il ? Le voici. Comme la pratique de la confession n'est prévue par aucun de nos règlements, cette pratique n'est accompagnée chez nous d'aucune des garanties qui peuvent la rendre tolérable dans le sein de l'Église catholique romaine. La faiblesse de la femme et la docilité de la jeunesse se trouvent donc soumises sans contrôle à la domination d'ecclésiastiques jeunes et sans expérience, et, si nous en jugeons par quelques publications récentes de ce parti, l'emploi qu'on fait de ce pouvoir est loin d'être toujours scrupuleux. »

Voilà sur quelle note le prend le *Times*, et à quel diapason il élève le ton de la critique. M. Pusey et les siens n'auront bientôt plus à présenter aux catholiques leur *Eirenicon :* c'est vers ceux de leur église et de leur école qu'ils feront bien d'envoyer une ambassade pour demander des conditions de paix. Le *Times* dit vrai quand il censure la confession, telle qu'elle s'enseigne et se pratique par cette coterie. La juridiction n'appartient pas plus à ce clergé que le titre de prêtre. De qui tiennent-ils le pouvoir de confesser et d'absoudre ? Est-ce de leurs évêques ? Ces évêques réprouvent l'usage qu'ils veulent rétablir. Si tous ne le font pas également, il est certain du moins que les deux chefs de la hiérarchie, les deux archevêques d'Angleterre, sont parmi les antagonistes déclarés de la prétendue restauration. Reste à dire, comme le docteur Pusey, que chaque évêque a la juridiction parce qu'il est évêque, ou plutôt on sera forcé d'aller plus loin et de soutenir la thèse que chaque prêtre a cette juridiction par le fait qu'il est prêtre. Si ce n'est de son ordination, en effet, d'où peut lui venir le pouvoir d'absoudre, puisque les évêques ne le confèrent pas ? Étrange situation que celle de ces confesseurs ! Ils ne subissent pas d'examens, ils ne trouvent dans leur église aucun casuiste pour les guider ; leurs pouvoirs pourtant sont sans limites, les voilà les égaux du Pape et des Apôtres. Après avoir fait, avec le *Times*, la part des abus et admis la bizarrerie de cette pratique, il faut dire que le journal a tort lorsqu'il dénonce la confession comme un attentat contre l'anglicanisme.

En effet, les 39 articles déclarent simplement que la pénitence n'est pas un sacrement comme le baptême et la cène, et d'un autre côté le chapitre de la visite des malades, dans le livre des prières, ordonne au ministre d'exciter le malade à la confession et lui prescrit une formule d'absolution qui est presque une traduction de la nôtre. Qu'on nous pardonne cette observation : ce n'est pas le lieu de relever les inconséquences manifestes et très-volontaires dont les livres de l'anglicanisme sont couverts. Il n'est pas à croire que les théologiens du grand journal les ignorent. Il suffit de dire en passant, qu'ici les ritualistes ne changent pas le rituel. Ils l'appliquent au contraire ; ils le suivent à la lettre, et si la lettre est contraire à l'esprit, le blâme remonte jusqu'à la reine Élisabeth et tous ceux qui la conseillaient, et même jusqu'à l'église anglicane tout entière. De cette méprise, le *Times* passe à une autre qui est encore plus faite pour nous surprendre. Après avoir admonesté les pères de famille et exposé tout le danger que courent les enfants s'ils fréquentent les églises infectées de ritualisme, le journaliste change de front, il apostrophe l'épiscopat.

« Nous ne pouvons pas nous empêcher de le demander ici : à quoi servent des évêques, s'il ne leur est pas permis de tenter du moins un léger effort pour placer sous une prohibition légale les doctrines et les pratiques pernicieuses que nous signalons ? C'est l'emploi tout spécial des évêques, de protéger le public contre un enseignement qui est notoirement illégal. Et nous croyons avoir quelque droit de nous plaindre d'eux, s'ils nous livrent à nous-mêmes jusqu'à ce point, et sans autre ressource que celle de notre vigilance personnelle. Ce cas n'est pas comme un cas douteux. Les articles et les lois ecclésiastiques ne sont plus qu'une *simple farce*, s'il est une fois prouvé que leur ensemble est incapable de réprimer les erreurs mêmes en vue desquelles leur autorité a été constituée.... Le peuple se demandera forcément quel est l'usage d'une église établie, si cette église ne peut faire reconnaître les doctrines établies. Qu'on ne dise pas d'ailleurs que ce système d'innovation est populaire. En fait, la popularité se borne à une certaine classe. Si un ecclésiastique prêchait le mahométisme, et déclarait que sa doctrine est l'anglicanisme, il n'y a pas de doute qu'il trouverait des

adhérents et croirait s'excuser en disant que sa prédication répond à un besoin du jour. Les évêques et les articles sont censés établis afin de pourvoir à ce qu'on enseigne au peuple non pas ce qui lui plaît, mais ce qui lui est utile. Il est temps qu'un jeu si pernicieux soit arrêté. Quelque bruit que les innovateurs puissent faire, le peuple anglais sera du côté de l'église et de son autorité. »

L'instruction ne serait pas complète, et nos lecteurs ne pourraient pas se prononcer en connaissance de cause, si à cet extrait du journal nous ne joignions pas la pièce la plus importante du débat, qui est la déposition du correspondant sur le catéchisme enseigné à St-Alban. C'est la pièce de conviction contre les ritualistes, et nous avouons qu'elle a de quoi offenser les oreilles pieuses des protestants, s'ils s'en tiennent bonnement aux articles de leur livre de prières, et ne sont pas initiés aux secrets de la haute église et de sa glose. La leçon de St-Alban se rapportait, à ce qu'il paraît, aux cinq derniers articles du catéchisme anglican, et si ce catéchisme était d'accord avec les 39 articles, elle eût été irréprochable, tant les demandes et les réponses du catéchisme sont conçues de manière à éluder la controverse avec les catholiques. Mais l'article 31 est là qui qualifie la messe de fable blasphématoire et de fraude dangereuse ; et son texte, il faut l'avouer, ne peut se concilier avec ces commentaires présentés à St-Alban que lorsqu'on est convenu de faire dire noir à ce qui dit blanc. Voici d'abord le texte de celle des questions du catéchisme à laquelle la leçon incriminée se réfère principalement.

Demande. — Pourquoi le sacrement de la Cène a-t-il été institué ?

Réponse. — Pour la commémoration perpétuelle du sacrifice de la mort du Christ, et pour les avantages qui nous sont assurés par là.

« On enseignait aux enfants, dit le correspondant du *Times*, que cette commémoration perpétuelle dans la Cène ne se rapporte pas à l'homme, mais à Dieu. Il en était ainsi chez les Juifs, leur disait-on ; Dieu avait promis le Christ dès le commencement, et les Juifs le faisaient souvenir de sa promesse en lui offrant des sacrifices, en immolant la victime, en en brûlant une partie, en mangeant l'autre. C'est en mangeant qu'ils retiraient le fruit du sacrifice.

« Notre mémorial est aussi un sacrifice; et ce sacrifice est le corps et le sang du Christ. Il a été d'abord offert à Dieu par Jésus-Christ lui-même, qui nous a commandé de continuer ce qu'il a fait. Faites cela en mémoire de moi.... Notre sacrifice est une continuation de celui de Jésus-Christ, de ce sacrifice qui a commencé la nuit avant la crucifixion, et qui se continue jusqu'à la fin du monde. Le prêtre offre le sacrifice en vertu de la charge qu'il a reçue et parce qu'il tient la place de Jésus-Christ, étant celui auquel il a été dit : Je suis avec vous constamment jusqu'à la fin des siècles. Nous, prêtres, sommes à l'autel, mais celui qui offre vraiment le sacrifice, c'est *Lui*. L'offrande se fait sous la forme du pain et du vin, mais elle est réellement bien davantage le corps et le sang du Christ.

« Ce sacrifice est le grand sacrifice. Quand l'Église reclame de Dieu quelque grâce spéciale, elle offre ce grand sacrifice. Ainsi, dans le temps de choléra, elle offre ce grand sacrifice dans un but de propitiation. Elle l'offre aussi en actions de grâces ; ainsi, quand saint Paul ordonne d'offrir des actions de grâces pour les rois, etc., c'est l'Eucharistie qu'il désigne, et il en est de même dans un grand nombre de passages du Nouveau Testament... La grande cérémonie de l'Eglise est le grand sacrifice. Si vous ne pouvez assister qu'à une seule cérémonie, venez à la célébration. Ce grand sacrifice est l'offrande du sacrifice quotidien du Christ. Quelques-uns disent que la communion est seulement instituée pour ceux qui la reçoivent, mais cela n'est pas son premier objet : le premier objet, c'est Dieu. Nous pouvons attirer Jésus-Christ devant nous en offrant le sacrifice de Jésus-Christ. » Ce rapporteur ajoute que tout le catéchisme était sur ce ton, que le ministre a affirmé à plusieurs reprises que son enseignement est celui de l'Église, qu'il y avait cent enfants présents, et que du côté des hommes la réunion se composait principalement de jeunes gens entre 18 et 30 ans. Il dit aussi qu'une autre instruction à laquelle il assista, en juin, dans la même église, fut donnée par un autre ministre et dans les mêmes principes que celle du 3me dimanche d'octobre. Les passages que nous avons supprimés sont sans importance. Malgré quelques termes auxquels la précision fait défaut, on reconnaît la doctrine catholique et une opposition prononcée avec l'article 31 *prout sonat.*

Ce qu'il y a de plus évident en tout ceci, c'est que le *Times* tombe deux fois en contradiction avec lui-même. Que veut dire, en effet, sa sortie contre les ministres qui n'obéissent pas à leurs évêques, et le début comminatoire de l'article, si les évêques n'ont pas parlé et n'ont pas donné le moindre signe officiel de leur désapprobation ? Nous voyons assez, par l'article lui-même, que les Ritualistes, noircis au commencement et dénoncés comme les plus désobéissants et les plus impudents des hommes, ne sont pas aussi coupables qu'on se le figurait : la faute passe, au contraire, des ministres qui ne sont pas arrêtés, aux évêques qui n'ont point parlé. Or, sur ce premier point, la version finale est la vraie et celle à laquelle il faut s'arrêter. L'évêque de Londres s'est prononcé une fois d'une manière assez équivoque contre les crucifix et les cierges allumés ; il a forcé dans une cérémonie publique les ministres qui officiaient avec lui à retirer leurs étoles ; ces ministres ont obéi. Mais où et quand a-t-on entendu parler d'une mesure générale et obligatoire ?

Le second point où le *Times* se montre aussi en désaccord avec lui-même, c'est celui où il presse l'épiscopat anglais de prendre un parti énergique pour le salut de l'église, contre les Ritualistes. Lui qui reproche si aigrement à ces derniers de ressusciter les choses d'il y a trois siècles et de parodier Rome, peut-il suggérer une restauration plus étrange du passé et une imitation plus grotesque de ce qui a lieu dans l'Église romaine ? Le grand docteur de l'affranchissement universel, le prédicateur de la liberté illimitée de penser, de parler et d'écrire, ose ici proposer à des évêques protestants de lancer l'anathème et de s'armer des mêmes rigueurs dont il fait chaque jour l'objet de ses risées lorsqu'elles sont légitimement employées par les évêques de l'Église catholique ! Ces évêques qu'il évoque ont d'ailleurs les mains liées, et le *Times* le sait bien. Quand ils ont voulu défendre, ou la nécessité du baptême, ou l'inspiration des Écritures, leurs efforts n'ont abouti qu'à une défaite signalée ; s'ils prétendent aujourd'hui se priver du concours des seuls hommes qui ont encore quelque zèle pour l'Évangile et quelque foi dans l'existence d'une Église, ils arrachent à l'église anglicane les derniers combattants qui la défendent encore contre l'invasion totale des rationalistes. Ils font que ceux qui romanisent hors

de Rome, iront à Rome, ne trouvant plus au monde un autre expédient. L'alternative est embarrassante : tolérer, c'est laisser le Ritualisme s'afficher de plus en plus, gagner les jeunes générations, se propager des grandes villes, où il a partout ses représentants, jusque dans les campagnes, et métamorphoser peu à peu l'Établissement anglican en une autre institution encore plus équivoque, moins définie, moins capable d'expliquer sa raison d'être. Sévir c'est plus grave : on ne le peut pas sans le concours des pouvoirs politiques ; toute mesure prise en dehors du parlement et du conseil de la reine sera d'une inefficacité radicale. Les divisions intestines au sein de l'épiscopat lui-même sont d'ailleurs trop déclarées pour qu'il soit possible de compter sur le moindre accord de ceux qui devraient agir. Il n'est pas probable qu'on méconnaisse ces difficultés et qu'une telle tentative ait lieu : si elle se fait, il est certain qu'elle échouera. Quoi donc, dira-t-on avec le *Times*, et nos lois ecclésiastisques et nos articles sont-ils une farce ? Nous n'aurions pas dit le mot, nous ajouterons même que dans une matière aussi grave ce mot manque de dignité ; au fond, il rend assez bien une situation qui dure depuis longtemps, qui a été faussée dès le début, et qui paraît désormais inextricable. Si les esprits étaient un peu moins prévenus soit par les préjugés, soit par l'intérêt, nous savons bien quel devrait être sur ceux contre qui le *Times* fulmine, l'effet de ces dratribes où la vérité paraît tout comme elle se montre dans le public, aux yeux les moins clairvoyants. On verrait ce qu'il y a d'insensé dans les tentatives qui ont pour but de faire du protestantisme catholique, ou, si on veut, d'habiller le protestantisme en catholicisme. L'incompatibilité signalée par le *Times* saute aux yeux. Cette censure est si juste, si fondée sur les principes, si conforme à l'expérience, qu'on ne peut s'expliquer comment des esprits sérieux cherchent à s'y soustraire, hésitent à en tirer des conclusions, et se plaisent encore à errer au milieu de contradictions sans nombre, dans ce dédale théologique auquel le journal *l'Union* donne son nom, malgré Rome qui leur offre le fil conducteur, malgré tous les bons protestants dont ils se font huer, en dépit enfin des évêques, leurs supérieurs, qui ne peuvent pas cacher à ces enfants dangereux l'inquiétude et le mécontentement dont ils sont saisis.

E. LEBRETON.

JURISPRUDENCE CANONIQUE.

—

Le domicile et le quasi-domicile devant la S. Congrégation du Concile.

—

Dans l'ancienne discipline de l'Église, les mariages célébrés sans l'assistance du curé ont toujours été considérés comme illicites ; depuis le Concile de Trente, ils sont en outre frappés de nullité, au moins pour tous les lieux où a été promulgué le célèbre décret du Concile relatif à la clandestinité (sess. XXIV, c. 1). Mais quel est le curé devant lequel doit être célébré le mariage ? Qu'est-ce que le domicile et le quasi-domicile ? Quelles sont les conditions requises pour acquérir l'un ou l'autre ? — Toutes ces graves questions ont vivement préoccupé les théologiens et les canonistes ; on s'entend pour poser les principes et les définitions, mais les dissidences surgissent aussitôt qu'il faut en faire l'application dans une foule de cas qui changent d'aspect selon la diversité des circonstances. Le meilleur moyen de résoudre ces difficultés est sans contredit l'étude attentive des règles suivies par le Saint-Siége dans la décision des divers cas proposés à son jugement. La cause dont nous allons rendre compte d'après les *Acta sanctæ Sedis* (1) jette une grande lumière sur plusieurs de ces points si im-

(1) Nous avons annoncé précédemment la nouvelle Revue romaine intitulée : *Acta ex iis decerpta quæ apud Sanctam Sedem geruntur in compendium opportune redacta et illustrata.* Romæ typis Polyglottæ officinæ S. C. de Propaganda Fide. (Une livraison de 64 pages in-8° chaque mois. Abonnement pour la France, 14 fr., chez Lecoffre, rue Bonaparte, 90 ; et P. Lethielleux, rue Cassette, 23, à Paris.) Ce recueil, qui est parvenu à sa 15e livraison, a tenu, sinon dépassé, les promesses énoncées dans son programme, et il doit être, à notre avis, placé au premier rang parmi les publications sérieuses et éminemment utiles. Les savants canonistes qui président à sa rédaction déployent un talent et une habileté rares non-seulement dans l'exposition sommaire des débats agités devant les tribunaux romains, mais encore, et surtout dans les éclaircissements

portants et si pratiques en matière matrimoniale, et nous l'abordons d'autant plus volontiers qu'elle nous fournira l'occasion d'exposer, toujours d'après le même Recueil, la pratique du Saint-Siége relativement aux dispenses *in radice*.

Ex S. Congregatione Concilii. — Nullitatis matrimonii, die 28 *augusti* 1864.

Tout était prêt pour la célébration du mariage de Titius et de Caïa, quand arriva à la cour épiscopale une opposition de la part d'une femme qni déclara « ex fide antecedentium sponsalium cum deflo- « ratione conjuncta, ex qua filium quoque pepererat, sibi Titium « obligatum esse. » On reconnut, en effet, l'existence de ces fiançailles, et les curés des deux parties reçurent ordre de refuser leur assistance. Cependant Titius découvrit dans une petite ville assez éloignée un curé qui consentit à célébrer le mariage, à condition qu'on lui présenterait un certificat *de statu libero utriusque sponsi* et la délégation du curé de l'une des parties. On produisit un certificat attestant seulement que le mariage n'avait pas été célébré entre Titius et Caïa; quant à la délégation, le curé crut pouvoir s'en passer en les faisant inscrire lui-même sur le rôle des habitants de la ville; cette inscription paraissait, d'après la loi civile de la province, tenir lieu de domicile réel. Le mariage fut donc célébré avec toutes les autres formalités requises, et quelques heures après, les époux quittèrent cette paroisse à laquelle ils étaient et devaient rester toujours étrangers.

A la nouvelle de ce qui s'était passé, l'évêque déclara le mariage nul, et punit le prêtre qui avait agi si témérairement. Les époux connurent probablement le décret épiscopal; mais il ne leur fut notifié que six ans plus tard, lorsqu'on parvint à découvrir le lieu de leur retraite. Aussitôt Caïa quitta le domicile conjugal pour contracter un autre mariage, tandis que Titius, la revendiquant comme sa légitime

qu'ils apportent de leur propre fonds à ces matières parfois si ardues. Nous nous faisons un devoir de leur témoigner ici notre reconnaissance pour la liberté qu'ils nous accordent de puiser de temps en temps à cette excellente source au profit des lecteurs de la *Revue des Sciences ecclésiastiques*.

épouse, intenta contre elle une action devant la cour épiscopale. Il gagna d'abord sa cause devant le tribunal civil qui s'était immiscé dans l'affaire; mais Caïa, déclinant la compétence du juge laïque, en appela au souverain Pontife. Voici le résumé des débats qui eurent lieu à cette occasion devant la S. Congrégation du Concile.

I. *Pour la validité du mariage.* — 1° La délégation du curé de l'une des parties était-elle nécessaire dans l'espèce? Là paraît être toute la difficulté. Le concile de Trente n'ayant pas été promulgué dans la paroisse où se fit le mariage, on pouvait se passer de la délégation du curé (Sanchez, *de Matrim.* l. 3, dis. 18, n. 28); d'autant plus qu'on avait observé les dispositions de la loi civile relatives au mariage des étrangers, pour lequel il suffit de l'inscription des époux au registre des habitants de la ville.

2° Les époux avaient acquis par cette inscription un domicile suffisant. En effet, pour acquérir le domicile, il ne faut que la volonté d'habiter dans un endroit déterminé. Quant au séjour plus ou moins prolongé, il n'est nécessaire que pour démontrer l'existence de cette volonté, il devient inutile quand cette volonté est évidente d'ailleurs. Telle est la doctrine de plusieurs auteurs, confirmée par la S. Congrégation elle-même *in Cæsenaten. seu Forolivien. diebus* 20 *februarii et* 25 *junii* 1723. Deux habitants de Césène s'étaient rendus à Forli exprès pour y contracter mariage, avec l'intention formelle et clairement exprimée de retourner ensuite dans leur patrie. La S. Congrégation déclara ce mariage valide. Cf. Ursaya, tom. 7, p. 2, discep. 25, n. 42; Oliva, *de Foro Eccles.* p. 3, q. 8, v. 5 (1).

(1) D'après Ursaya, il semblerait que la S. Congrégation n'a pas même exigé le quasi-domicile pour que le mariage pût se faire sans la délégation du curé. Mais il faut observer que cet auteur ne parle qu'incidemment de cette affaire, et n'insiste que sur les faits allégués par le mari qui demandait la nullité du mariage, les autres circonstances étant étrangères à la question qui l'occupe. D'ailleurs, il ne dit pas quelle fut la durée de leur séjour à Forli. Au rapport de Benoît XIV (*Instit.* 33), l'épouse avait là son aïeule qui était en même temps sa tutrice, et elle déclara avec serment devant plusieurs témoins qu'elle était venue chez elle pour y rester et se soustraire ainsi aux mauvais traitements de sa famille. Elle avait donc, par le fait, acquis domicile, et se trouvait soumise au curé de Forli.

3° Il est vrai que Benoît XIV (Const. *Paucis abhinc*) exige un séjour d'un mois ; mais cet espace de temps doit s'entendre non pas *in sensu præscriptivo*, mais bien *in sensu præsumptivo*, c'est-à-dire que le séjour d'un mois fait seulement présumer l'intention de demeurer, de sorte que ce laps de temps n'est pas nécessaire si l'intention d'habiter est certaine d'ailleurs ; de même qu'il ne suffirait pas si l'intention contraire était évidente.

4° Du reste Titius avait abandonné depuis plusieurs années son domicile d'origine, et il n'en avait pas acquis d'autre même après son mariage ; il pouvait donc *more vagorum* se marier devant n'importe quel curé.

Enfin, l'avocat de Titius termine son plaidoyer en demandant, au nom de son client, que l'on s'adresse au souverain Pontife pour obtenir la dispense *in radice*, dans le cas où la S. Congrégation se prononcerait sur la nullité du mariage (1).

II. *Pour la nullité du mariage.* — Le défenseur de Caïa, après avoir cité le décret du Concile de Trente, oppose à son adversaire une argumentation dont la force ne peut échapper à personne :

1° Aux termes du Concile de Trente, le mariage doit être célébré devant le curé du domicile, à moins que l'un des époux n'ait aucun domicile ; or, le mariage dont il s'agit n'est pas dans ce cas. En effet, les époux n'ont acquis aucun domicile dans la ville où ils se sont rendus, car la seule intention d'habiter ne suffit pas d'après le texte même du droit : *Domicilium re et facto transfertur, non nuda contestatione* (*l.* 20 ff. ad *Municip.*).

Les canonistes enseignent d'un commun accord que le domicile, outre le séjour effectif, exige encore l'intention de demeurer *toujours* (animum *perpetuo* manendi) ; tandis que le quasi-domicile avec un séjour d'une certaine durée, requiert l'intention de demeurer *pendant un temps assez long* (animum *longo tempore* manendi). Le quasi-domicile est donc acquis quand les époux ont commencé d'habiter et manifesté clairement l'intention de demeurer. Cette intention de demeu-

(1) Cette question de la dispense *in radice* fera l'objet d'un article spécial dans la prochaine livraison.

rer est tellement indispensable que la S. Congrégation a déclaré : *Non valere matrimonium contractum coram parocho loci ubi contrahentes reperiuntur non animo ibi domicilium contrahendi* (in *Abulen.* 1 decembr. 1640; lib. 16 *Decret.*, p. 470). C'est pour cette raison qu'on ne peut se marier validement « in loco temporariæ reclusionis pro « simplici custodia, vel in loco recreationis vel rusticationis, unde « brevi sit discedendum et ad verum domicilium recedendum. » (Bened. XIV, inst. 33, n. 7 et 12.)

L'intention d'habiter est quelquefois *expresse*, comme dans le cas allégué plus haut du mariage contracté à Forli par deux habitants de Césène, « cum puella ante discessum *palam fecisset* se domicilium in « illa civitate deligere, ubi materna avia vitam ducebat ; quam tutri- « cem suique curatricem prædicabat », (Bened. XIV, inst. 33, n. 9.) Elle est *tacite* ou *présumée*, soit quand le séjour a duré au moins un mois (Bened. XIV, Const. *Paucis abhinc*), soit quand les circonstances ne laissent aucun doute à cet égard, par exemple, lorsqu'un homme quitte sa patrie et transporte avec lui sa famille, ses meubles, etc. (*Statuta cleri Romani*, c. 9, § 12.)

Cela posé, on voit que les époux n'ont acquis aucun domicile dans la ville, puisqu'ils n'y ont pas habité, et y sont restés à peine quelques heures pour se marier.

2° Il est impossible de soutenir que Titius, se trouvant sans domicile, pouvait se marier *more vagorum*. Ulpien, après avoir observé qu'il est difficile d'être réellement sans domicile, ajoute : « Puto autem et « hoc procedere posse, si quis domicilio relicto naviget, vel iter faciat « quærens quo se conferat, atque ubi consistat : nam hunc puto sine « domicilio esse. » (In *leg.* 27 ff ad *Municipal.*) Or, peut-on dire de Titius qu'il avait abandonné son ancien domicile et qu'il en était encore à chercher où se fixer, quand il est prouvé d'ailleurs qu'il habitait successivement en plusieurs endroits *more nobilium*, et qu'il avait au moins un quasi-domicile chez un de ses frères.

3° L'inscription des époux au registre des habitants de la ville n'a jamais été reçue par le droit-canon comme un moyen d'acquérir le domicile.

4° Relativement à la publication du décret du Concile de Trente, quand même il ne serait pas prouvé qu'elle a eu lieu, elle doit être présumée du moment que le décret en question a été de tout temps observé dans cette paroisse. On lit, en effet, dans un document émané de Pie VI : « Publicationem præsumi ubi decretum fuerit aliquo tem- « pore in parochia tanquam decretum Concilii observatum. » (*Instr. Pii VI ad episc. Lucinen.*, 28 *maii* 1793.) La même déclaration avait déjà été faite auparavant par la S. Congrégation.

Du reste, quand même il serait démontré que le décret de Trente n'a jamais été publié en cet endroit, le mariage se trouverait toujours nul, car les époux, n'ayant pas acquis domicile dans cette ville, ne peuvent dès lors prétendre au bénéfice de la non-publication. « I. An « incolæ tam masculi quam fœminæ loci in quo Concilium Tridentinum « in puncto matrimonii est promulgatum, transeuntes per locum in « quo dictum Concilium non est promulgatum retinentes idem domi- « cilium, valide possint in isto loco matrimonium sine parocho et te- « stibus contrahere ? — II. Quid si eo prædicti incolæ tam masculi « quam fœminæ solo animo sine parocho et testibus contrahendi se « transferant, habitationem non mutantes... ? » La S. Congrégation donna à ces doutes la solution suivante : « *Ad I*um *et II*um *non esset* « *legitimum matrimonium inter sic se transferentes ac transeuntes* « *cum fraude...* » Et Urbain VIII confirma cette décision le 14 août 1627. (Cf. Bened. XIV, inst. 33, n. 9, et *Epist. ad archiep. Goan.* 17 *martii* 1758.)

DUBIUM.

An constet de nullitate matrimonii in casu?

RESOLUTIO DUBII. — Pluries causa proposita ex viri instantia ac discussa, S. Congregatio Concilii constanter censuit matrimonium esse nullum ; et tandem reproposito dubio sub formula : « *An sit standum vel recedendum a decisis in casu?* S. Congregatio die 28 augusti 1864 respondit : « *In decisis et amplius* » (1).

(1) Dans le style de la S. Congrégation du Concile, la formule *Et amplius* signifie : *Et causa amplius non proponatur*. On l'emploie quand la décision de la cause a été adoptée par le suffrage *unanime* des Em. Cardinaux.

De toute cette discussion on peut tirer les conclusions suivantes :

I. Dans les lieux où le Concile de Trente a été publié, on doit considérer comme nul tout mariage contracté sans l'assistance du curé de l'une des parties ou de son délégué.

II. Un tel mariage, quoique réputé valide et contracté dans la plus grande bonne foi, ne peut être validé par la cohabitation, si longue et si pacifique qu'elle soit.

III. Le propre curé est celui dans la paroisse duquel un des deux époux a acquis au moins un quasi-domicile, et ce quasi-domicile ne peut jamais être suppléé par la simple inscription des parties sur le registre des habitants de la paroisse, quelles que soient à cet égard les dispositions de la loi civile.

IV. Pour acquérir le quasi-domicile il faut, outre la volonté de demeurer longtemps, un séjour d'une certaine durée.

V. A moins que de graves motifs ne fassent présumer le contraire, le quasi-domicile est censé acquis par le séjour d'un mois.

VI. Même dans le cas d'un séjour moins long, on peut légitimement présumer que le quasi-domicile est acquis, quand les circonstances qui accompagnent ce séjour démontrent clairement la volonté sérieuse d'acquérir un nouveau domicile.

VII. En conséquence ceux qui, pour éviter des embarras, se rendent dans une autre paroisse, peuvent s'y marier validement dès lors qu'ils y ont un quasi-domicile.

VIII. Mais on ne peut regarder comme valide le mariage de ceux qui, uniquement pour se soustraire à la juridiction de leur curé, se rendent dans une autre paroisse sans y acquérir aucun domicile.

IX. Il en est de même du mariage de ceux qui, dans le but de se soustraire à la loi du Concile de Trente relative à la clandestinité, se rendent dans une paroisse où le décret du Concile n'est pas publié, et s'y marient sans y acquérir aucun domicile.

N. Frizon, Professeur de Droit canonique.

LITURGIE.

Examen d'un livre intitulé : *Introduction aux cérémonies romaines, ou Notions sur le matériel, le personnel et les actions liturgiques, le chant la musique et la sonnerie*, par A. Bourbon, chanoine et maître des cérémonies de la cathédrale de Luçon.

Treizième article.

§ 20. — *Examen du neuvième chapitre* (part. I, tit. VI). *Des vases sacrés.*

Les vases sacrés sont le calice, la patène, le ciboire ou custode, et l'ostensoir. L'auteur traite ici de la matière et de la forme des vases sacrés, de la consécration et de la bénédiction qu'ils doivent recevoir, et enfin, des personnes qui ont le pouvoir de les toucher. Nous examinerons successivement ces trois questions.

Première question. — *Matière et forme des vases sacrés.*

1°. — *Du calice.*

On permettait autrefois l'usage de calices de bois ou de verre ; mais la discipline de l'Église a changé sur ce point. Suivant la discipline aujourd'hui en vigueur, la coupe du calice doit être en or ou en argent et dorée à l'intérieur. Le pied peut être d'une autre matière. Tel est le sens de cette rubrique du Missel (part. II, tit. II, n° 1) : « Deinde « præparat calicem, qui debet esse vel aureus, vel argenteus, aut saltem « habere cuppam argenteam intus inauratam. » La rubrique *de Defectibus* (ibid., part. III, tit. X, n° 1) apporte, il est vrai, un tempérament à cette règle : « Calix... cujus cuppa debet esse aurea, vel ar- « gentea, vel stannea, non ærea vel vitrea ». Il nous semble facile de concilier ces deux rubriques. La coupe du calice doit être d'or ou d'ar-

gent; cependant, si la coupe était en étain, il ne serait pas absolument défendu de s'en servir ; on interdirait absolument l'usage d'un calice dont la coupe serait d'une autre matière, telle que le cuivre ou le verre. Tel est le sens de ce texte du droit canon (C. *Ut calix, de Consecr.* d. I) : « Ut calix Domini cum patena si non ex auro, omnino ex argento fiat. « Si quis autem tam pauper est, saltem vel stanneum calicem habeat. « De ære aut aurichalco non fiat calix, quia ob vini virtutem ærugi- « nem parit quæ vomitum provocat. Nullus autem in ligneo aut vitreo « calice præsumat Missam cantare. » Les auteurs l'ont ainsi compris. Bisso, citant ce canon, s'exprime comme il suit à ce sujet. « Commu- « niter autem calices debent esse aurei, vel argentei, intus deaurati... « quare non possunt fieri calices neque ex ære, neque aurichalco, ne « ærugo generetur et nauseam causet, neque ex ligno propter indecen- « tiam, sed ex necessitate ad summum ex stanno. » S. Liguori, parlant de la rubrique qui prescrit la dorure de l'intérieur de la coupe, s'exprime ainsi (l. VI, n° 370) : « Nec obstat secunda rubrica ubi permit- « titur calix stanneus : hæc enim intelligi debet juxta textum in ca- « none *Ut calix*, ubi permittitur consecrare in calice stanneo, tantum « ratione paupertatis; nec putandum est rubricam in hoc voluisse tex- « tui derogare ; unde, ne dicatur rubricam sibi contradixisse, dicendum « est quod prima rubrica intelligenda est juxta secundam, nempe re- « quirere calicem argenteum, nisi excuset paupertas. » L'auteur raisonne de même pour la dorure de l'intérieur de la coupe. Nous aurions cependant de la peine à admettre comme licite l'usage d'un calice dont la coupe ne serait pas dorée à l'intérieur, vu que les auteurs l'exigent pour le ciboire, comme nous le verrons plus bas. En France, comme l'observe notre auteur, les fabriques ne sont jamais assez pauvres pour autoriser l'usage d'un calice dont la coupe ne soit pas en argent et dorée à l'intérieur. M. Richaudeau (*Nouv. Traité des saints Myst.*, p. 225), après avoir fait mention de l'ancienne discipline de l'Église, qui permettait l'usage des calices en verre ou en bois, ajoute que depuis longtemps elle est devenue plus sévère. « Tout calice, dit-il, d'airain, « de cuivre, de bois, de verre, est absolument interdit ; l'airain et le « cuivre, parce qu'ils s'oxydent, le bois, parce qu'il a des pores ab-

« sorbants, dont la pierre même n'est pas exempte ; le verre, parce « qu'il est trop fragile et qu'il exposerait à un danger continuel. La « rubrique *de Defectibus* permet de se servir d'un calice d'étain : mais « cela doit s'entendre pour les cas où une extrême pauvreté ne per- « mettrait pas d'en avoir un en argent : et c'est ainsi, selon S. Li- « guori, que l'on concilie la rubrique *de Defectibus* avec celle placée « sous le titre *Ritus celebrandi Missam*, qui, ne parlant que des cas « ordinaires, exige l'or ou l'argent. Comme, en France, les fabriques « des églises peuvent toujours recourir aux communes pour les choses « nécessaires au culte, il en résulte que jamais une église n'est assez « pauvre pour pouvoir user légitimement d'un calice d'étain : voilà « pourquoi, sans doute, la plupart des évêques de France, sinon tous, « ont proscrit... toute autre matière que l'or et l'argent. Au reste, « on peut se contenter d'un calice dont la coupe en argent serait mon- « tée sur un pied en tout autre métal. »

Ces documents sont plus que suffisants pour indiquer la matière et la forme du calice. Toutes les rubriques supposent une coupe montée sur un pied avec un nœud vers le milieu. Ajoutons trois observations importantes. 1° L'usage d'un calice dont le pied est trop léger est fort dangereux : le pied doit être assez lourd pour que le calice ne puisse être renversé que par un choc violent. 2° Pour la même raison, il faut éviter la trop grande longueur du pied ; quelques personnes font consister la beauté d'un calice dans sa hauteur ; ceci nous paraît une grande erreur. 3° La coupe ne doit pas non plus être trop profonde : on est exposé par là même à ne pas le bien purifier.

II. *De la patène.*

Il est hors de doute que la patène doit être de même métal que la coupe du calice, et tous les auteurs sans exception ont ainsi compris les termes de la rubrique du Missel (part. II, tit I, n°1) : « Cum pa- « tena itidem inaurata ». La patène est plus ou moins grande suivant que la partie supérieure de la coupe est plus ou moins large : les anciennes patènes étaient arrondies dans la partie concave ; celles du

genre moderne sont aplaties, et le fond s'adapte dans la coupe du calice.

III. *Du ciboire.*

Le ciboire, se dit en latin *pyxis* ou *custodia*. On se sert aussi du mot *ciborium*; mais dans le texte du Cérémonial des évêques, il est spécialement employé pour exprimer un dôme qui surmonte l'autel, comme il est dit tom. XI, p. 372. On appelle plus spécialement *pyxis* le ciboire destiné à rester dans le tabernacle, et *custodia*, un ciboire plus petit dont on se sert pour porter la sainte communion aux malades, et que nous appelons plus particulièrement custode. Quoiqu'on puisse donner ces divers noms à l'un et à l'autre de ces deux ciboires, cette distinction est conforme à la rubrique du Rituel (*de Comm. infirm.*) : «Sacerdos,.. aliquot particulas consecratas... ponat in pyxide « seu parva custodia».

Le mot *pyxis*, du grec πυξις signifie un vase. Quelques-uns font dériver ce mot de πυξος, buis, les premiers ciboires ayant été faits avec ce bois. On l'appelle aussi *turris*, à cause de sa forme ronde.

Quant à la matière du ciboire, elle doit être la même que celle du calice : la coupe, en règle générale, doit être en or ou en argent et dorée à l'intérieur. Nous lisons, en effet, dans le Cérémonial des évêques (l. II, c. XXX, n. 3) : « Præparentur cum hostia consecran- « da particulæ in numero sufficienti pro communicandis canonicis et aliis « de clero communicare volentibus, in vase aureo, vel argenteo, saltem « intus deaurato ». Catalani commente ainsi ce texte du Cérémonial : « Notandum... est sacram pyxidem in qua præparari debent particulæ pro sacra communione, debere esse auream vel argenteam, saltem intus deauratam. La rubrique du Rituel ne paraît cependant pas aussi expresse ; à l'article du sacrement de l'Eucharistie il est dit : « Parti- « culæ consecratæ... conserventur in pyxide ex solida decentique materia ». On serait autorisé à conclure de là que la rubrique du Cérémonial des évêques n'a en vue que les cathédrales et les églises considérables. Cependant, d'après les auteurs, la règle est la même que pour le calice, c'est-à-dire que la coupe du ciboire doit être en or, ou en

argent, et dorée à l'intérieur : « Pyxis, dit S. Charles (*Acta Eccl.* « *Mediolan.*) quæ ad sanctissimam Eucharistiam recté pieque custo- « diendam adhibetur, ex auro aut ex argento puro saltem, eoque « inaurato, si minus ab interiori et exteriori parte auro non illinitur, « saltem ab interiori parte illiniatur ». On dispense cependant de cette règle pour des raisons analogues à celles pour lesquelles on pourrait permettre l'usage d'un calice d'étain : on permet alors l'usage d'un ciboire en étain ou même en cuivre, pourvu que l'intérieur de la coupe soit doré. Citons les paroles de quelques auteurs. 1° Baruffaldi (art. XXIII, n° 55 et 58) : « Pyxis communiter inter catholicos intelligitur « vas illud in quo sacramentum Eucharistiæ reconditur, cujus materia « non est determinata, sed sequi debet conditionem calicis, et proinde « confici solet ex illa materia ex qua ille conficitur, et quidem ob reve- « rentiam debitam tanto sacramento requiritur materia nobilis... Ubi « vero præ inopia ecclesiæ nec aurum nec argentum adhiberi possit pro « conflanda pyxide, episcopi judicio toleravit (S. Carolus) ut opercu- « lum et eædem pyxides fieri possent ex aurichalco, aut stanno inau- « rato, sed terso et perpolito. » 2° Cavalieri (t. IV, decr. 100 et 101) : « Qua autem ex materia pyxis cum suo operculo esse debeat, laudata « rubrica minime definit, sed contenta est, *sit ex solida decentique* « *materia;* decens autem simul et solida materia certe aurum est vel « argentum, sicut idem statuit S. Carolus, licet ubi ob inopiam neque « aurum, neque argentum adhiberi possunt, episcopi judicio toleret, ut « fieri possint ex aurichalco, aut stanno, sed terso et perpolito. » L'auteur continue, en citant un décret de la S. Cong. des Rites que nous ne trouvons pas dans la collection authentique. « Quæ integra stare credi- « mus, licet sequens decretum pyxidem ex argento conflatam postulet : « *SS. Sacramentum teneri non debet in vasculis eburneis, sed in* « *pyxide argentea, intus inaurata* (26 juillet 1588). Aurum nam- « que, quod nobilior materia est, et quo argentum ipsum pyxidis in- « tus circumliniri præcipitur, certe censeri non potest exclusum; cæ- « tera autem metalla necessitas, cui omnes parent leges, tolerari posse « comprobat, dummodo sint intus inaurata. Pyxides demum vitreas, « et ligneas, quales etiam olim calices fuisse noscimus, certe Rituale

« non patitur, primas, quia non sunt ex materia *solida*, secundas, « quod non sint ex *decenti*. Et sane dum decretum excludit *eburneas*, « a fortiori utique ligneas, quæ minus adeo aptæ sunt et decentes, ut « his magis eburneæ præferendæ forent, ubi neque ex metallis possint « haberi. » 3e M. de Herdt : « Certa materia præcepta esse non vide- « tur, sed pyxis juxta Ritual. rom. *de SS. Euch. sacr.* debet esse ex « solida decentique materia, eaque munda : ut tamen pyxis vel saltem « ejus cuppa sit aurea vel argentea intus inaurata quam maxime con- « venit, et ita in Cær. ep. l. II, c. XXX n° 3, dicitur aurea vel ar- « gentea saltem intus deaurata. Ob paupertatem tamen, periculum fu- « rum aliamve similem causam fieri potest ex stanno perpolito et intus « inaurato ; non tamen ex ligno, vitro aut crystallo, neque ex ære, « nisi per inaurationem periculum æruginis præcaveatur ». Comme on le voit par ces divers documents, les ciboires en étain ont toujours été plus facilement autorisés que les calices de même matière ; on a même permis l'usage du ciboire en cuivre : cependant, il a été défendu par beaucoup d'évêques de se servir de ciboires dont la coupe ne soit pas en or ou en argent et dorée à l'intérieur, ou bien s'ils ont toléré l'usage de ciboires d'une autre matière, ils l'ont fait uniquement dans les circonstances où l'on aurait à craindre les voleurs.

Saint Charles (*ibid.*) s'exprime comme il suit sur la forme du ciboire : « Cujus (pyxidis) pes, ut manu faciie firmiterque capi queat, altitudine « sit sex unciarum. Nodus in medio decore recteque ornatus, nihil « vel minimum eminens habeat, quo dum pyxis capitur, incommode « capiatur, aut digiti quicquam lædantur, præsertim quo tempore inter « missæ sacrum populo SS. Eucharistia ministratur, et illa indice et « pollice conjunctis, manu tenetur. Vas seu cuppa forma rotunda, aut « ovata, pro profunditatis ratione ampla, in fundoque medio paululum « aliquid habeat, quod in orbem tenuiter emineat. In summa pyxide « circulus tenuis a labro minimum distans insit, cui in orbem promi- « nenti operculum innitatur. Pyxidis operculum forma itidem rotunda « sit, vel ovata, quæ respondeat formæ pyxidis, quod in medio instar « fere pyramidis extet, ab uno et altero item latere parvulos tenuesque « uncinos habeat, quibus in circulo apte includatur. In ejus summo

« crux parvula aut imago Christi crucifixi vel resurgentis infixa « hæreat ». Les autres auteurs donnent les mêmes règles, mais requièrent la croix au sommet. Gavantus, s'exprime comme il suit (*de Mensuris propriis sacræ supell.*) : « Pyxis, quæ ad SS. Eucha- « ristiam custodiendam adhibetur, ex argento puro saltem, eoque « inaurato fieri debet in interiori parte, cujus pes ut manu facile « firmiter capi queat, altitudine sit sex unciarum; nodus in medio sit « ejusmodi, quo monuimus de calicis nodo. In fundi medio paululum « aliquid habeat, quod in orbem tenuiter emineat, ad facilius capiendas « ultimas particulas. Operculum respondeat pyxidis formæ : quod in « medio instar fere pyramidis extet; ab uno et altero item latere par- « vulos tenuesque uncinos habeat, quibus in circulo apte includatur et « fiat immobile. In summo crux parvula emineat ».

Outre le ciboire destiné à rester dans le tabernacle, il doit y avoir un autre ciboire plus petit, appelé plus particulièrement custode, pour porter la sainte Eucharistie aux malades, suivant la rubrique du Rituel rapportée ci-dessus : « Duas pyxides, dit saint Charles (*ibid*), una- « quæque parochialis ecclesia saltem habeat, alteram forma majori, « ad usum sacræ communionis populo in ecclesia ministrandæ, alteram « minori, qua SS. Sacramentum ad infirmos deferatur ». La matière de cette petite custode est, naturellement, la même que celle du ciboire ; quant à sa forme, elle peut être aussi la même, comme aussi l'on se sert de custode sans pied et de la forme d'une montre à double boîte.

Après avoir donné les règles sur la matière et la forme des ciboires, M. l'abbé Bourbon fait mention d'un usage adopté en certaines églises où l'on trouve des ciboires dont le couvercle tient à la coupe par une charnière : on a eu pour but de garantir les parcelles qui pourraient se détacher pendant la distribution de la sainte communion. Ailleurs, les ciboires sont recouverts d'une espèce de patène attachée aussi à la coupe par une charnière, en dessous du couvercle ordinaire. L'auteur ne condamne pas ces usages, tout en constatant qu'ils modifient sensiblement la forme usitée. Il observe de plus, après Mgr Bouvier, que si le couvercle ordinaire du ciboire est adhérent à la coupe pour recevoir les parcelles, le but qu'on se propose n'est pas atteint, puisque

les parcelles peuvent alors tomber dans les ciselures ou dans la charnière. Cette pratique offre de plus grands inconvénients que celle de prendre la patène avec le ciboire pour distribuer la sainte communion, usage cependant communément improuvé.

Le ciboire qui renferme le Très-saint Sacrement doit être couvert d'un voile de couleur blanche, suivant cette rubrique du Rituel (*de SS. Euchar. sacram.*). « In pyxide... albo velo cooperta ». Il convient que ce voile soit de soie, à cause de la dignité du Très-saint Sacrement, et les auteurs manifestent le désir que ce voile soit enrichi de broderies. Quant à sa forme, rien n'est spécialement prescrit : ces voiles sont parfois formés de quatre pans attachés ensemble, d'autres fois c'est une étoffe disposée en cylindre avec une ouverture d'un seul côté ; ils sont quelquefois formés avec un morceau de soie taillé en rond avec une ouverture au milieu. Cette dernière espèce nous paraît la plus riche et la plus convenable. Ce voile ne se met sur le ciboire que lorsqu'il contient le Très-saint Sacrement. Jamais on ne laisse ce vase découvert, ni lorsqu'il est renfermé à la sacristie, ni quand on le porte à l'autel pour consacrer des hosties. On le couvre alors d'un autre voile ou d'un linge propre. Après avoir indiqué la manière de purifier le ciboire, Gavantus (t. I, part. II, tit. X) et Bauldry (part. III, tit. X, rub. 7) s'expriment ainsi : « Non debet denide vacua pyxis tegi « velo, sed panno lineo. » Comme on le voit, du reste, d'après le détail des prescriptions liturgiques, on ne porte jamais les vases sacrés sans qu'ils soient recouverts d'un voile, si l'on ne s'en sert pas actuellement, comme le calice depuis le commencement de la messe jusqu'à l'offertoire et depuis la purification jusqu'à la fin.

IV. — *De l'ostensoir.*

Rien n'est prescrit sur la matière de l'ostensoir ; mais la partie du croissant qui touche le saint Sacrement est soumise aux mêmes règles que l'intérieur de la coupe du ciboire. Quant à la forme de l'ostensoir, nous en avons parlé t. I, p. 542. Ajoutons qu'il doit être surmonté d'une croix, suivant cette réponse de la S.-C. : « Mens S. C. est ut « (episcopus) exigat ut in summitate ostensorii crux visibilis apparea

« tur, quod requirunt ecclesiasticæ leges » (décret du 11 sept. 1847, « n. 5112). L'expérience a démontré, dit notre auteur, que les cercles, et surtout les croissants, usités en divers pays pour soutenir la sainte hostie dans l'ostensoir, donnent lieu à plusieurs inconvénients : il est bien plus avantageux d'avoir pour cela une custode à deux faces planes, formées chacune par un verre ou cristal. On pourrait faire encore ici une remarque. Cette custode, appelée aussi tambour, ne laisse pas non plus que de présenter des inconvénients. C'est proprement un vase de verre, puisque la sainte hostie repose dessus, et en outre c'est une custode dont la purification est fort difficile ; il est surprenant que l'on n'ait encore trouvé aucun moyen d'y remédier. Nous avons vu un ostensoir dont la custode est tout autrement faite, et qui, à notre avis, pourrait servir de modèle : la sainte hostie est retenue dans un cercle d'or entre deux verres, sans les toucher ; le cercle peut s'ouvrir, être parfaitement et facilement purifié. Cet ostensoir appartient à l'église paroissiale de Vimoutiers, diocèse de Séez.

Dans le midi de la France, il est d'usage de fixer un bouquet au sommet de l'ostensoir. Aucune loi ne le défend ; mais aucun ornement ne doit empêcher la croix d'être visible, comme le démontre suffisamment la décision de la S. C. que nous venons de rapporter.

Quand l'ostensoir ne renferme pas le Très-saint Sacrement, on ne le laisse jamais découvert, et il est voilé, comme nous avons dit pour le ciboire. « Ad altare defertur ostensorium parvo velo obductum, » dit Gardellini (*Inst. clem.*, § 19, n. 2.), d'après tous les anciens auteurs. Bauldry, en parlant des préparatifs à faire pour la messe solennelle de la fête du Très-saint Sacrement, dit (part. IV, c. XVI, art. 2, n. 9) : « Ostensorium cooperiatur velo convenienti « donec portetur ad altare » ; et ces mots *donec portetur* doivent s'entendre du temps où on le porte à l'autel, comme l'auteur l'exprime plus bas (*ibid.*, art. 3, n. 1) : « Defertur prædictum ostensorium cum « velo quo tegitur ». Merati (t. I, part. IV, tit. XII, n. 7) et Catalan (*Cær. ep.*, l. II, c. XXXIII, § 17, n. 1) se servent des mêmes expressions. Tous les auteurs modernes sont unanimes sur ce point, et se fondent sur ces autorités.

Deuxième question. — *De la consécration et de la bénédiction des vases sacrés.*

I. *Nécessité de la consécration et de la bénédiction des vases sacrés.*

Le calice doit être consacré par un évêque avant de pouvoir être employé pour le saint sacrifice. La rubrique du Missel est expresse sur ce point (part. II, tit. I, n. 1) : « Sacerdos... præparat calicem, qui « debet esse... ab episcopo consecratus ». Cette consécration est tellement réservée aux évêques, qu'ils ne peuvent la déléguer même à un abbé qui jouirait des insignes pontificaux, et qui aurait reçu du Saint-Siége le pouvoir de consacrer les calices pour l'usage des églises soumises à sa juridiction. Ce point résulte d'un décret d'Alexandre VII sur l'usage des fonctions pontificales pour les prélats inférieurs aux évêques, décret inséré dans la Collection authentique des décisions de la S. C. des rites : « Reliqua pontificalia extra loca « ipsis abbatibus subjecta, vel pro servitio alienæ ecclesiæ, aut in sub- « ditos pariter alienos, etiam de licentia ordinariorum, exercere non « valeant, puta campanarum benedictionem, calicum, et similium, in « quibus sacra adhibetur unctio, necnon minorum ordinum collatio- « nes. » (Décret du 27 sept. 1659, nº 2003, q. 19.)

Quant aux vases dont la destination est seulement de renfermer les saintes espèces, comme les ciboires ou custodes, ils recoivent une simple bénédiction, suivant cette rubrique du Missel (part. II, tit. II, n. 3) : « Si (sacerdos) est consecraturus plures hostias pro commu- « nione facienda, quæ ob quantitatem super patena manere non pos- « sunt, locat eas super corporale ante calicem, aut in aliquo calice « consecrato vel vase mundo benedicto ». A cette rubrique correspond celle du Rituel : « Benedictio tabernaculi seu vasculi pro sacrosancta « Eucharistia conservanda ».

Malgré cette rubrique, certains auteurs soutiennent que cette bénédiction n'est pas de précepte, vu qu'elle n'est prescrite par aucune loi expresse. Le mot de la rubrique du Missel ne suffit pas pour en

faire un précepte, et de plus, les formules de bénédiction renfermées dans le Pontifical et dans le Rituel ne sont pas une preuve qu'elle soit obligatoire, d'autant mieux qu'on y trouve des formules pour d'autres bénédictions certainement facultatives. Ce sentiment, dit saint Liguori (*de Euch.*, n. 385), n'est pas improbable : autrement il ne serait pas soutenu par des auteurs nombreux et recommandables. Cependant l'auteur croit devoir adhérer à l'opinion contraire, et se fonde tout d'abord sur le texte de la rubrique du Missel ; il raisonne ensuite par analogie : si le corporal, destiné à recevoir les saintes hosties pendant quelques courts instants, doit être bénit, à combien plus forte raison le vase où elles restent toujours. Puis, il invoque l'autorité de saint Thomas, qui, pour prouver que la distribution de la sainte Eucharistie appartient au prêtre, dit (q 82, art. 3) : « In reverentiam hujus sacramenti, a « nulla re contingitur nisi consecrata, unde et corporale et calix con- « secrantur, et similiter manus sacerdotis ». Cette règle se rapporte tout aussi bien à la petite custode destinée à porter la sainte Eucharistie aux malades et à la lunule de l'ostensoir, qu'au grand ciboire qui reste dans le tabernacle.

Quant à l'ostensoir, aucune loi n'en prescrit la bénédiction. Notre auteur conseille cependant de mettre la lunule dans l'ostensoir pendant qu'on la bénit, s'il est facile de le faire, afin de faire participer par ce moyen terme tout l'ostensoir à la bénédiction. C'est assez dire qu'il croit cette bénédiction au moins facultative. Les auteurs, communément, ne prescrivent pas la bénédiction de l'ostensoir ; cependant l'ostensoir n'est autre chose qu'un tabernacle portatif, et le sentiment commun des auteurs, suivi en pratique, est de bénir le tabernacle et d'appliquer au tabernacle les mots : *Benedictio tabernaculi seu vasculi pro sacrosancta Eucharistia conservanda,* quoique le mot *tabernaculi* puisse s'entendre ici comme synonyme de *vasculi*. 1° Que l'ostensoir soit un tabernacle portatif, la chose est évidente par elle-même ; de plus, dans la rubrique du Rituel, à l'article de la procession du très-saint Sacrement, l'ostensoir est appelé *tabernaculum*. « Sa- « cerdos primum missam celebret, in qua duas hostias consecret, et « sumpta una, alteram in tabernaculum in processione deferendum

« ita..... diaconus.... velum circumponit scapulis sacerdotis, qui... « ostensorium seu tabernaculum..... reverenter suscipit. » Cette dénomination convient plus spécialement à l'ancienne forme du vase que l'ostensoir a remplacé, comme l'enseignent les auteurs. « Taber- « naculum, de quo hic rubrica loquitur », dit Baruffaldi (tit. LXXX, n. 28 et 29), « idem est ac ostensorium, quod aliter appellatur *mon-* « *strantia*, *sphæra* et *turris*. Antiquitus ad modum cylindricum con- « struebatur. » 2° Pour ce qui est de la bénédiction du tabernacle, nous lisons dans le sixième concile de Milan : « Sacra pyxis ex for- « mula libri Pontificalis, tabernaculum etiam ligneum, in quo sacro- « sancta Eucharistia recondatur, ante benedicatur quod ad illius re- « condendæ usum adhibeatur. »

Baruffaldi enseigne la même chose en citant ce texte (tit. LXVIII, n. 1). Catalani s'exprime ainsi (Rit., part. II, c. XXV, § 1, n. 4) : « Neque vero solum pyxis, verum etiam tabernaculum altaris, in quo « pyxis cum sacris particulis ex vetustissimo Ecclesiæ more asservari « solet, benedici etiam prius debet ex memoratis Pontificalibus (Eg- « berti Eboracensis archiepiscopi sicut et in aliis plerisque), et pri- « sco Ecclesiæ usu, quibus inhærens S. Carolus in concilio provin- « ciali Mediolanensi VI, capite *de Sacramentalibus* sic inter alia sta- « tuit. » L'auteur cite alors le texte que nous venons de rapporter ; puis il continue : « Similia legere est in aliis conciliis recentioribus « multis provincialibus pariter et diœcesanis, in quibus et tabernaculi, « in quo pyxis et pyxidis in quo sacræ asservantur particulæ benedi- « ctio ab episcopo vel ab alio facultatem habente facienda præscribi- « tur. » On devrait, ce semble, en dire autant de l'ostensoir, et tel paraît être le sentiment de Catalani. Ce savant liturgiste, réfutant l'opinion suivant laquelle la rubrique qui prescrit la bénédiction du ciboire serait seulement directive, dit (*ibid.*, n. 2) : « Sed minime adhæreo huic « sententiæ, quæ et reverentiæ Eucharistico sacramento debitæ ad- « versatur, et veteri novæque Ecclesiæ disciplinæ, quæ expresse man- « dat, ut rite vasculum, seu pyxis et monstrantia ipsa, quam nos Itali « ostensorium et sphæram dicimus, antequam in eis sacramentum « asservetur, statis precibus benedicatur.... Peccaret itaque et forte

« etiam lethaliter sacerdos, si contra ritum.... pyxidem adhiberet non « prius rite benedictam ; quod idem dico de ipsa monstrantia, quam « nos Itali ostensorium et sphæram vocamus. » Concluons de là qu'il y a bien des raisons de bénir l'ostensoir, bien que cette bénédiction ne soit pas prescrite.

L'auteur observe enfin : 1° que cette bénédiction appartient à l'Évêque, ou à un prêtre qu'il peut déléguer avec un indult spécial ; 2° que si, par erreur, l'on s'était servi d'un vase sacré avant qu'il n'eût été consacré ou bénit, il faudrait cependant le consacrer ou le bénir. Nous parlerons plus bas de ces deux points.

II. *Comment les vases sacrés perdent leur consécration ou leur bénédiction.*

De l'enseignement des auteurs sur ce point, M. l'abbé Bourbon conclut cette règle générale, qu'un vase sacré perd sa consécration ou sa bénédiction toutes les fois que, par fracture ou autrement, il devient impropre à l'usage pour lequel il a été consacré ou bénit. Si le pied d'un calice ou d'un ciboire adhérent à la coupe, vient à en être séparé, le vase perd sa consécration ou sa bénédiction ; mais s'il n'y était pas adhérent, la consécration ou bénédiction subsiste, suivant le sentiment le plus commun.

Il ne paraît pas non plus que la consécration ou la bénédiction soit perdue quand la dorure de la partie intérieure vient à disparaître ; alors il faut, pour que la rubrique soit observée, faire renouveler la dorure, et quand la dorure d'un calice ou d'une patène a été renouvelée, on doit les consacrer de nouveau, suivant cette décision : *Question.* « Utrum calix et patena suam amittant consecrationem per no- « vam deaurationem, et hi indigeant nova consecratione ? » *Réponse.* « Affirmative, amittere, nimirum, et indigere juxta exposita. » (Décret du 14 juin 1845, n° 5017.)

Pour la même raison, on doit bénir de nouveau un ciboire, une custode ou une lunule, dont on aurait renouvelé la dorure intérieure.

TROISIÈME QUESTION. — *Des personnes auxquelles il est permis de toucher les vases sacrés.*

L'auteur résume la doctrine des théologiens, des canonistes et des rubricistes sur cette question, qui ne demande pas de longs développements.

Il faut distinguer d'abord les vases sacrés qui contiennent actuellement la sainte Eucharistie de ceux qui ne la contiennent pas. Lorsqu'un vase sacré renferme le Très-saint Sacrement, il ne peut être touché que par un prêtre ou par un diacre. « Nemo dubitat », dit saint Liguori (*ibid.*, n. 382), « quin, exceptis sacerdotibus et diaco-« nis, aliis sit mortale tangere vasa sacra, dum continent Euchari-« stiam ». Il résulte aussi des dispositions de la rubrique du Cérémonial des évêques (l. II, c. XXII, n. 3) et de l'enseignement des auteurs sur les cérémonies de la première et de la deuxième messe de Noël, qu'un sous-diacre peut, au moins en certaines circonstances, toucher un vase sacré qui renferme des parcelles consacrées : il soutient, en effet, la patène sous le menton des communiants à la messe pontificale ; et à la fin de la première et de la deuxième messe, le jour de Noël, il reporte à la crédence le calice, quoique non purifié. L'auteur remarque à cette occasion que les vases sacrés non purifiés ne donnent pas lieu aux mêmes marques extérieures de religion que ceux qui contiennent certainement la sainte Eucharistie.

Quant aux vases sacrés vides, ils peuvent être touchés par les sous-diacres, les acolytes, et même par les clercs tonsurés si c'est l'usage. Aucun autre ne peut toucher les vases sacrés sans une permission. Elle est générale, suivant un grand nombre d'auteurs, pour les ouvriers auxquels on les confie pour les faire réparer.

P. R.

VŒUX DES RELIGIEUSES

EN AMÉRIQUE.

On sait que, d'après les décisions du Saint-Siége, les Religieuses, en France, et probablement en Belgique, ne font plus que des vœux simples. Il en est de même des Trappistes, mais en France seulement : il est certain qu'en Belgique les vœux des Trappistes sont solennels. Nous n'examinerons pas ici quels sont les effets de ce changement : nous ferons seulement remarquer que, d'après l'enseignement commun et certain, l'essence de l'état religieux subsiste dans la profession des vœux simples, et que le Saint-Siége a conservé leurs priviléges spirituels aux ordres anciens qui ont subi ce changement (1).

Une cause, dont le résumé a paru dans les *Acta S. Sedis* (2), nous fournit sur la pratique actuelle de la Cour de Rome des éclaircissements pleins d'intérêt.

En 1843, des doutes furent soulevés en Amérique au sujet de la condition des Religieuses de ce pays et de la nature de leurs vœux. Beaucoup de monastères étaient érigés sans l'autorité du Saint-Siége, et aucun n'observait, ou ne pouvait observer dans toute sa rigueur la clôture papale. Les religieuses de la Visitation seules étaient en règle pour ce qui concerne l'autorisation apostolique; elles avaient obtenu diverses dispenses et modérations par rapport à la clôture.

Le 1er mai 1858, les Pères du concile provincial de Baltimore s'adressèrent au souverain Pontife pour lui demander une décision :

« Necessarium duximus a Sanctitate Tua petere, ut in re quadam

(1) V. *Tractatus de jure regularium*, auct. D. Bouix. t. I, pp. 593-520 ; 466-498.

(2) Fascic. XII, mence juuio 1866.

gravioris momenti, quæ quæstiones et dubia apud nos suscitavit, consilio, et auctoritate Tua nobis opitulari dignetur. Habemus in pluribus hujus provinciæ diœcesibus moniales quasdam de quarum votis sæpe dubitatur, sintne simplicia, an solemnia. Aliquæ communitates videntur facultatem solemnia vota emittendi, a Sancta Sede concessam, certo possidere. De aliis non ita clare constat. Nonnullæ sunt quæ pro certo habent sua vota esse solemnia; jure tamen timeri potest ne fallantur, cum conditiones omnes ad hoc requisitas non adimpleverint. Nata hinc sunt plurima dubia, quæ non solum difficillimis quæstionibus ansam dederunt, sed et conscientias ipsarum monialium, eorumque, quorum spiritali curæ concreditæ sunt sæpe turbarunt. Nos igitur pro Dei et Ecclesiæ honore, bonoque animarum nobis commissarum sollicite rem hanc in præsenti concilio Baltimorensi sedulo, quantum licuit, ad examen revocavimus, quærentes quanam potissimum ratione hisce dubiis occurri et conscientiarum tranquillitati consuli posset. Eodem tempore aliam quoque quæstionem a priori inter disputandum enatam : scilicet, utrum et quatenus expediat vota solemnia a religiosis mulieribus in hac provincia in posterum emitti, diu multumque perpendimus. Quid speciatim hac de re Patres censuerint, ex actis concilii Sanctitas Tua perspectum habebit. Nos hic breviter et summatim quid nobis visum fuerit indicamus.

« Primo loco lectis et perpensis litteris, et rescriptis, aliisque documentis, quæ summi Pontifices Pius VII sa. me. ejusque successores ad Baltimorensem archiepiscopum in causa monialium Visitationis, sive ad ipsas moniales conscripserunt.... omnes uno consensu judicavimus : vota a monialibus Visitationis in hac provincia emissa esse procul dubio vota solemnia.

« Nihil obstare arbitramur monasteriis in hac regione erigendis, in quibus vota solemnia emitti possint, modo conditiones omnes, quas concilium Tridentinum et Romanarum congregationum praxis requirere solet, quoad substantiam adimpletæ fuerint.

« Verum quidem est vota solemnia non rata haberi nec agnosci quidem a legibus civilibus hujus regionis ; sed in hoc nullam causam videmus, quare vota hujusmodi emittenda non sint.

« Denique, beatissime Pater, enixe petimus a Sanctitate Tua, ut instructionem quamdam parandam, et nobis transmittendam curet, in qua clare, et plene exponantur conditiones omnes, quas pro hac regione necessarias Sancta Sedes judicat, ut monasteria in quibus vota sint solemnia, constitui possint, et alia si quæ sunt circa hanc materiam, quæ Sanctitas Tua ob specialem nostræ regionis conditionem opportuna crediderit, etc. »

Les *Acta* citent encore les extraits suivants de deux lettres qui achèveront de faire connaître l'état des choses. Le 26 décembre 1857, l'archevêqae de Cincinnati écrivait au Cardinal-préfet de la Propagande :

« Si ad solemnitatem votorum tria requiruntur, videlicet permissio summi Pontificis; sufficiens dotatio ut religiosæ vivere possint, sine labore manuum vel capitum; et clausura pontificia; censendum est in nullo conventuum nostrorum vota solemnia esse, cum in nullo eorum, cujuscumque ordinis, hæc tria, præsertim vero secundum, inveniantur.

« Exoptant multi ecclesiastici multæque moniales ut vota sororum Visitationis, sanctæ Ursulæ, Boni Pastoris, et sanctæ Theresiæ sive Carmelitæ, declarentur et habeantur solemnia.

« Immutationes, et perturbationes politicæ, non magis hic timendæ sunt, quam in Europa. Et si fiant, sperandum est statum religiosum non ideo impossibilem evasurum ».

L'archevêque de Baltimore écrivait au même Cardinal, le 4 octobre 1858 :

« Præjudicia contra monasteria adeo vigent apud acatholicos, ut sæpius propositum sit legem ferre, qua pateat accessus, ut examen instituatur, ne aliqua (monialis) invita detineatur, et si contigerit rumorem percrebrescere aliquam (monialem) detineri, ruunt cives incendium minitantes, nisi in libertatem restituatur. Hæ gravissimæ rationes obstant ne clausura exactior habeatur; quapropter hærent plures præsules, sacerdotesque, utrum expediat vota solemnia in posterum emittere, quæ tamen moniales ipsæ plurimi faciunt, utpote decus et præsidium suum ».

On peut lire dans le Recueil romain un long résumé de deux sa-

vants mémoires produits devant la Sacrée Congrégation, et dont les conclusions étaient assez différentes. Enfin la question ayant été mûrement débattue devant une congrégation particulière instituée spécialement par le Saint-Père, on porta les décisions suivantes, le 1er septembre 1864 :

« *Ad mentem*. Mens est :

« I. Vota, quæ emittuntur a monialibus Visitationis in enunciatis monasteriis, attentis rescriptis a S. Sede impetratis, esse solemnia.

« II. Ad clausuram quod attinet, prædictæ moniales facultatibus jam eisdem concessis in variis S. Sedis rescriptis utantur.

« III. Cum elementa necessaria non habeantur ut ferri judicium possit super votorum natura, quæ cæteræ moniales emittunt in monasteriis jam erectis, opportunum judicatur pro nunc interloquendum super iisdem non esse.

« IV. Quod attinet ad monasteria de novo erigenda cum votis solemnibus recurrant ad S. Sedem pro approbatione, dummodo adimpleri possint, saltem quoad substantiam, conditiones præscriptæ a concilio Tridentino, a constitutionibus apostolicis et a decretis SS. congregationum.

« V. Attentis locorum et temporum circumstantiis in posterum in omnibus statibus fœderatis in monasteriis religiosarum pertinentium ad instituta votorum solemnium, comprehensis quoque monialibus Visitationis, post novitiatum vota simplicia emittantur, et, elapsis quinque annis a professione votorum simplicium, admitti possint ad nuncupanda vota solemnia, præviis per spatium decem dierum spiritualibus exercitiis, et professæ votorum simplicium gaudeant omnibus gratiis, et favoribus spiritualibus, quemadmodum professæ votorum solemnium. »

Cette déclaration ayant été soumise à la sanction du Saint-Père, le 2 septembre 1864, Sa Sainteté l'a modifiée comme il suit :

I. Vota quæ emittuntur a monialibus Visitationis in enunciatis monasteriis, attentis rescriptis a S. Sede impetratis, sunt solemnia.

II. Ad clausuram quod attinet prædictæ moniales facultatibus jam eisdem concessis in variis S. Sedis rescriptis utantur.

III. Attentis locorum et temporum circumstantiis in posterum ab iisdem monialibus Visitationis, post novitiatum vota simplicia emittantur, et elapsis quinque annis a professione votorum simplicium, admitti possint ad nuncupanda vota solemnia, præviis per spatium decem dierum spiritualibus exercitiis, et professæ votorum simplicium gaudeant gratiis et favoribus spiritualibus quemadmodum professæ votorum solemnium.

IV. Vota quæ emittuntur ab aliis monialibus in monasteriis jam erectis simplicia sint, excepto casu, quo obtinuerint a S. Sede rescriptum ad emittenda vota solemnia.

V. In aliis monasteriis quæ in posterum erigentur in omnibus statibus fœderatis, vota religiosarum nuncupanda sint simplicia.

Ainsi donc désormais, dans tous les monastères de Religieuses qui seront fondes en Amérique, on ne fera plus que des vœux simples, même quand les Religieuses appartiendront à des ordres approuvés par le Saint-Siége comme instituts à vœux solennels. Le motif de cette décision, c'est la difficulté de remplir les conditions prescrites, surtout en ce qui concerne la clôture papale.

LE ROY.

DÉCISIONS DE LA S. C. DES INDULGENCES.

I. L'ANGELUS. — *Il n'est pas requis, pour gagner les indulgences, que cette prière soit annoncée par une cloche bénite selon le rit usité dans l'Église.*

Utrum ad effectum lucrandi indulgentias a summis Pontificibus concessas fidelibus qui orationem vulgo dictam *Angelus Domini*, certis quibusdam diei horis *ad campanæ pulsum* pie recitaverint, requiratur ut campana sit ritu ab Ecclesia præscripto benedicta?

R. *Negative.* (*Tornacen.*, 29 *August.* 1861).

II AUTEL PRIVILÉGIÉ.—*L'indulgence ne peut être appliquée à plusieurs défunts dans une même messe.—Obligation de dire la messe de* Requiem.

I. Utrum privilegium altaris sive proprie dictum, sive personale, applicari possit pluribus defunctorum animabus, in cujuscumque diei missa (servatis servandis) sicut expresse, sed speciatim declaratum fuit a S. Congregatione, die 19 maii 1761, pro missa in die Commemorationis omnium fidelium defunctorum 2 novembris.

II. Utrum post indultum Apostolicum Rmo ordinario die 10 maii 1860 concessum, quod permittit, ut in omnibus ecclesiis parochialibus diœcesis Andegavensis ter in qualibet hebdomada celebrentur cum cantu missæ de Requiem dum officia occurrunt ritus duplicis, quibusdam tantum exceptis; applicatio privilegii fieri possit in hisce tribus missis taliter cantatis..., vel differenda sit dicta applicatio in tres alias dies in quibus missa dicetur juxta rubricam ordinariam et secundum alias præscripta a S. Congregatione.

III. Utrum qui ter in hebdomada habet privilegium personale possit valide (quando in eadem plura inveniuntur festa duplicia, et plura semiduplicia vel infra) potius eligere ad applicationem privilegii festa duplicia, quam differre ad semiduplicia.

R. Ad I. *Negative.*

Ad II. *Affirmative; quatenus non recurrant festa semiduplicia in hebdomada.*

Ad III. *Ut in secundo.*

(*Andegaven.*, 29 *feb.* 1864.)

III. Confréries. — *Les archiconfréries doivent pour les agrégations se renfermer dans les limites qui leur sont tracées. — Défense d'établir plusieurs confréries semblables dans une même ville. — Défense d'établir des confréries laïques dans les églises des religieuses, même en France et quel que soit le but de leur institut.*

Il existe à Angers une archiconfrérie de Saint-Joseph, érigée *pour toute l'étendue de l'Empire français*, par bref du 6 septembre 1861. A l'occasion de ce bref, on a proposé au Saint-Siége les questions suivantes :

I. Cum in dicto brevi facultas aggregandi alias confraternitates ad solum Galliæ imperium coarctetur, quæritur an valida sit adscriptio individuorum habitantium extra idem imperium, qui quamvis interesse nequeant consuetis congregationibus, piisque exercitationibus confraternitatis, possunt nihilominus lucrari indulgentias concessas quibusdam injunctis operibus quæ adimplentur.

II. An in Galliæ urbibus incolis frequentioribus erigere licitum sit plures confraternitates, cum una sufficiens non sit fidelium devotioni ob locorum distantiam, et occupationum varietatem.

III. Paulo post concessionem dicti brevis, cum erecta sit alia archiconfraternitas Bellovacis, pariter pro integro Galliæ imperio ; quæritur an possit Andegavensis archiconfraternitas aggregare confraternitatem in illis civitatibus in quibus jam exstat alia erecta ab ea quæ est Bellovacis.

IV. Cum in Gallia habeantur plures communitates piarum mulierum, quæ scholas habent et puellarum aggregationes tenent etiam convictricum, perquam utilis existimaretur erectio confraternitatum in earumdem religiosarum mulierum ecclesiis : quæritur an erigi possint.

R. Ad I. *Negative.*

Ad II. *Generatim negative ; obveniente autem gravi causa, recurrat in casibus particularibus.*

Ad III. *Negative.*

Ad IV. *Non expedire.*

(*Andegaven.*, 29 *februarii* 1863).

LA DISCIPLINE.

4 novembre.

Saint Charles Borromée, dont nous célébrons aujourd'hui la fête, fut la personnification de la discipline. Discipline ou règle, c'est tout un. Pour en trouver la source, il faut remonter jusqu'à Dieu. Dieu est un acte pur; il est être, il est intelligence, il est amour. En lui, si l'on pouvait parler ainsi, se montre une discipline éternelle et absolue, qui est sa propre nature et qui préside à sa vie. Quand librement et par voie de création, ce grand Être déversa au dehors un peu de cette vie, de cette intelligence et de cet amour, ce fut la discipline qui présida à cet acte de puissance, de sagesse et de bonté : *Omnia in mensura, numero et pondere*. Maître souverain, sagesse infinie, s'il voulait créer, il ne pouvait laisser indépendants les êtres à qui il donnait le jour. Il les créa, il les régla; aussi ses œuvres furent parfaitement ordonnées, extrêmement bonnes : *Et erant valde bona*. C'est de lui que découle toute discipline et toute paternité. Satan troubla l'ordre, l'homme le troubla aussi. Bannie de la terre, la discipline n'y reparaît que sous les traits aimables de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Ce qui frappe dans la vie de ce bon Maître, c'est un caractère extrêmement pratique. *Cœpit facere*. Trente ans il agit, trois ans il prêche et il est obéissant jusqu'à la mort. *Un iota de la loi* ne passe point sans être accompli. Il fait toujours ce qui plaît à son Père. Avec l'esprit de Jésus-Christ, l'Église a reçu l'esprit de discipline. La discipline se retrouve dans l'expression juste et harmonieuse des dogmes, dans la sage et douce disposition des préceptes, dans la suite admirable autant que lumineuse de ses mystères, dans la précision ravissante qui détermine, comme jadis le Lévitique, les

moindres détails de la sainte liturgie. C'est ici encore, *omnia in mensura et numero et pondere*. Notre berceau ayant été, par la grâce de Dieu, placé dans le sein de cette Église, nous y avons, dès le principe, respiré l'esprit de grâce et de discipline, car discipline ou grâce c'est tout un : c'est de ces deux éléments combinés que se compose, pour ainsi dire, l'atmosphère ecclésiastique : *Lex vitæ disciplina*, dit excellemment la sainte Écriture. Qui aime se donne, et qui obéit se donne, car il donne sa pensée et, ce qui est encore plus, ce qu'il y a de meilleur en lui, sa volonté, sans parler de l'action corporelle qui accompagne d'ordinaire. Quiconque n'aime pas, n'obéit pas ; qui aime peu, obéit peu. *Probatio amoris exhibitio est operis*. Aussi l'Écriture ne cesse de dire du juste : *Lex Dei ejus in corde ipsius*. C'est là la racine, le principe, c'est de là que procède la vie avec la discipline qui la formule : *Lex vitæ disciplina*. Voyez la vie des saints : comme ils étaient fidèles aux moindres prescriptions! *Cura disciplinæ dilectio et dilectio custodia legum*. Formulées par l'autorité compétente, les moindres prescriptions leur devenaient sacrées ; l'esprit d'amour qui était en eux leur donnait pour toutes les plus ineffables tendresses : ils embrassaient avec transport jusqu'aux plus humbles pierres du sanctuaire et avec sainte Thérèse, ils auraient donné leur vie pour la plus vulgaire des cérémonies qui s'y font. *Minimum pro magno placeat tibi*. Ils ne s'abaissaient point en agissant ainsi. Étroites, les âmes vulgaires, ne pouvant embrasser tout l'ensemble d'un bout à l'autre, sont contraintes de ne retenir qu'une partie : grands comme la sagesse divine qui les anime, les esprits des saints saisissent facilement le tout, depuis les hautes formules du dogme jusqu'à la plus humble rubrique. Faire les choses les plus simples par les plus hauts motifs, c'est le comble de la grandeur et la marque la plus assurée de l'amour. Rien n'est précieux comme l'amour, et quand l'amour se trouve dans le détail le plus vulgaire, ce détail devient grand et acquiert une valeur incalculable. Fût-il un verre d'eau froide donné, il ne perdra pas sa récompense. *Erat minimarum regularum exactissimus observator* : ce mot résume la vie de chaque saint. *Plenitudo legis dilectio*. Bien plus, non content d'engloutir toute la loi, l'amour la dépasse, il déborde, et là où s'arrête le texte ne

s'arrête pas son désir : *In mandatis cupit nimis!* Que parle-t-on de minuties! Ce sont les minuties qui régissent le monde : ce sont les minuties qui font la beauté de la nature. Voyez avec quel soin scrupuleux et patient est fabriqué l'œil du moucheron et peinte l'aile du papillon. Regardez les minuties qui président à la vie et au costume militaire, à la rédaction des actes civils et à la pratique de tous les métiers. C'est par les détails qu'on tient l'ensemble, qu'on assure l'unité et que l'on gouverne les hommes. Il n'y a de minuties que celles qu'enfantent l'arbitraire, la fantaisie, le caprice, la routine et le préjugé. Celles que l'Eglise prescrit cessent de l'être et deviennent choses considérables. Y avez-vous réfléchi! Vous ne pouvez agir que par des minuties. Vous ne voulez pas suivre le rite que l'autorité a fixé : eh bien, vous en suivrez un autre et cet autre sera loin de valoir celui qu'il remplace. Du petit au grand, on n'échappe à la véritable règle que pour en suivre une fausse. Et même dans les moindres détails se cache une question de liberté et d'indépendance pour l'âme. Quoi! l'Église m'a fixé des règles; en les suivant je suis heureux, je fais un acte d'amour : *Qui habet mandata mea et servat ea, ille est qui diligit me,* et vous voulez m'imposer les vôtres, vos idées, vos fantaisies et l'arbitraire? La loi de la discipline est surtout celle des prêtres, car le prêtre est soldat. Disséminés sur tous les points de ce camp qu'on appelle le monde, les prêtres doivent vivre et agir dans l'unité, et la discipline seule assure et produit cette unité si désirable de l'armée sainte. Non, il n'y a rien de plus nécessaire, de plus beau, de plus noble, de plus grand que d'observer toutes les prescriptions jusques aux plus humbles, par le mobile de l'amour de Dieu et de la sainte Église notre mère, dont les moindres désirs devraient être pour nous des ordres sacrés.

En face de cet esprit qui ne demande qu'à obéir, se dresse celui qui ne cherche qu'à obéir le moins possible. Sans parler des révoltes les plus audacieuses, ne disons qu'un mot, *in abstracto*, des principales objections qui se sont produites contre la discipline, au point de vue liturgique par exemple. Ou plutôt n'en parlons point, *nec nominetur inter vos.* Puisque tous nous voulons la modération, pratiquons-la en nous conformant, avec une filiale exactitude, à toutes les règles de

l'Église. Que celui-ci donc cesse de se trouver mal parce qu'on avance en sa présence qu'il les faut observer toutes ; qu'il ne soit plus crispé, quand on lui dira que la véritable piété ne sait point faire d'éclectisme; que celui-là ne dise plus, d'un ton sybillin, que *l'exagération est pire que l'erreur*; qu'il ne prêche plus que l'on peut modifier toutes les règles pourvu que l'on édifie le peuple, car la Congrégation des Rites a formellement répondu : *Non esse alterandas rubricas ob devotionem populi*, phrase qui ne ressemble pas mal à celle par laquelle on enseignait il y a peu d'années que le *meilleur bréviaire est celui que l'on récite le mieux*. Qu'ici on n'assure plus qu'à part la lettre du Bréviaire et du Missel, *tout le reste est arbitraire;* que là, on ne fasse plus la croisade contre les *conopées :* ce rite obligatoire et si respectueux pour le Saint-Sacrement peut être observé, avec le concours du prêtre, des âmes pieuses et de la fabrique, et si le conopée est sale, il n'y a qu'à le renouveler comme on renouvelle les autres objets passés. Que là-bas, on ne ressasse plus que tout usage, même né d'hier, peut être maintenu, pourvu que le Saint-Père ne réclame point expressément. Tous ces propos sont regrettables. *Omnia honeste et secundum ordinem*. Travaillons tous à l'unité, observons du fond du cœur, et en effet, toutes les règles : proclamons partout et toujours leur obligation sacrée ; et si parfois nous sommes contraints d'en négliger quelqu'une, que ce soit à contre-cœur. Pourquoi tant de divergences, tant de variantes, si peu d'application dans le culte divin? La pratique exacte de ces rites vénérables honore le Seigneur, elle édifie le peuple : établie par l'autorité légitime, elle produit les plus heureux effets et elle sanctifie le prêtre qui s'y conforme par esprit d'amour et de règle. *Qui timet Deum, nihil negligit. Cura disciplinæ dilectio et dilectio custodia legum.* Là est l'unique, la vraie, la juste, la pure et la sainte modération.

H. GIRARD.

CHRONIQUE.

—

1. On connaît les efforts qui ont été faits dans ces derniers temps pour perfectionner les éditions liturgiques. On s'est occupé principalement du Missel, et cela devait être, car c'est le livre liturgique par excellence, celui qui figure sur l'autel et qui sert pour l'oblation du saint sacrifice. M. H. Dessain, de Malines, vient d'éditer à son tour un magnifique Missel in-folio, illustré de sept gravures dont l'exécution a été confiée à des artistes distingués de l'école allemande. Le prix du volume est de 40 francs en feuilles sur papier vélin, de 45 francs sur papier vergé, de 70 francs sur papier de Hollande. Les gravures peuvent être acquises séparément au prix de 5 fr. (24 fr. les six : la septième est le frontispice).

2. Nous avons maintenant en mains les *Elementa juris canonici, ad usum Galliæ seminariorum*, auctore D. Craisson. C'est un fort volume in-12 de XII-743-36 pp. L'ordre des matières est le même que dans le grand ouvrage, mais certains développements sont retranchés, certaines questions supprimées : par exemple, dans la première partie, tout ce qui concerne les chapitres et les réguliers a disparu. La nécessité d'abréger a introduit d'autres lacunes. En conséquence, les *Elementa* ne peuvent remplacer le *Manuale* dans la bibliothèque du prêtre, et le jeune étudiant lui-même fera bien, s'il le peut, de se procurer de suite l'ouvrage en quatre volumes. La publication des *Elementa* n'en est pas moins un service rendu à l'enseignement des séminaires.

3. Peu de livres se présentent sous des dehors aussi splendides que le *Traité de l'amour de Dieu*, par S. François de Sales, nouvelle édition revue et publiée par le P. Marcel Bouix, de la Compagnie de Jésus (Paris, Ve Poussielgue et fils, grand in-8° de 455 pp. et gravure). Papier, caractère, impression, tout contribue à faire de ce volume une production très-remarquable au point de vue typographique. Le P. Marcel Bouix a revu le texte avec soin, et en même temps, pour que le *Traité de l'amour de Dieu* pût être placé entre toutes les mains, il a retranché certaines images, comparaisons ou expressions trop naïves pour notre époque ; il a supprimé certains chapitres d'une doctrine trop élevée, trop abstraite pour le commun des lecteurs. Il a ainsi mis à la portée de tous cet incomparable chef-d'œuvre. S. François de Sales avait en quelque sorte, indiqué lui-même ces suppressions, car il dit dans sa préface : « Quelques-uns peut-être trouveront que j'ai

« trop dit, et qu'il n'était pas requis de prendre ainsi les discours jus-
« que dans leurs racines. Les quatre premiers livres et quelques cha-
« pitres des autres pouvaient sans doute être omis au gré des âmes qui
« ne cherchent que les seules pratiques de la sainte dilection. » Le R. P. Bouix n'a cependant pas éliminé tout ce que le saint indique ici. Il s'est bien gardé de toucher au style pour lui donner une couleur plus moderne. Quand il s'agit d'un écrivain comme S. François de Sales, ces retouches sont une profanation, un acte de vandalisme anti-littéraire, et elles n'ont certes pas l'excuse de la nécessité.

4. Vers la fin de sa vie, Mgr Malou réimprimait un délicieux opuscule devenu fort rare : *de Bono paupertatis, seu de Contemptu et vanitate mundi* (Liége, Dessain, 1864). La *Revue* rendit compte alors de cette publication et témoigna le désir de voir paraître une traduction française. Ce vœu est enfin rempli, et nous ne doutons pas qu'il ne le soit à la grande satisfaction des âmes pieuses ; elles trouveront ici comme dans beaucoup d'ouvrages anciens une doctrine, une sève de piété qu'on rencontre bien rarement dans les livres modernes de spiritualité. La traduction, autant que nous avons pu l'examiner, nous a paru élégante et faite avec soin. (*De la Vanité du monde et des richesses*, ouvrage attribué à Roger, évêque de Londres. T. par M. l'abbé Picherit. Paris et Bruxelles, R. Ruffet, in-32. VIII-479 pp.)

5. Le R. P. Maurel est un infatigable écrivain. Après d'excellents livres pratiques sur les indulgences et sur la liturgie romaine, livres que nous rappelons et recommandons de nouveau, il nous donne maintenant le *Livre des jeunes Congréganistes de la sainte Vierge* (Paris et Dijon, Pellion ; Lyon, Gauthier. In-32 raisin de 480 pp. 1 fr.). Ce livre est destiné aux jeunes personnes qui sont membres des Congrégations de la sainte Vierge dans les paroisses, dans les pensionnats, et ailleurs. Il est divisé en huit parties. La première partie offre aux associées des détails assez étendus sur l'origine et les avantages des Congrégations de Notre-Dame ; la seconde partie est consacrée à leur règlement. Elles trouveront dans la troisième partie des règles de conduite pour toutes les actions ordinaires et extraordinaires de leur vie. La quatrième renferme les prières et les indulgences dont jouit la Congrég., si elle est affiliée à la Congrégation-mère de Rome. Les autres parties contiennent les principaux exercices du chrétien, des méthodes et des sujets de méditation et d'examen particulier, les pratiques de dévotion les plus répandues et les plus propres en même temps à nourrir et à augmenter la piété, et enfin un certain nombre de cantiques. C'est, on le voit, un ouvrage tout-à-fait complet à l'usage des Congréganistes, pouvant leur tenir lieu de Journée du Chrétien, de Directoire spirituel, et de livre de méditations.

E. HAUTCŒUR.

Arras. — Typ. ROUSSEAU-LEROY, rue Saint-Maurice.

ORIGÈNE EXÉGÈTE.

—

Troisième article.

—

LE SENS SPIRITUEL DES ÉCRITURES.

Dans les questions déjà traitées, il reste un côté vague qui pourrait à lui seul compromettre le résultat de notre démonstration. Nous avons supposé comme acceptée par Origène, la notion catholique du sens spirituel des Écritures. Il nous suffisait dès lors de préciser son enseignement sur le sens littéral, pour les montrer se partageant à eux deux le vaste domaine des Livres saints. Sur la foi de la même hypothèse, la lettre revendiquait pour elle seule tout ce que l'intelligence humaine reconnaît de droits et de puissance à un document écrit. Sans méconnaître ses prétentions, l'Esprit-Saint devait appuyer sur ce même texte l'apanage du sens spirituel.

La moindre erreur sur ce dernier point porterait le trouble dans tout ce qui précède. Que le sens spirituel présente des éléments hétérogènes, des parties inconciliables, et c'en est fait de notre première division ; — que le même sens spirituel, bien ou mal interprété, augmente ses exigences, qu'il empiète par des allégories forcées sur le domaine de sa compagne, et, pour quelques faits malheureux, pour un seul exemple bien constaté, s'il est possible de le montrer

chez Origène, le principe est violé, la théorie catholique n'est plus celle de cet auteur.

Les déférences envers la lettre que nous avons remarquées dans plusieurs endroits de ses ouvrages, lui fourniraient, en effet, une défense bien faible. Elles peuvent porter sur des passages particuliers, ou ne cacher qu'une tactique nécessaire contre les récriminations catholiques. Voile grossier que ses adversaires semblent avoir déchiré à plaisir! Pour atteindre leur but, il n'ont laissé dans l'ombre aucun témoignage, aucune insinuation. De ce travail de critique accompli par des mains indignées, est résulté le type par excellence de l'allégoriste exagéré. Nous verrons que le nom d'Origène convient peu au tableau. L'accusation cependant est tellement universelle que nous devons en signaler les traits principaux. Entendons l'exposition de la doctrine prétendue du docteur Alexandrin.

Les événements bibliques, les faits les mieux affirmés, souvent même les personnages dont il est question dans les Écritures, passent à l'état d'allégories mythiques, de mythes proprement dits. Ils ne sont considérés que comme des images grossières, des métaphores habilement disposées pour élever peu à peu notre intelligence jusqu'à des vérités dont la révélation directe l'aurait effrayée.

Les exemples sont de nature à ne nous laisser sur ce point aucun doute. Il est question dans la Génèse de feuilles d'arbres qui couvrent nos premiers parents après leur péché. Ce vêtement n'est autre que le corps humain, la prison matérielle imposée à l'âme au jour de sa prévarication. Dans les eaux supérieures et inférieures, il faut voir les anges et les démons, ainsi désignés par la place qui leur est propre. Le paradis terrestre est l'allégorie de la vie primitive avant le péché : état plein de charmes dans lequel l'âme semblable à son Dieu avait avec lui de faciles communications.

Supposez l'application d'une théorie semblable, non plus seulement à la genèse de l'univers et de l'homme, mais à chacun des dogmes du christianisme. Il est difficile de se dire d'une manière bien exacte l'œuvre qui en résulterait. Dans tous les cas, on peut se flatter d'avoir imaginé le roman le plus fantastique dont la Bible ait jamais fourni le sujet. Mais l'expression devient faible quand, à côté de ces systèmes personnels, l'auteur expose et défend les enseignements du christianisme. On est porté à prononcer les mots de contradiction et de mauvaise foi, et si pour un tel objet, le rapprochement des petites choses n'arrête pas, la pensée se reporte sur certains livres de nos jours.

L'œuvre grandiose dont on les croirait les pâles reflets, existe dans son entier. C'est la critique qui a voulu dresser avec les idées éparses d'Origène ce bizarre monument. On dirait le marbre d'un tombeau appesanti sur un être vivant.

VII.

Ce n'est point ici le lieu d'examiner en détail chacune des erreurs attribuées à Origène. Elles ne laissent intacte aucune partie de la théologie catholique. Nous reservons pour de plus grands loisirs l'étude de cette controverse. Le principe seul nous occupe en ce moment. On fait découler de son amour exagéré de l'allégorie la plupart des aberrations du savant Alexandrin. Avant d'essayer une justification, il est bon de nous faire une idée exacte de l'attaque, et de nous rendre compte des motifs qui ont placé, parmi les adversaires d'Origène, les hommes éminents que l'on nous oppose.

On a voulu retrouver dans ses ouvrages, les indices de l'opposition catholique qui aurait éclaté contre son système

d'interprétation allégorique au moment même de son apparition. Les passages allégués constatent d'une manière évidente la lutte du docteur Alexandrin contre des commentateurs trop attachés à la lettre. Sur ce point, il était facile de multiplier les citations : tous ses travaux sur les Écritures laissent voir le but bien marqué de combattre les hérétiques qui, à l'exemple des Juifs, bornaient au sens littéral l'intelligence des saintes Lettres.

Le plus souvent il se contente d'allusions vagues et générales, et de l'opposition doctrinale qui ressort de son enseignement ; quelquefois cependant il nomme ses adversaires gnostiques et ébionites. Le rapprochement des textes ne permet pas de supposer, dans l'un ou l'autre cas, une défense personnelle contre les craintes ou les reproches des catholiques. Ce sont, en effet, les mêmes erreurs, le même système d'interprétation que poursuit et condamne Origène. Que l'abus du sens littéral conduise ceux dont il attaque les doctrines, à déprécier ou à renier le Dieu des Écritures, il leur montre dans le sens spirituel la solution nécessaire de leurs difficultés.

Nous ne voudrions pas assurer cependant que, du vivant même d'Origène, les applications entièrement personnelles qu'il se permettait des passages de l'Ancien Testament à telle vérité de la loi nouvelle, à telle situation de la vie chrétienne, n'aient surpris à cause de leur nouveauté. On pouvait à moins laisser des esprits incrédules. L'union catholique n'était pas troublée par ces dissentiments sur des questions de libre appréciation. Origène se plaint cependant de ce peu de zèle chez certains frères, de cette imprévoyance capable de favoriser les illusions hérétiques.

On dirait le pressentiment des attaques plus graves que devaient soulever plus tard contre lui des écrivains catholiques. Jamais elles n'auraient pu trouver un appui suffisant dans les mêmes motifs. L'exagération du zèle, l'oubli

de la véritable pensée d'Origène leur donnèrent une importance et une malignité qui suffirent abondamment à la controverse.

Avec la fin du IIIe siècle, les hérésies issues du judaïsme avaient perdu leur prestige et toute leur importance. En face des œuvres du docteur Alexandrin, on se demandait dès lors pourquoi cet appel incessant à l'esprit, et ce dédain affecté pour la lettre des Écritures. Quelques contemporains avaient pu sourire de ses rapprochements subtils, de ses applications inattendues ; parmi les hommes du IVe siècle, il s'en trouva qui virent un danger véritable dans l'œuvre d'Origène. Toute explication morale ou métaphorique devint allégorie exclusive du texte primitif. Chacun dès lors condamna sur la foi de cette idée préconçue, ou pour suivre la foule des accusateurs.

Nous aurons l'occasion, dans la suite de ce travail et plus longuement ailleurs, d'examiner en détail les principaux griefs soulevés dans la discussion. Les critiques modernes en ont considérablement augmenté le nombre. Les ouvrages qui nous restent d'Origène rendaient leur tâche facile. Ils ont aggloméré et même coordonné suivant une certaine méthode scientifique, les explications morales et allégoriques. Leur tort a été de donner comme affirmations directes et absolues, des propositions que leur auteur regardait comme nécessairement greffées sur le sens littéral.

Mais il est en eux une inconséquence que l'on comprend moins encore. A côté de ces interprétations spirituelles qui, faussées dans leur manière d'être et souvent même dans leur sens, passaient à l'état de commentaire littéral, se trouvent cependant des correctifs capables de faire connaître la véritable pensée d'Origène. On s'est contenté d'en former la contre-partie de l'erreur.

Système déloyal dans ses résultats, et qui pour se faire admirer par l'érudition dont il s'entoure quelquefois, ne

laisse pas moins percer un vice de critique. Il veut tenir la balance incertaine entre le bien et le mal. Mais ce doute, dont il se fait le soutien, est pour Origène une fatale condamnation. Les voyageurs nous rapportent la merveille de deux cours d'eau se joignant pour marcher ensemble ou dans des directions contraires, sans se mêler ou se confondre. Mais ils observent en même temps la diversité des sources et les qualités qui les distinguent. Le phénomène serait ici plus extraordinaire. Un auteur dont toute la tradition chrétienne admirait le génie et la force de logique, soutiendrait sans scrupule et dans les mêmes ouvrages, les doctrines les plus opposées ; aujourd'hui, vous le verriez combattre des opinions dont il se ferait demain le plus ardent propagateur ; catholique dans la proposition de son livre, il se montrerait juif ou païen dans la plupart des développements.

Saint Jérôme n'avait point assez d'indignation et de mépris contre une telle défense. Il voulait Origène coupable, mais non point déshonoré. Son deuxième livre contre Rufin développe cette singulière apologie. L'impitoyable logicien, pour sauver la réputation littéraire d'Origène, exagère ses égarements dogmatiques, se refusant à voir dans les ouvrages dont il parle, autre chose qu'un vaste tissu d'erreurs.

Dans plusieurs endroits, il signale son abus de l'allégorie dans l'interprétation des Écritures comme la cause principale de ses égarements. Appuyés sur ces témoignages et sur un certain nombre de textes d'autres Pères qui sont loin d'avoir tous le sens et la portée qu'on leur suppose, les éditeurs des œuvres d'Origène n'hésitent point à regarder cet auteur et son système, comme condamnés par la voix unanime de la tradition chrétienne. Nous entrerons plus loin dans les détails de l'attaque soulevée contre le docteur Alexandrin, au sujet de l'allégorie, par saint Mé-

thode, évêque de Tyr, et saint Eustache d'Antioche. Cette discussion nous permettra de réduire à ses justes proportions, la preuve d'autorité que l'on oppose à toute tentative de défense en faveur d'Origène.

C'est dans un autre but que nous allons résumer brièvement les accusations générales que l'on emprunte aux autres Pères. L'exposé de la doctrine d'Origène puisera dans cette connaissance plus de clarté et d'à-propos.

Entre tous les accusateurs, Théophile d'Alexandrie doit apparaître le premier. S'il ne fut pas l'instigateur du débat soulevé à la fin du IVe siècle sur la question origéniste, il devint bientôt le chef de l'opposition. C'est de lui que saint Épiphane et saint Jérôme empruntèrent leurs plus fortes invectives contre un auteur que ce dernier surtout avait longtemps admiré.

Les lettres qu'il adressait chaque année comme patriarche d'Alexandrie aux évêques d'Égypte, pour déterminer le temps pascal, lui furent une occasion de dénoncer les erreurs origénistes. Saint Jérôme traduisit ces épîtres du grec en latin. C'était pour lui une préparation à des attaques directes. Mais en cela encore il ne fit que suivre l'évêque Théophile ; il aurait été difficile de dresser contre Origène un catalogue plus complet d'assertions erronées et de les entourer de circonstances plus agravantes.

Les faits l'occupent surtout, et nous n'avons pas à étudier sur ce point les raisons et la force de sa polémique. Dans plusieurs endroits cependant, il laisse entrevoir les causes qui ont précipité Origène dans de tels égarements. Écoutons ce qui a rapport à l'interprétation des Écritures.

Origène, dit Théophile, « est un profanateur indigne des traditions apostoliques. Il voudrait allier ensemble les lambeaux usés de la philosophie antique, et les splendides ornements de l'Église. Dans ce mélange de vrai et de faux, le paganisme dissimule sa faiblesse, mais notre foi perd

une partie de sa beauté (1). » N'est-ce point là, en effet, se dit le patriarche d'Alexandrie, le but, la tactique ordinaire d'Origène ? L'idée païenne domine sa théorie, et les saintes Écritures ne se montrent pas comme une puissance plus autorisée. « Sources également divines..., par ses soins, elles confondent leurs eaux, et le témoignage des Ecritures devient la confirmation des dogmes impies du stoïcisme (2). »

Un tel principe devait amener de fatales conséquences. « Une inspiration diabolique » pouvait seule pousser à cet assemblage malheureux. Mise au service « des fables et des folies païennes, ... la parole révélée perd son véritable éclat. Bien plus, interprétée d'une manière purement arbitraire, elle introduit le ridicule et la facétie dans l'engnement catholique » (3).

Aussi « les Livres saints sur lesquels Origène prétend s'appuyer, et qu'il se flatte de comprendre », présentent-ils une opposition constante à ses fausses doctrines (4). « C'est en effet par l'autorité des Écritures que l'on peut renverser et détruire son œuvre. » Pas de pacte, pas de conciliation possible entre les deux : il faut se décider « pour les égarements d'Origène ou pour la doctrine révélée » (5).

Cependant Origène veut paraître orthodoxe, et pour justifier ses théories, il soumet les Écritures à un genre d'interprétation que rien n'autorise. « Quelle raison sérieuse, quelle déduction légitime, lui fait substituer à la vérité positive des Écritures de froides allégories et des dogmes incertains ? » Ainsi « malgré toute sa jactance et ses vastes travaux sur les Livres saints, il les a interprétés contraire-

(1) Altera paschalis Theophili epistola ; ep. inter Hieronym. XCVIII, Migne, t. XXII, p. 799.

(2) Prima pasch., *ibid.* ep. XCVI, p. 778 et 780.

(3) *Ibid.*, p. 778.

(4) *Ibid.*, p. 784.

(5) *Ibid.*, p. 824 et p. 807.

ment à la vérité... Il a mêlé à l'arôme des célestes doctrines un parfum de mauvais aloi... » (1).

C'est donc à cette manière particulière de commenter l'Écriture que Théodore attribue les erreurs d'Origène. Les théories philosophiques ne flattent son imagination aventureuse, que par la conciliation facile qu'il leur trouve avec les saintes Lettres. Condamné par le texte, il a recours à un sens plus accommodant. L'allégorie remplace la narration historique ; dès lors les difficultés disparaissent, les rapprochements deviennent aisés, et entre ces deux doctrines qui se combattaient tantôt, on voit s'établir la concorde et l'union.

Contre un tel système d'erreurs, l'archevêque d'Alexandrie ne voit qu'un moyen de défense, le retour à une saine interprétation des Écritures. Origène s'est égaré pour les avoir commentées selon l'arbitraire de l'imagination humaine ; le chrétien véritable acceptera pour règle à leur égard « une lecture humble, continue, confiante ».

Saint Épiphane, évêque de Salamine, dans sa discussion avec Jean, évêque de Jérusalem, s'était déjà fortement élevé contre Origène et les partisans de sa doctrine. Son accusation par rapport au sens des Écritures, ne diffère point de celle de Théophile d'Alexandrie.

Elle se trouve formulée dans une lettre écrite vers l'année 394 à l'évêque de Jérusalem (2). Épiphane proteste de son impartialité complète vis-à-vis d'Origène. Il ne le compte point parmi les alliés de sa famille, et aucun mobile d'intérêt privé ne dirige son attaque. Mais « il déplore, il voit avec une douleur extrême, des frères, des catholiques, ceux surtout qui occupent dans l'Église une place éminente, un siége épiscopal, se laisser prendre par ses

(1) L. c, p. 783.

(2) Sancti Epiphanii ad Joannem epistola; ep. inter Hieronym. LI, alias LX; Migne, tom. XXII, pp. 517 sqq.

criminelles séductions. » Il l'a dit, et il ne craint point de le soutenir encore : « Origène est le prédécesseur d'Arius, la source et le principe de toutes les hérésies ».

Comment, en effet, lui donner une autre qualification, quand on considère son enseignement et la manière par laquelle il veut le justifier ? C'est toujours sur un commentaire prétendu de l'Écriture qu'il avance ses folles conceptions. Mais il substitue à la vérité du texte une interprétation fausse et criminelle. » Les événements, les conversations du paradis terrestre, ne sont pour lui que des scènes et des discours allégoriques. Il ne concède pas même la réalité des arbres qui ombrageaient ce lieu, et des tuniques de peaux que Dieu donna à nos premiers parents. « La vérité historique disparaît derrière de trompeuses allégories. Il multiplie les commentaires, et les choses les plus simples sont remplacées par des faits imaginaires. » »

Car, ce n'est qu'en « faisant violence au sens véritable de l'Écriture qu'il peut l'invoquer en faveur de ses détestables erreurs. Les Manichéens, les Gnostiques, les disciples de Marcion, les chefs des quatre-vingts hérésies ne se sont point conduits d'une autre manière. Puisant des témoignages à la source immaculée des Écritures, ils ne les employaient point selon leur intégrité originale, mais en détournaient le sens pour le mettre au service de leurs systèmes » (1).

Passons à saint Jérôme. Il se fit un devoir de traduire en latin et de faire parvenir à tous ses amis d'Occident les lettres de saint Épiphane et de Théophile. L'exposition des principales erreurs du *périarchon* qu'il envoie à son ami Avitus, ne contient aucune réflexion sur les causes qui ont égaré l'enseignement d'Origène. Mais, comme les évêques d'Alexandrie et de Salamine, il n'hésite point, d'ailleurs, à

(1) L. c., passim ; apud D. Huetium, Origenian, l. II, c. II, q. XIII, n. 1.

regarder l'abus de l'allégorie dans l'interprétation des Écritures comme le principe ordinaire de ses aberrations.

Nous ne reproduirons pas ces témoignages. On peut les lire dans l'ouvrage de Huet, et surtout dans la préface du second volume des œuvres d'Origène. Ils se réduisent tous à des insinuations de ce genre : l'allégorie chez Origène fait disparaître la vérité historique ; le texte s'évanouit par la faute d'une interprétation arbitraire et nuageuse. C'est ainsi que dans l'avertissement qui précède le commentaire de saint Jérôme sur le prophète Malachie, nous lisons : « Origène a écrit trois volumes sur ce prophète, mais il ne touche point à l'histoire (au sens littéral), et selon son habitude, il se laisse aller entièrement aux explications allégoriques ».

Les textes isolés de saint Basile, de saint Jean Chrysostôme et de saint Augustin, que nous pourrions citer encore pour compléter l'accusation des Pères contre le système d'interprétation adopté par Origène, n'ajouteraient rien aux arguments qui précèdent. Ils auront leur place et leur commentaire quand nous traiterons la question d'autorité.

Que dirons-nous des attaques de nos critiques modernes? Elles procèdent des mêmes principes. Mais, sous leur plume, elles ont pris souvent une extension qui étonne. Accepter les récriminations des Pères contre Origène, et leur former un commentaire érudit avec les textes tirés de cet auteur, pouvait paraître d'une bonne logique. Quelques applications forcées ou même entièrement fausses auraient été excusées volontiers comme erreurs de détail. Mais on n'aurait pas dû pousser le zèle à ses limites extrêmes. Pourquoi, par exemple, multiplier outre mesure les chefs d'accusation, et ne rencontrer jamais dans les ouvrages d'Origène une explication spirituelle sans soupçonner une coupable allégorie?

L'exposition de la véritable doctrine d'Origène sur le

sens spirituel, dans laquelle nous entrerons bientôt, prouvera que, par l'examen des œuvres de cet auteur, on devait arriver à un résultat bien différent. Mais l'illusion était facile pour des gens qui trouvaient à Origène mille raisons de se lancer dans son système d'allégorie. Les circonstances atténuantes nous paraissent admirables après une telle condamnation.

Les Pères qui ont accusé Origène d'altérer le sens des Écritures par l'emploi exagéré de l'allégorie, reconnaissaient dans cette tactique le besoin de faire concorder avec le texte sacré des doctrines personnelles ou des théories empruntées au paganisme. Leur réflexion n'a rien qui étonne, quand on connaît la nature et la forme des erreurs contre lesquelles ils s'élèvent. Ce sont même deux faits corrélatifs : si Origène appuie ses dogmes sur l'Écriture, et si cependant, comme ils le prétendent, il enseigne logiquement l'erreur, ce ne peut être que par une méthode d'interprétation défectueuse et fausse.

Selon les critiques venus plus tard, Origène fut entraîné vers l'allégorisme par des circonstances plus indépendantes de sa volonté. Mêlé dès sa jeunesse aux études des philosophes, il en garda , pour les théories grecques, un goût qui prit une extension plus grande encore quand il dut réfuter les hérétiques matérialistes. L'influence de l'éducation, les besoins de la polémique, trouvèrent bientôt un puissant auxiliaire dans l'ardeur au travail et l'amour de la gloire qui dévorait l'âme d'Origène. Son ami Ambroise ne lui laissait point de repos, les livres d'Hyppolite aiguisaient son émulation. Il s'entoura de scribes et de copistes, donna à ses travaux une immense extension, et trouva dans l'allégorie le moyen heureux d'une matière inépuisable et toujours nouvelle pour le lecteur (1).

(1) Præfatio ad tom. II oper. Origenis, Migne, p. 35.

L'explication n'est pas flatteuse pour le génie et le caractère d'Origène. Puisqu'elle ne le défend en aucune manière, je préfère encore le voir entrer dans son système d'interprétation à la suite d'une idée plus sérieuse et plus digne. Faut-il pour cela lui chercher des prédécesseurs et des modèles chez les figuristes juifs et païens? L'exposé de cette prétention amène la réponse.

On dit, en effet : le mode d'interpréter allégoriquement les Écritures nous est venu de Philon. Pour si peu, je ne voudrais pas contredire Photius qui avance le fait. Mais parce qu'Origène, dans son IVe livre contre Celse, tient en grand honneur Philon et Aristobule, faut-il l'accuser de connivence ou de servile imitation? Il les loue d'avoir montré dans l'Écriture une sagesse capable de remplir d'admiration les philosophes grecs; il oppose au Juif de Celse un argument auquel il doit se montrer sensible : l'autorité de deux écrivains de sa nation ; mais il y a loin de là encore à prôner leur système d'allégories.

Les précédents que trouvait Origène parmi la gentilité, ne sont pas d'une application plus heureuse. Que Métradore de Lampsaque, au rapport de Tatien, ait tourné les poésies d'Homère en allégories ingénieuses ; qu'Héraclide du Pont se soit exercé dans un genre analogue, la conclusion n'est pas plus directe contre le docteur Alexandrin.

Veut-on arriver à démontrer seulement que l'allégorie était connue et mise en œuvre avant l'époque d'Origène? Une telle invention serait trop compromettante pour que nous cherchions à lui en faire l'honneur. Ce genre existait; la philosophie grecque en usait fréquemment, les Juifs l'avaient appliqué aux Écritures : il aurait donc pu se faire qu'Origène, cédant à l'entraînement de son siècle et de ses études, se laissât dominer par le même goût, et ne vît plus qu'allégories dans les saintes Lettres.

Possibilité toute problématique dans ses conséquences !

Malgré les nombreux motifs qui pouvaient engager Origène dans les conceptions allégoriques, et qui lui seraient une défense spécieuse, nous croyons devoir avancer qu'il ne s'est point rendu coupable sur ce point.

Qu'on le remarque bien, notre but, en ce moment, n'est pas de justifier Origène contre des accusations dogmatiques. C'est un point que nous laissons en dehors de la discussion. Mais par nos conclusions nous le priverons d'une base nécessaire. La cause principale des aberrations origénistes a toujours été placée, et avec beaucoup de sens, à notre avis, dans son système d'interprétation. Si Origène se montre de tous points exégète catholique, il faudra donc chercher aux erreurs qu'on lui impute un principe différent.

Or, jusqu'ici nous avons constaté deux faits qui vont directement à notre but : Origène exclut de la lettre des Écritures tout autre sens en dehors du littéral et du spirituel ; de plus, il reconnaît la dignité et la véritable portée du sens littéral. Ces conclusions, amenées par de longs développements, se posent comme préliminaires de la question qui nous occupe : Origène s'est-il montré également orthodoxe dans l'exposition et l'usage du sens spirituel des Écritures ? L'affirmation sur ce point termine le débat ; une réponse négative ferait au contraire suspecter la légitimité de nos premières conclusions. Les pages qui précèdent font connaître dans toute leur force , les ressources et les autorités de l'opposition. Nous devons exposer les droits de la défense.

G. Contestin.

ÉTUDE CRITIQUE SUR LES ÉVANGILES.

—

Sixième article.

—

LE RATIONALISME MODERNE ET LES PREUVES EXTRINSÈQUES DE L'AUTHENTICITÉ ET DE L'INTÉGRITÉ DES ÉVANGILES.

Origine et causes du rationalisme contemporain. — Différentes écoles qui combattent les Évangiles. — Difficultés qu'elles soulèvent contre eux au point de vue des preuves extrinsèques sur lesquelles ils se basent. — Tradition inattaquable qui établit leur authenticité. — Ils n'auraient pu être supposés.

L'origine apostolique des Évangiles, leur diffusion rapide dans toutes les Églises dès le premier siècle, leur conservation intégrale jusqu'à nos jours, sont des faits historiques qui s'appuient sur d'incontestables documents. Aussi, pendant une durée de dix-huit siècles, ne se rencontra-t-il personne qui osât révoquer en doute leur authenticité ; car, si les philosophes païens et les hérétiques des premiers temps prétendirent parfois que les Évangiles renfermaient des doctrines erronées et des faits discutables, jamais, du moins, ne contestèrent-ils leur provenance apostolique. Aux encyclopédistes du siècle dernier, à ces sophistes pour qui Jésus-Christ était un grand génie, un penseur profond, un moraliste incomparable, le plus grand des hommes, mais après tout un homme et non un Dieu, était réservé le triste honneur d'ouvrir le feu contre un monument que l'amour et le respect de cent générations semblaient rendre inattaquable. Mais l'Allemagne surtout devait inaugurer cette critique de négation hardie qui a

tant de fois déjà remanié la sainte Écriture, et dont nous jugeons à propos de donner ici un rapide aperçu.

La théologie protestante de l'Allemagne, au XVIIe siècle, ne fut qu'une scolastique stérile et sèche qui, tout en ne s'adressant qu'à l'intelligence, et précisément parce qu'elle ne s'adressait qu'à elle, pour oublier le cœur et les aspirations de l'âme, ne parvint pas à la satisfaire. Abandonnée à elle-même, la raison se prit à répudier ce qui est miraculeux et surnaturel ; elle aspira à un système religieux débarrassé de tout mystère, et ainsi prit naissance le rationalisme moderne. Semler fut le premier à marcher dans cette voie, qui le conduisit tout naturellement à contester la valeur historique de nos Évangiles (1). Aussi passe-t-il à bon droit pour le père de la critique négative d'outre-Rhin. Son école ne dépassa pas, toutefois, les limites de ce rationalisme plat et grossier qui s'efforçait, par des artifices incroyables et de vrais tours de force exégétiques, de ramener les faits évangéliques à des proportions purement naturelles. L'homme le plus marquant de ce parti fut Paulus, mort en 1851, à l'âge de 91 ans. Sa *Vie de Jésus* et son *Commentaire des Évangiles* forment le plus curieux spécimen de ce rationalisme étroit et ridicule, qui prétendait que les miracles n'étaient que des faits relatés dans un langage imagé et poétique. Pour citer quelques exemples, quand l'Évangile nous montre Jésus-Christ marchant sur les eaux, il faut voir là le récit figuré d'une promenade au bord d'un lac. Lorsque le Sauveur déclare qu'une seule chose est nécessaire, il veut dire : J'aime la simplicité, un plat me suffit. L'eau changée en vin, à Cana, n'est ni plus ni moins qu'un cadeau inattendu fait à un couple sans fortune et à des gens pris de vin. Si le Christ se montre ressuscité, c'est qu'il n'était pas véritablement

(1) Apparatus ad liberalem Novi Test. interpretationem. Introduction à l'exégèse théologique.

mort. C'est de cette manière aussi que l'on expliquait le fait de Jonas, qui était tout simplement descendu à l'hôtel de la Baleine. Des théories aussi absurdes ne purent survivre au mouvement national de 1813 ; elles tombèrent alors dans le discrédit qu'elles méritaient.

A cette époque prirent naissance au delà du Rhin deux écoles théologiques principales. La première, caractérisée par une tendance panthéiste et négative, surgit sous l'influence de la philosophie de Hégel et forma deux groupes principaux, l'un représenté par Strauss, et l'autre par Baur, fondateur de l'école de Tubingue.

L'on sait que la philosophie germanique inaugurée par Kant, développée par Fichte et par Schelling, est venue aboutir au système de Hégel, qui n'est au fond qu'une nouvelle forme du spinosisme, puisqu'il consiste à dire qu'il y a identité entre l'homme et la nature, que l'homme et la nature constituent un seul et même principe, que ce principe ne comprend rien en dehors de ce monde, qu'il est absolu et qu'à partir de ses premiers éléments, il s'élève par gradation à une conscience de plus en plus claire de lui-même, conscience qui arrive dans l'homme à sa plus haute puissance. L'absolu existant dans ce monde et nulle part ailleurs, il ne saurait y avoir de révélation que celle que se fait ce monde à lui-même. La divinité, qui n'est point personnelle, ne peut s'unir hypostatiquement à la nature humaine, et ainsi se trouve écartée et déclarée inadmissible la notion chrétienne de l'Incarnation. Jésus-Christ n'est qu'un type idéal de l'humanité divinisée par la conscience ou l'idée qu'elle a de l'absolu.

Avec ce point de départ, pris non dans les faits de l'histoire mais dans de pures théories, il ne fut plus possible à Strauss de voir dans la vie de Jésus-Christ autre chose qu'un mythe ; aussi déclara-t-il, dès le début de sa

critique, que, dans le récit évangélique, il voulait tout ramener au mythe. Mais qu'est-ce qu'un mythe? D'après lui un mythe est un fait placé entre la fable et l'histoire, qui a trait aux destinées religieuses du genre humain, qui s'est produit dans les siècles primordiaux et que l'imagination populaire a grandi et poétisé à mesure que l'on s'éloignait de sa date; en un mot, le mythe est un fait transfiguré par une idée, c'est une conception de l'esprit à laquelle on prête un corps. Toutes les anciennes religions roulent sur un ensemble de faits primitifs ainsi transformés et d'idées ainsi altérées, autrement dit sur des mythes. Il doit donc en être de même du Christianisme, et partant Jésus-Christ n'est qu'un mythe. Cela est d'autant plus vraisemblable que l'histoire évangélique a pour fondement le miracle, et que le miracle est le signe du mythe, puisque si rien n'était merveilleux dans l'antiquité tout y serait histoire. Proscrire le miracle de l'Évangile comme l'a fait Paulus, en l'expliquant naturellement, cela répugne à la raison; il est bien plus rationnel d'admettre qu'il y a là une histoire mythique formée dans les premiers temps du Christianisme. Ces mythes eurent deux causes principales, d'abord la mythologie de l'ancien Testament avec laquelle les apôtres étaient familiarisés, et, en second lieu, l'impression produite par Jésus-Christ, auquel un enthousiasme exagéré fit attribuer après sa mort ce que les voyants d'Israël avaient mis dans le portrait messianique. Suivant ce système, Jésus-Christ ne serait qu'une image flottante et indécise de l'identification de l'absolu avec l'humanité, et le Christianisme le mouvement impersonnel des esprits juifs et païens tendant à s'unir et à opérer une fusion. Mais, pour pouvoir donner au mythe le temps de se former, Strauss a besoin de prétendre que les Évangiles ont une origine relativement tardive; aussi assure-t-il que la critique ne permet pas d'en établir l'apparition avant la pre-

mière moitié du second siècle. S'il s'efforce de reculer l'époque de la rédaction des Évangiles, sous le prétexte que des témoins contemporains n'auraient pas avancé des détails contradictoires (il n'y a de détails contradictoires que dans l'esprit de Strauss), c'est uniquement pour faire disparaître et pour écarter les témoins oculaires des faits évangéliques. Tel est le plan de campagne imaginé par Strauss contre les Évangiles.

Mais Strauss, se plaçant en dehors des conditions de l'histoire réelle et effaçant d'un trait de plume toute la vie de Jésus-Christ, n'expliquait pas l'origine du Christianisme : car comment donner un mythe pour fondement à un fait aussi social que l'établissement de la religion chrétienne, la plus parfaite, la plus sublime qui fût jamais ? Il laissait ce grand problème intact, et l'hégélianisme devait le reprendre, sous peine de trahir son impuissance.

L'école de Tubingue s'efforça de donner une explication plus logique de l'origine des Évangiles et de venger l'histoire des violences qu'on lui avait faites. Fondée par Ferdinand-Christian Baur, mort à Tubingue en 1861, cette école comprit qu'on ne pouvait pas asseoir le Christianisme sur un être abstrait, mais qu'il fallait lui donner pour fondement une personnalité concrète et palpable. Toutefois, imbue, elle aussi, des principes de l'hégélianisme, elle ne put voir dans le Christianisme que la progression des religions antérieures. En lui le paganisme et le judaïsme ont fait alliance, dit-elle, et ce qui était divin dans ces deux grandes formes religieuses est précisément ce qui a formé le Christianisme, lequel, aspirant à l'universalisme religieux, dut fondre en un tout harmonique les doctrines juives et païennes. Mais des éléments

(1) Strauss, *Vie de Jesus*. Tubingue, 1835.

(2) Ferd.-Christ. Baur, *Recherches critiques sur les Evangiles canoniques, leurs rapports entre eux, leur caractère et leur origine*. Tubingue, 1847.

disparates ne peuvent s'unir sans entrer d'abord en lutte. De là guerre primitive entre la tendance arriérée et exclusive des judéo-chrétiens représentés surtout par Pierre, par Jacques et par Jean, et la tendance libérale ayant à sa tête Paul de Tarse ; double tendance dont l'une se fait jour dans l'Évangile tout rempli d'idées rabiniques, attribué à saint Matthieu, tandis que la seconde, voulant s'affranchir des pratiques légales, fit paraître l'Évangile dit de saint Luc, expression du parti libéral paulinien. Mais le système hégélien, admettant la loi du progrès, veut par là même que le Christianisme, imparfait à l'origine, ait progressé, et cela par le rapprochement des deux éléments qui s'étaient d'abord combattus dans son sein. Ces tentatives de rapprochement se trahissent surtout dans l'Évangile de Marc, abrégé sans originalité et sans couleur de celui de saint Matthieu et de celui de saint Luc, et où l'auteur s'efforce de garder une stricte neutralité entre Paul et les douze apôtres. Enfin, et en vertu du troisième degré du développement hégélien, arrive la fusion complète des deux tendances, fusion qui s'opère dans le quatrième évangile, composé, vers le milieu du second siècle, par un Alexandrin demeuré inconnu. Cet évangile, l'école de Tubingue le rejette d'emblée, parce que, assure-t-elle, la notion métaphysique du Verbe n'a pu être conçue par l'humble pêcheur de Bethsaïde, ni appliquée à la personne humaine du Christ, qu'après un temps considérable de réflexions philosophiques et religieuses, attendu qu'il y a là déjà une transfiguration de l'histoire du Christ, qui ne présente plus son image authentique et historique.

Voilà ce que sont les Évangiles pour l'école de Tubingue (1) ; elle n'y découvre que le résultat des tendances

(1) Baur voyait autour de lui Schwegler, critique plein d'audace qui fit paraître l'ouvrage intitulé : *Époque qui suivit les temps apostoliques et*

personnelles des apôtres, de leurs systèmes, de leurs rivalités. Il est vraiment regrettable qu'un esprit tel que Baur n'ait abouti, sous l'empire et les préoccupations des idées de Hégel, qu'à dénaturer, lui aussi, l'histoire de Jésus-Christ, et à substituer à cette histoire une légende scientifique presque aussi arbitraire que le mythe de Strauss. Cette école admet Jésus-Christ, sa vie, sa doctrine, mais elle rejette ses miracles, sépare le naturel du surnaturel qu'elle prétend légendaire et surajouté plus tard aux textes primitifs. Elle est aujourd'hui en voie de désorganisation ; Ritschl, l'un de ses tenants les plus en renom, l'a abandonnée en publiant la nouvelle édition de son *Histoire de l'ancienne Église catholique.*

La seconde école, formée en 1813 pour réagir contre les ridicules explications de Semler, fut cette soi-disant école chrétienne libérale dont le théologien Schleiermacher, issu de la secte piétiste des Moraves, fut le créateur (1). Pour Schleiermacher, la religion n'était pas seulement une idée, mais encore un sentiment. Il rattachait le Christianisme à la personnalité réelle et concrète de Jésus-Christ, le fondateur de l'Église, dont il refusait cependant d'admettre la divinité. Au fond du sentiment religieux de Schleiermacher régnait un certain spinosisme mystique. Il combattit les ridicules explications de l'école naturaliste, mais en compulsant les anciens manuscrits des Évangiles, et en les comparant entre eux, il crut y découvrir des variantes importantes, de grandes ressemblances à côté de différences marquées. Il voulait en particulier,

ses phases principales, Tubingue, 1847 ; Zeller, professeur à Magdebourg; Ritschl et Wolkmar, professeurs de théologie, celui-ci à Zurich, l'autre à Bonn ; Kaestlin, auteur des travaux sur la composition des trois premiers évangiles; Hilgenfeld, professeur à Jéna, etc. Ces hommes partageaient plus ou moins les idées et les opinions de leur chef.

(1) Schleiermacher, *Sur les Écrits de saint Luc*, Berlin, 1817. — *Introd. au N. Test.*, éditée par Wolde, Berlin, 1845. Œuvres posthumes.

avec l'école précédente, que l'Évangile de saint Jean, si opposé, à son avis, aux trois premiers, éveillât les plus graves soupçons sur son authenticité. La tradition orale des événements de l'histoire évangélique avait dû précéder de beaucoup la rédaction de ce monument, et agir fortement sur elle. Les Évangiles, on ne pouvait en douter, étaient émaillés de légendes, avaient subi divers remaniements et des retouches multiples. A une époque où le sentiment de la propriété littéraire n'existait pas, le nombre des évangiles pseudépigraphes dut être considérable. Désireux de répandre leurs idées favorites, les écrivains de ce temps-là inscrivaient sans scrupule un nom d'apôtre en tête de leur élucubration, sans souci aucun de donner à leurs pieuses fraudes le moindre caractère de vraisemblance. Aussi y eut-il fluctuation, dans les premiers temps, au sujet des Évangiles. Ce ne fut qu'au second siècle que l'Église fit un triage parmi eux et admit enfin les quatre qu'elle pensa devoir ranger dans son canon. Les écrits du nouveau Testament n'ayant par conséquent pas de date certaine qu'on leur puisse assigner, il est clair qu'ils ne peuvent servir de base à l'histoire. De Wette (1), professeur à Bâle, contemporain et partisan de Schleiermacher, s'inspira des mêmes principes et fut plus arbitraire encore dans sa critique. Ewald de Gœttingue tient à la même école. Bien qu'il combatte Baur, il professe des théories insoutenables et, comme ses devanciers, s'obstine à séparer le naturel du surnaturel dans les Évangiles.

A côté de ces deux écoles, plus ou moins hostiles à nos Livres saints, s'éleva un nouveau parti dont le grand principe critique fut l'hypothèse d'un évangile primitif écrit, qui serait devenu la matière première, le tuf fondamental de ceux que nous possédons aujourd'hui. Le Clerc est l'auteur de cette hypothèse, car le premier il prétendit que

(1) De Wette, *Introd. au N. Test.*, 5e édition.

nos Évangiles avaient été rédigés au moyen d'anciens récits évangéliques et de rédactions de faits isolés. Michaëlis, dans son *Introduction au nouveau Testament*, Lessing et d'autres admirent aussi comme source commune des Évangiles plusieurs écrits chaldaïques. Mais c'est Eichhorn surtout qui s'appropria cette hypothèse. Il la développa de la manière suivante (1) : Vers l'époque du martyre de saint Étienne, il se trouvait déjà entre les mains des apôtres une courte notice biographique sur Notre-Seigneur Jésus-Christ, en langue araméenne ou syro-chaldaïque, qui leur servait de guide pour leurs prédications évangéliques. Plus tard, cet écrit primitif fut retouché et reçut de nouveaux développements. Ainsi naquirent divers exemplaires qui s'éloignaient plus ou moins de l'original. Les auteurs de nos Évangiles actuels traduisirent, chacun séparément, l'une ou l'autre de ces copies augmentées et altérées de l'Évangile primitif.

Marsh chercha à perfectionner l'hypothèse d'Eichhorn et à en combler les lacunes. Selon lui, le texte primitif araméen aurait été traduit en grec avant d'avoir éprouvé aucune altération; puis, il augmente le nombre des copies altérées du texte araméen qu'il partage en deux catégories. Chaque évangéliste adopta une copie différente, tout en se servant aussi de la traduction grecque. De plus, saint Matthieu et saint Luc se servirent d'un recueil de discours de

(1) *Sur l'Origine des trois premiers Evangiles*, Biblioth. de la littérature bibl., t. v, p. 759-996. — *Introd. au N. Test.*, t. i, p. 340, p. 353 et suiv.— Clericus, *Hist. eccl.*, Amstelod, 1716-427. — Michaëlis, *Introd. au N. Test.*, 4e édit., ii, § 129. — Lessing. Niemeyer, *Conjecturæ ad illust. plurim. N. T. scriptorum silentium de primordiis vitæ Jesus Christi*, Hal., 1790.— Weber, *Remarque sur l'histoire du Canon du N. Test.*, Tubing. 1791. — Schmidt, dans le *Magas. de Henke*, l. iv, p. 577 et suiv.— Halfeld, *Commentatio de Orig. quatuor Evang.*, ed. Gott., 1794. — Gratz, *Nouvel Essai pour expliquer l'origine des trois premiers Evangiles*, Tubing, 1812. — Hänlein, *Introd. au N. Test.*, 3e partie, p. 30. — Berthold, *Introd. aux Écrits de l'Anc. et du N. Test.*, p. 1205 et suiv.

Jésus-Christ. Après les travaux de Marsh, Eichhorn revint sur le sien et lui donna une forme nouvelle. Gratz imagina des conjectures analogues aux précédentes. Ewald, que nous avons trouvé dans l'école de Scheiermacher, se rattache, sur ce point, aux hommes de ce parti, et il s'est efforcé de concilier entre elles les diverses hypothèses imaginées avant lui.

L'école rationaliste française, qui s'est inscrite en faux contre les Évangiles, n'a fait que s'inspirer des doctrines rationalistes d'outre-Rhin, pour les porter à la connaissance du public français. Elle veut bien avouer que les Évangiles ont vu le jour dans la seconde moitié du premier siècle, mais elle ne veut pas que ceux dont ils portent les noms en soient rigoureusement les auteurs. « Les formules selon saint Matthieu, selon saint Marc, n'impliquent pas que dans la plus vieille opinion ces récits eussent été écrits d'un bout à l'autre par Matthieu, par Marc, etc.; elles signifient seulement que c'étaient là les traditions provenant de chacun de ces apôtres et se couvrant de leur autorité.» « Les Évangiles sont en partie légendaires, c'est ce qui est évident puisqu'ils sont pleins de miracles; mais il y a légende et légende. » Les Évangiles ont eu une élaboration obscure et complétement populaire. Matthieu avait recueilli quelques discours de Jésus, et Marc quelques anecdotes sur sa vie. Chacun travailla sur ce fond primitif. On ajouta, on retrancha. Tel « pauvre homme qui n'avait qu'un livre y mit tout ce qui lui allait au cœur ». De nombreuses légendes, des additions très-considérables se glissèrent dans le texte successivement remanié. Les rivalités qui avaient surgi entre les différents apôtres ayant des opinions et un système différents, contribuèrent également à donner à chaque évangile des nuances et un fond particulier. Allant encore plus loin, elle dit : « Les compagnons de Jésus Christ n'ont rien écrit; aucun Évangile, ni aucune

partie d'évangile n'est authentique ». « Rien ne prouve que les évangélistes aient seulement vu Jésus, et tout fait supposer le contraire. » « Ceux qui ont écrit les Évangiles ne sont pas des témoins oculaires, ni même des hommes qui touchent eux-mêmes à ces témoins. » « L'intervalle entre Jésus et eux était rempli par la seule tradition orale, ou, s'il y a quelque relation écrite dans la langue des Galiléens, la trace même s'en est perdue. » « Ces quatre récits ne sont pas d'une valeur égale, car ils ne sont pas à égale distance de la source. Le plus ancien est celui qui est le second dans nos recueils, et qui porte le nom de Marc. » « Celui qui porte le nom de Matthieu n'en est guère qu'un remaniement. Le troisième a été évidemment composé plus tard, dans un esprit qui s'éloigne beaucoup de celui du récit primitif. Le quatrième en est bien plus loin encore, et il a un caractère tout à fait à part, qui l'a fait toujours opposer aux trois premiers pris ensemble. » « Pour raconter la vie de Jésus, il faut prendre deux précautions. La première est de ne pas laisser oublier à l'esprit que ce qu'il a devant lui est une légende, et que certains traits y décèlent plus particulièrement un travail d'imagination et de transformation poétique. La seconde est de ne puiser la tradition qu'à sa source la plus haute et la plus pure; c'est-à-dire dans le plus ancien Évangile, dont le caractère est en tout primitif, tout original, sévèrement et simplement grand (celui de saint Marc)... (1) » On le voit, la négation en France n'a fait que se parer de la défroque germanique.

Nous venons d'exposer les principales attaques dirigées contre les Évangiles par la critique rationaliste moderne. Si nous leur avons donné certains développements, c'est pour que personne ne puisse avoir la tentation de croire

(1) *Revue des Deux-Mondes*, 1er août 1863, p. 582 et suiv.

que nous en avons déguisé ou amoindri la portée, et aussi pour justifier l'assertion émise au début de cette étude, que les objections de nos adversaires ne sont pas autre chose que des hypothèses imaginaires et des systèmes gratuits. Plusieurs des difficultes que nous venons de voir se produire concernent la vérité du récit des Évangiles; nous nous en occuperons lorsqu'il sera question de la vérité des faits relatés par les Évangélistes. Les autres touchent à l'authenticité et à l'intégrité de ces écrits; parmi ces dernières, les unes s'appuient sur des raisons intrinsèques, nous y donnerons satisfaction dans le chapitre suivant; les autres s'efforcent de se baser sur des preuves extrinsèques. A celles-ci nous pourrions opposer une fin de non recevoir et nous dispenser de répondre, car elles trouvent une solution irrésistible dans les points historiques que nous avons établis jusque ici. En effet, l'histoire à la main, des témoins contemporains du berceau du christianisme appelés à déposer, nous avons prouvé l'origine authentique de nos Évangiles dont le premier fut composé par saint Matthieu, le second par saint Marc, le troisième par saint Luc et le quatrième par saint Jean. De même encore, c'est-à-dire en nous basant sur des dépositions du premier siècle, nous avons démontré que les Évangiles n'ont subi, depuis le jour de leur rédaction, aucune altération notable, si bien que nous les possédons encore dans leur teneur primitive. Toutefois, eu égard à la gravité et à l'importance de la question, nous allons suivre nos adversaires sur le terrain de la polémique qu'ils engagent à propos des preuves authentiques sur lesquelles s'appuient nos Évangiles. Inutile de dire que nous aurons recours, en les reproduisant le mieux possible, aux savantes et victorieuses réfutations que leur ont opposées Cellérier (1), de la Lu-

(1) Cellérier, *De l'Origine authentique et divine du N. Test.*

zerne (1), Bergier (2), Duvoisin (3), Hug (4), Lardner (5), Norton (6), Tholuck (7), Olshausen (8), William Paley (9); Reithmayer (10), Adalbert Maïer (11), et d'autres érudits.

En résumé, les objections que nous opposent nos adversaires relativement à l'authenticité et à l'intégrité des Évangiles, au point de vue des preuves extrinsèques, se réduisent aux suivantes . Ou bien les Évangiles n'ont pas été rédigés par les apôtres, ou, s'ils proviennent des apôtres, ils ont été successivement remaniés et enrichis de légendes, ou bien un protévangile différemment traduit et altéré leur a servi de base, ou bien ce sont des pièces apocryphes que l'Église, au second siècle, rangea dans son Canon, ou enfin ils ne sont que le produit du développement progressif du Christianisme, au sein duquel les éléments juifs et grecs furent d'abord en lutte, puis cherchèrent à se rapprocher, puis enfin se fusionnèrent. De là quatre évangiles correspondant à chacune de ces trois phases du progrès chrétien, et écrits à assez long intervalle l'un de l'autre.

A la première objection qu'on nous fait, et qui consiste à prétendre que les Évangiles n'ont pas été écrits par les auteurs dont ils portent les noms, nous opposons l'argumentation et les preuves suivantes : Une tradition doit être crue et admise lorsqu'elle remonte à la source des événe-

(1) De la Luzerne, *Dissertation sur les vérités de la religion.*

(2) Bergier, *De la certitude des preuves du Christianisme.*

(3) Duvoisin, *Démonstration évangélique. L'autorité des livres du N. Test.*

(4) Hug, *Introd. aux livres du N. Test.*

(5) Lardner, *Crédibilité de l'histoire évangélique,* ouvrage traduit de l'anglais en latin.

(6) Norton, *Evidences of the Genuinenences of the Gospel.* Cambridge, 1846.

(7) Tholuck, *Crédibilité des Evangiles.*

(8) Olshausen, *Authenticité des quatre Evangiles canoniques.*

(9) William Paley, *Tableau des preuves évidentes du Christianisme.*

(10) Reithmayer, *Introd. aux livres du N. Test.*, traduct. de Valroger.

(11) Adalbert Maïer, *Introd. au N. Test.*

ments qui constituent son objet, lorsqu'elle nous conduit par une suite non interrompue de témoins sérieux, irréprochables, formant plusieurs lignes collatérales aux premiers témoins, c'est-à-dire aux contemporains de l'événement qu'elle atteste, événement passé au grand jour et qui dut éveiller l'attention publique par son intérêt. Ces conditions existant, une tradition est inattaquable, car il y a témoignage constant, non interrompu, relatif à un fait public, important, facile à connaître et à constater; témoignage transmis à la postérité par des témoins nombreux ayant toutes les qualités d'hommes sensés, véridiques, mus du moins par des passions et des intérêts divers. Aucun homme capable de réflexion, si difficile et si exigeant soit-il, ne saurait s'inscrire en faux contre une tradition semblable, car, de l'aveu de la critique la plus sévère, une telle tradition a nécessairement la vérité pour base.

Or, la croyance de l'Église concernant l'authenticité des Évangiles présente toutes les conditions que nous venons d'énumérer. En effet, son témoignage s'appuie sur une tradition multiple, non interrompue, remontant à l'origine des Évangiles et à leurs auteurs. Qui oserait prétendre, en effet, que cette tradition ne remonte pas à leur origine et à leurs auteurs? Pour cela il faudrait indiquer un temps où elle n'ait pas existé; déterminer une autre époque, en dehors de celle que nous assignons, où elle aurait réellement commencé; faire connaître dans quel pays et par l'autorité de qui elle aurait pu s'accréditer. Or, on n'a jamais pu le faire, et on ne le pourra jamais, car cette tradition existait au second siècle, et nous entendons des Pères de cette époque en appeler déjà (1), par rapport à l'authenticité des Évangiles, à la tradition ancienne et universelle de toutes les Églises, ce qui nous ramène néces-

(1) Tertul., l. IV, *Adv. Marcion.*

sairement au premier siècle, le siècle des contemporains, de ceux qui virent et entendirent les apôtres, furent témoins de la rédaction des Évangiles. Là nous trouvons, touchant aux apôtres et formés à leur école, saint Barnabé, saint Clément, saint Ignace, saint Polycarpe, Papias, qui citent les Évangiles; là nous rencontrons un grand nombre de successeurs des apôtres allant répandre dans le monde entier les semences salutaires du royaume des cieux *et porter aux nations*, c'est Eusèbe qui l'affirme (1), *le livre des divins Évangiles*, καί τῶν θείων εὐαγγελίων παραδιδόναι γραφήν. Puis, tout de suite après le premier anneau de cette tradition, c'est à-dire au commencement du second siècle, nous trouvons saint Justin le Philosophe, d'abord païen, et ensuite converti au Christianisme, qui vécut avec saint Polycarpe et conversa en Palestine avec les contemporains de saint Siméon, cousin germain du Seigneur, second évêque de Jérusalem, lequel souffrit le martyre en 107. Nous entendons Irénée, élève de Polycarpe et des autres disciples des apôtres; Tertullien, cette gloire de l'Afrique; Clément d'Alexandrie, Théophile d'Antioche, qui tous nous donnent les plus précieuses indications sur l'origine de nos quatre Évangiles, qu'ils affirment être de saint Matthieu, de saint Marc, de saint Luc et de saint Jean. Dira-t-on que ces hommes, si grands par leurs vertus et par leur héroïsme, ne sont pas des témoins sérieux, réfléchis, irréprochables, véridiques, dignes de confiance? Ce n'est pas tout, la chaîne traditionnelle des témoignages appuyant les Évangiles forme, dès le premier siècle, des lignes collatérales, car nous voyons dans ce siècle des hérétiques contemporains des apôtres, comme les Nazaréens, les Ébionites, les Cérinthiens, les Gnostiques, et, au commencement du second siècle, des sectaires contemporains des disciples immédiats des apôtres, tels que Va-

(1) Euseb., *Hist. eccl.*, III, 37.

lentin, Héraclius, Ptolémée, Basilide, Tatien, Jules Cassien, Marcion, Carpocrate, Bardesane, reconnaissant, admettant nos quatre Évangiles comme authentiques, comme œuvres des apôtres. Nous rencontrons de plus, dans les premières années du second siècle, un philosophe ennemi acharné du Christianisme et l'ayant parfaitement étudié (*omnia novi*) pour le battre en brèche, Celse, contemporain de saint Ignace et de saint Polycarpe, qui, forcé d'admettre l'authenticité des Évangiles, recourt à tous les moyens possibles pour nier du moins la vérité des faits qu'ils contiennent. Il existe donc, dès le premier siècle et au commencement du second, un témoignage contemporain, formant plusieurs lignes collatérales, émanant d'hommes mus par des intérêts divers, qui atteste que les Évangiles sortent véritablement de la plume des auteurs dont ils portent les noms. Ajoutons à ce témoignage l'appui que lui prêtent divers monuments écrits, entre autres le fragment de Muratori, copie d'un canon des Écritures remontant au second siècle, l'ancienne version italique de la Bible, la version syriaque ou peschito, la version copte, faites toutes trois au commencement du second siècle, et qui par là même démontrent qu'à cette date les Évangiles non seulement existaient, mais se trouvaient déjà répandus dans toutes les églises. Ajoutons encore l'appoint que nous apporte une version syriaque plus ancienne, récemment analysée par le docteur Cureton (1), version que ce savant,

(1) Cette version, que des anglais avaient acquise en Egypte, fut éditée à Londres en 1858, par le docteur Cureton. L'authenticité des Evangiles puise dans cette version de nouvelles et très-fortes preuves. D'abord, puisqu'elle date des dernières années du premier siècle, et qu'il a fallu, pour pouvoir revêtir la forme sous laquelle elle se présente, qu'elle parût un certain nombre d'années après l'original (c'est ce que démontre parfaitement Cureton), il devient évident qu'on ne peut assigner à la composition des Evangiles une date postérieure à celle qu'indique la tradition. De plus, elle confirme positivement les traditions les plus anciennes et les plus dignes de foi sur l'origine des Évangiles, sur leurs auteurs et sur leur composition .L'Évangile de saint Luc y étant déclaré

ainsi qu'Ewald, fait remonter à la fin du premier siècle, et qui, eu égard à sa forme et à sa physionomie, exige que l'apparition des Évangiles l'ait précédée de plusieurs années. Ajoutons enfin qu'il est acquis à l'histoire que, quand saint Jean écrivait son Évangile, les trois autres étaient aux mains des fidèles, et que ce grand apôtre en approuva le contenu et les déclara authentiques (1). Voilà, ce nous semble, des témoignages nombreux, imposants, irrécusables.

Maintenant, l'objet de toutes ces dépositions c'est-à-dire la rédaction des Évangiles fut-il un fait public, intéressant, facile à constater? Cette rédaction fut un fait public, car les Évangiles sont une écriture publique qui, ainsi que nous l'avons démontré, devint, dès le berceau de l'Église, une des parties essentielles de la liturgie et le fondement de l'enseignement d'une vaste société, puisque vingt-sept ans après la mort de Jésus-Christ, les chrétiens étaient déjà si nombreux que, dans la seule ville de Rome, ils formaient, c'est Tacite (2) qui nous l'apprend, un parti immense, *ingens multitudo*, connu de tout le monde, et qui éveillait l'attention de l'autorité. Mais, dès que les chrétiens formaient une vaste société doctrinale, ils ne pouvaient pas ne pas parfaitement connaître les livres qui servaient de base à leur foi, ils en avaient nécessairement constaté l'origine, l'apparition et la vérité. « Or, c'est Lacordaire qui parle, rien n'est puissant en ce genre que par le contrôle de tous. Le peuple est le seul notaire ca-

authentique, celui de saint Matthieu, qui a été connu de saint Luc, l'est donc aussi. Il y a plus, autant que l'on peut en juger par ce qui reste de cet ancien texte syriaque, il contient presque tous les passages que la critique moderne révoque en doute. On y lit les derniers versets de saint Marc, l'histoire de la sueur de sang dans saint Luc, etc. L'exemplaire de Cambrigde a une grande ressemblance avec ce texte syriaque; il paraît à quelques érudits que le premier aurait été calqué sur le second.

(1) Clem. Alex., *apud* Euseb., l. III, c. XXIV.

(2) Tacit., *Annal.*, l. XV.

pable de certifier sa propre histoire, parce qu'il est la réunion de tous les âges, de toutes les pensées, de tous les intérêts, et qu'une conspiration populaire, pour mentir à la postérité, est un spectacle qui, loin de s'être vu, ne peut pas même se concevoir. Un homme fabrique l'erreur; un peuple a trop d'idées et de passions diverses pour s'entendre dans le but de tromper les siècles futurs (1). » Écriture publique d'une société doctrinale publique, les Évangiles furent donc un fait public, et leur apparition ne put être mystérieuse.

Fait public, la rédaction des Évangiles fut, de plus, un fait du plus haut intérêt. Elle renfermait la vie du fondateur d'une religion nouvelle, exclusive, qui voulait renverser toutes les autres, qui touchait aux traditions, aux lois, aux mœurs, aux sentiments les plus chers et les plus sacrés. Elle renfermait la vie d'un homme qui s'était signalé par des prodiges inouïs, qui avait attiré et édifié les foules par sa parole et par sa sainteté, qui avait souffert la persécution, était mort, ressuscité, monté triomphalement dans les cieux. Cette rédaction était le code doctrinal et moral d'un apostolat qui allait modifier la race humaine et le cours de l'histoire, faire prévaloir l'esprit sur la chair, substituer au sensualisme le plus abject le spiritualisme le plus accompli. Elle était l'expression d'une loi qui obligeait tout homme à se sacrifier à Jésus-Christ, jusqu'à répandre son sang pour lui. Qui osera dire que l'apparition de ce livre qui tient à tout, et qui a été la base d'une révolution sociale sans pareille, n'ait pas présenté le plus haut intérêt, ni excité au plus haut point l'attention générale? La rédaction des Évangiles fut donc, en second lieu, un fait intéressant; disons qu'elle fut encore un fait facile à connaître et à constater.

Savoir si les apôtres avaient, oui ou non, tracé quelques

(1) Lacordaire, *Conf.*, 2e vol., 42e Conf., p. 573.

relations de la vie et des enseignements de leur Maître, n'était pas un de ces secrets mystérieux qu'un érudit de cabinet peut seul apprécier. Pour se rendre compte de ce fait, il suffisait d'avoir des yeux pour voir, et des oreilles pour entendre. Les premiers évêques formés par les apôtres et en contact quotidien avec eux, les fidèles évangélisés par ces premiers ouvriers du Christ, purent et durent examiner si ces hommes de Dieu avaient fait paraître une écriture doctrinale. C'est, en effet, ce qu'ils nous apprennent et nous affirment, ainsi que nous l'avons prouvé, pièces en mains. La rédaction des Évangiles fut donc non-seulement un fait public et plein d'intérêt, mais encore un fait facile à constater, et partant la tradition sur laquelle s'appuient les Évangiles offre au plus haut degré toutes lesconditions d'une irrésistible et inattaquable tradition. Où trouver, nous le demandons, une tradition plus universelle, plus constante, plus immémoriale, plus unanime? Où rencontrer un ouvrage dont l'authenticité se fonde sur des preuves plus nombreuses, plus fortes, plus décisives? Les premiers témoins de l'authenticité des Évangiles sont des hommes qui meurent, donnent leur sang pour affirmer la vérité de leur témoignage. Confirme-t-on son affirmation par un sacrifice aussi héroïque sans être bien renseigné, bien convaincu, sans avoir mûrement examiné? Ils s'étaient donc parfaitement rendu compte de l'origine des Évangiles, ces martyrs parmi lesquels on compte tant d'hommes de talent et de génie. Et ces hérétiques du premier et du second siècle que les Évangiles gênaient au point que, pour accréditer leurs erreurs, ils se voyaient réduits à accuser les apôtres d'avoir mal saisi la pensée de leur Maître, ces hérétiques, qui auraient tant voulu se débarrasser de l'autorité des Évangiles, n'eussent-ils pas proclamé bien haut, si cela eût été possible, que jamais la plume des apôtre-n'avait tracé ces écrits? Et les philosophes païens, qui fais

saient du Christianisme l'objet de leurs moqueries et de leurs sarcasmes, quelle bonne fortune pour eux de pouvoir montrer que les livres religieux des chrétiens n'étaient que le fait d'une insigne duperie d'une part, et de la plus grande et de la plus humiliante crédulité de l'autre! L'ont-ils essayé? Non. L'authenticité des Évangiles était une vérité trop évidente, trop bien établie pour pouvoir la révoquer en doute. C'est qu'aussi bien, pour récuser ces documents, il aurait fallu soutenir l'hypothèse absurde qu'un faussaire les avait fabriqués, puis fait accepter par tous les chrétiens comme venant des apôtres. Or, la supposition d'une fraude pareille en était le démenti. Car quelle date assigner à cette imposture? Le temps où vivaient les apôtres? Mais ces hommes, dévoués à Jésus-Christ et à sa doctrine jusqu'au sacrifice du sang, n'auraient-ils pas découvert la trame mensongère qui venait de s'ourdir et ne l'auraient-ils pas dénoncée à la vindicte de toutes les églises? Est-ce quelque temps après la mort des apôtres que nos Évangiles ont été fabriqués? Mais nous avons entendu saint Justin déclarer aux empereurs, vers le milieu du second siècle, qu'on les lisait dans toutes les assemblées religieuses, ce qui réclame leur apparition au moins dès la fin du premier siècle. Or, à cette époque, saint Jean vivait encore, les évêques formés à son école, comme saint Ignace et saint Polycarpe, et tant d'autres successeurs des apôtres, gouvernaient l'Église; tous ces hommes, si pleins de zèle pour conserver pur et intact le dépôt de la vérité, auraient-ils souffert qu'on mît sur le compte de leurs maîtres des écrits qui leur étaient étrangers? Qu'eussent, d'ailleurs, dit et fait les premiers hérétiques en face d'une supercherie pareille? — On le voit, à toutes les époques, la supposition des Évangiles eût été profondément impossible (1). « Un peuple, dit Lacordaire, n'est jamais seul;

(1) « Ainsi le système de la supposition frauduleuse de nos Évangiles,

il vit entre des peuples contemporains dont l'histoire est mêlée à la sienne, et, fût-il capable d'un mensonge unanime, il soulèverait inévitablement la protestation du siècle même sous les yeux duquel il aurait inauguré son complot (1). » Cela eût été vrai surtout pour le peuple chrétien. Olshausen résume par un fait historique notre argumentation sur le point qui nous occupe, et il émet ensuite une observation aussi judicieuse que concluante. Ce savant nous montre qu'en l'année 140 le pape saint Anicet, saint Polycarpe évêque de Smyrne disciple de saint Jean et de plusieurs autres apôtres, saint Justin originaire de la Palestine et qui avait visité Alexandrie et un grand nombre d'églises, Marcion de Synope dans le Pont, et Valentin d'Alexandrie se rencontraient à Rome. Or, à cette époque, tout le monde le reconnaît, nos quatre Évangiles étaient unanimement admis et reçus comme venant de saint Matthieu, de saint Marc, de saint Luc et de saint Jean. Comment des hommes si opposés sur tout le reste, et dont plusieurs avaient tant d'intérêt à contester l'authenticité des Évangiles s'accordaient-ils à les admettre, s'ils n'eussent été que des pièces apocryphes? « Si le Canon

déjà déraisonnable parce que personne n'aurait pu effectuer cette supposition, l'est encore parce que dans aucun temps on n'aurait pu la faire. Ajoutons qu'une fraude de cette nature n'aurait jamais pu s'introduire, quelque précaution qu'on eût prise pour la tenir secrète, sans que les ennemis du Christianisme, si acharnés contre lui et si attentifs à saisir toutes les manières de le combattre, n'en eussent eu aucune connaissance, et s'en fussent servis comme d'une arme propre à faire triompher leur cause. Cependant, pas une seule réclamation ne s'est élevée de leur part. D'un côté, les Juifs, qui dans une foule d'écrits se sont répandus en invectives et en injures sanglantes contre la religion du Christ, mais encore lui ont opposé tous les arguments que l'esprit humain peut imaginer, et de l'autre, Celse, Porphyre et Julien, qui, comme nous l'avons montré plus haut, connaissaient les Evangiles et en attaquaient la véracité, n'en ont jamais contesté l'origine apostolique. » Glaire, *Introd. aux livres de l'Anc. et du N. Test.*, tom. IV, p. 280. « Nous portons hautement le défi d'indiquer un temps où la fraude ait été, nous ne dirons pas seulement effectuée, mais possible. » De la Luzerne, *Dissert.*, tom. I, p. 43.

(1) Lacordaire, 2e vol., 42e Conf.

évangélique, continue textuellement Olshausen, avait été l'ouvrage d'un seul parti, tels que les Valentiniens, ou d'une église particulière, celle de Rome, par exemple, les autres n'auraient jamais pu s'accorder à l'admettre. Comment, en effet, les Marcionites ou les orthodoxes auraient-ils reconnu les livres des Valentiniens, livres sur lesquels ceux-ci fondaient leurs doctrines? Comment encore les Alexandrins, les Syriens, les Asiatiques auraient-ils accepté des Évangiles venus de Rome, sans avoir d'ailleurs aucun indice de leur authenticité? Ce recueil eût-il été facilement introduit en Asie, si les disciples de Jean n'eussent été certains et si les églises elles-mêmes de cette province ne se fussent bien assurées auparavant que l'Évangile contenu dans ce recueil sous le nom de saint Jean, était bien réellement l'œuvre de cet apôtre? A son tour Rome eût-elle admis le Canon, si les chrétiens qui vivaient dans son sein avaient appris de leurs pères que Luc n'avait point rédigé d'Évangile ou en avait rédigé un différent? Et si les fidèles de Syrie, de Palestine et d'Alexandrie en Égypte eussent entendu dire la même chose au sujet de Matthieu et de Marc, auraient-ils voulu adopter un recueil mensonger d'Évangiles qui auraient porté faussement et par fraude ces noms vénérables (1)? « A nos preuves la critique rationaliste oppose trois choses : la première, c'est que les Pères du premier siècle, aux témoignages desquels nous en avons appelé, n'indiquent que rarement, en citant les paroles des Évangiles, la source où ils les ont puisées; la seconde, c'est que les formules selon Matthieu, selon Marc, etc, ne signifient pas rigoureusement que ces personnages soient les auteurs des Évangiles; la troisième, c'est qu'une indication de Papias sur l'Évangile de saint Marc nous désigne un Évangile tout différent de celui qui porte son nom, ce qui prouve que ce dernier n'est pas de lui.

(1) Olshausen, *Authenticité du livre du N. Test.*, sect. 395 et 396.

Nos lecteurs se rappellent qu'en parlant de la diffusion des Évangiles nous avons prévenu déjà les deux premières objections. Ainsi, nous avons observé qu'il n'était pas dans les habitudes des anciens écrivains ecclésiastiques d'indiquer toujours l'endroit d'où ils tiraient leurs citations; qu'ils faisaient ce que se permettent encore de nos jours les orateurs et les écrivains ascétiques qui reproduisent l'Écriture de mémoire, sans préciser le livre particulier ni le chapitre d'où ils prennent leurs citations; qu'ainsi ils se contentaient de dire : Il est écrit, le Seigneur a dit, comme dit l'Évangile; que ce procédé était d'autant plus naturel qu'ils ne faisaient ni polémique ni controverse, où l'indication précise des auteurs est exigée, mais qu'absorbés par les travaux de l'apostolat, c'est à peine s'ils purent tracer à la hâte quelques écrits pieux et édifiants; qu'au reste, leurs citations sont si véritablement extraites de nos quatre Évangiles, qu'il est impossible de s'y méprendre et de nier la source d'où elles procèdent. D'autre part Grotius, Richard Simon, Eichhorn et Olshausen nous ont démontré que les formules selon saint Matthieu, selon saint Marc, etc., signifient expressément que ces Évangiles ont été écrits par ces auteurs; qu'originairement il y avait : Évangiles de Jésus-Christ, *Jesu Christi*; qu'on ne pouvait donc plus exprimer l'auteur par un génitif, et que pour éviter la confusion, on avait mis : selon saint Matthieu, selon saint Marc; que l'histoire et la tradition affirment que c'est là le sens légitime et vrai de ces formules. On s'appuie sur ce que les formules : Évangiles selon les Hébreux, Évangiles selon les Égyptiens, signifiant évangiles d'après les compilations des Hébreux et des Égyptiens, il faut en dire autant des Évangiles de Matthieu et de Marc. Nous répondrons qu'Évangiles selon les Hébreux ou les Égyptiens n'expriment pas des commentaires rédigés d'après les traditions des uns et des autres, mais

bien des Évangiles reçus et vénérés par les Hébreux et par les Égyptiens, ainsi que nous l'apprennent Eusèbe (*Hist. ecclés.*, III, 25) et saint Jérôme (*Lettre à Hedibie*), et que le sens naturel l'indique. L'on abuse d'ailleurs ici du parallélisme, car l'histoire qui nous présente saint Matthieu et saint Marc comme auteurs des Évangiles, ne nous présente comme tels ni les Hébreux ni les Égyptiens. Ajoutons que notre argumentation pour établir que les Évangiles canoniques proviennent véritablement des apôtres, ne s'est point appuyée sur les titres mêmes des Évangiles, mais s'est basée sur une tradition constante et universelle et sur le témoignage irrécusable des contemporains de leur origine. Donc, l'objection, outre qu'elle n'est pas sérieuse, est encore mal fondée en raison (1). Venons-en maintenant au passage de l'évêque de Hiérapolis que nous avons déjà cité. Papias dit que « Marc, interprète de Pierre, recueillit avec soin, mais sans ordre ου ταξει, tout ce qu'il avait retenu des prédications de l'apôtre sur les actions du Seigneur. Il n'avait été ni le disciple ni le compagnon de Jésus-Christ, mais il s'attacha dans la suite à Pierre qui avait coutume d'approprier ses instructions aux besoins de ses auditeurs, sans vouloir donner un ensemble de tous les discours du Seigneur. Aussi on ne saurait blâmer Marc d'avoir consigné dans son écrit certaines choses d'après ses souvenirs. Car, en agissant ainsi, il n'avait qu'une seule chose en vue, c'était de ne rien omettre de ce qu'il

(1) Voici ce que dit à ce propos Richard Simon : « Si l'on s'en rapporte au témoignage de saint Jean Chrysostome (*Homil.* 1e *in Epist. ad Rom.*), on ne pourra pas prouver précisément des seuls titres qui sont à la tête de chaque Evangile, que ces Evangiles aient été composés par ceux dont ils portent les noms, à moins qu'on ne joigne à cela l'autorité de l'Eglise primitive qui a ajouté ces titres. C'est ce que le jésuite Tanner prouva aux protestants dans une conférence à Ratisbonne : « Ces titres sont si anciens dans l'Eglise, que Tertullien reproche à Marcion qui recevait l'évangile de saint Luc, dont il avait ôté seulement quelques endroits, de n'avoir aucun titre à la tête de son exemplaire..... » Richard Simon, *Hist. critiq.*, c. II, p. 15 et 16.

avait entendu et de n'y rien changer (1). » Toujours ce passage de Papias fut appliqué au second évangile canonique et regardé comme un témoignage irrécusable de sa composition par saint Marc; on peut s'en convaincre en lisant saint Irénée (2), Clément d'Alexandrie (3), Origène (4), saint Jérôme (5) et Eusèbe (6). Mais, se fondant surtout sur l'expression ου ταξει, sans ordre, la critique moderne attaque l'application faite de ce passage à l'Évangile de saint Marc (7). L'expression ου ταξει, dit-elle, ne peu s'entendre que d'un défaut d'ensemble et d'ordre chronologique, elle ne saurait dès lors convenir à notre second Évangile, puisque tout y est parfaitement coordonné et que l'enchaînement chronologique est loin d'y être négligé. De plus, si cet Évangile avait été écrit par un compagnon de saint Pierre, il ne serait pas si pauvre en détails sur cet apôtre, mais se distinguerait, au contraire, sous ce rapport, par une abondance particulière de renseignements. Ce passage de Papias doit donc désigner un écrit perdu de saint Marc, un recueil de fragments historiques qui ont servi de source principale à l'auteur inconnu de l'Évangile actuel; il semble même désigner un travail du genre des *Homélies* de saint Clément, et peut-être l'ouvrage désigné par les anciens sous le nom de Κηρυγμα Πετρου, prédication de Pierre (8). Ainsi la tradition aurait faussement attribué à saint Marc un écrit qui ne parut que postérieurement.

La difficulté qui se présente ne porte que sur un mot;

(1) Euseb., *Hist. eccl.*, III, 39.
(2) *Adv. Hær.*, II, 1 et dans Euseb., *Hist. eccl.*, V, 8.
(3) Clem. Alex., Apud. Euseb., *Hist. eccl.*, VI, 14.
(4) Orig., *In Matth.*, I, ap. Euseb., VI, 25.
(5) Hieron., *de Vir. illustr.*, c. VIII.
(6) Euseb., *Hist. eccl.*, III, 39
(7) Schleiermacker, *Sur les témoignages de Papias, dans les Etudes et critiques*, 1832, p. 758 et suiv. — *Introd.*, p. 241 et s. — Credner, *Introd.*, I, p. 122 et s. — Neudecker, *Introd.*, p. 232 et s.
(8) Schwegler.

si nous la faisons disparaître en montrant que l'expression ου ταξει convient parfaitement à notre second Évangile, les paroles de Papias, loin de nous être opposées, confirmeront notre thèse. Or, une des acceptions du mot ταξις c'est d'exprimer un ordre rigoureux, non interrompu, où il ne manque absolument rien. Prise dans cette acception l'expression de Papias convient parfaitement à l'Évangile de saint Marc, puisque cet écrit est effectivement incomplet et qu'il y manque bien des détails sur la vie du Sauveur. Le contexte même favorise cette interprétation, car les mots ουτως ενια γραψας (écrivant ainsi *quelques-unes des choses*) sont une explication rétrospective de l'expression ου ταξει (1). Mais l'on peut donner encore de l'expression en litige une autre explication aussi soutenable en elle-même que favorable à l'exégèse. En effet, le mot ταξις signifie, outre l'ordre du temps et l'ordre d'un enchaînement logique, un autre ordre dont nous avons dit un mot en parlant de l'origine des Évangiles et que Papias nous montre former le caractère spécial de saint Matthieu, ordre qui consiste à rapprocher et à combiner ensemble les choses et les événements analogues, sans égard à leur succession chronologique. Cela posé, ne peut-on pas supposer que Papias, en parlant de saint Matthieu et de saint Marc, a établi dans son esprit une comparaison entre l'Évangile de ce dernier et celui du précédent, et qu'ainsi son expression veut dire : Marc n'a pas suivi un pareil ordre que Matthieu dans le rapport des faits (2) ? Le contexte du passage discuté justifie très-bien cette interprétation, et ainsi disparaît la difficulté.

Si notre Évangile contient fort peu de détails sur saint Pierre, ces *desiderata* ne sauraient infirmer en rien son authenticité. Interprète de saint Pierre, saint Marc avait sans doute appris de sa bouche bien des choses qui le con-

(1) Tholuck, *Crédibilité de l'histoire évangélique*, p. 242.
(2) Adalbert Maïer, *Introd.*

cernaient et qu'il aurait pu rapporter ; mais, comme il voulait présenter l'histoire évangélique ainsi qu'il l'avait entendu exposer par son maître qui par modestie ne se mettait pas en avant et ne parlait de sa personne qu'en passant et forcément, saint Marc ne nous a pas donné sur lui des renseignements plus étendus.

Pour maintenir au passage de Papias le sens et l'autorité que lui donne la tradition, nous avons encore à répondre à ceux qui prétendent que, saint Marc étant l'interprète de saint Pierre, son livre ne saurait contenir que des renseignements dogmatiques, des prédications, des homélies et quelques controverses. Disons qu'ils supposent gratuitement que saint Pierre, à Rome, ne faisait que des prédications de ce genre, sans s'occuper de relations historiques. Rien ne justifie une semblable hypothèse. Saint Pierre instruisait ses auditeurs d'après leurs besoins. Pense-t-on que l'enseignement historique leur ait été inutile ? Evidemment non. D'ailleurs Papias parle textuellement d'un enseignement historique, puisqu'il assure que saint Marc a rapporté Τα ὑπό Χριστου ἤ λεχθέντα ἢ πραχθέντα, ce que Jésus-Christ avait dit et fait, et cela d'après les prédications de saint Pierre. Faut-il encore ajouter que cette hypothèse a contre elle les usages adoptés par les apôtres pour la prédication évangélique ? Nous avons vu, en effet, que partout et toujours les apôtres joignirent l'histoire de Jésus-Christ à la prédication de la morale et du dogme chrétien.

L'Abbé Vilmain.

COUP D'ŒIL LOGIQUE ET MYSTIQUE

SUR LA RAISON

ET SUR SES TROIS OPÉRATIONS PRINCIPALES.

Prise dans son acception la plus large, la raison peut se définir, la faculté de connaître la vérité. Ailleurs nous examinerons les nuances, qui, sans multiplier cette puissance, ne laissent pas de multiplier les noms divers d'intelligence, d'entendement, de raison, d'esprit, par lesquels on désigne ses divers aspects. La raison s'exerce, se cultive et se développe par la logique.

La logique est l'art de raisonner ou la science de la certitude. On a beaucoup disputé sur la question de savoir si l'on devait en faire une science ou un art.

L'art se rapporte à la pratique et il donne les règles qu'on doit suivre pour bien faire. A ce point de vue, la logique est un art. Son but est d'apprendre à bien raisonner ; elle enseigne les règles du raisonnement.

La science se rapporte d'abord et directement à la spéculation ; elle a pour objet les principes qu'elle expose et qu'elle démontre. Pourquoi ne serait-il pas permis d'appeler la logique une science ? Ne présente-t-elle pas les principes de la certitude ?

Peut-être accorderait-on les deux sentiments si, avec Aristote et avec bien d'autres, on rangeait la logique parmi

les sciences pratiques, qui tiennent un certain milieu entre la science et l'art proprement dits.

Quoi qu'il en soit, l'objet de la logique (l'étymologie même le rappelle) est la raison (λόγος). Son but est de diriger les opérations de cette faculté dans la recherche du vrai.

Ici déjà, le chrétien, éclairé par la foi, peut entrevoir jusqu'où le mènera la saine logique. La vérité, c'est Dieu, et c'est par le Verbe, raison éternelle de tout ce qui est, c'est par le Verbe, sagesse suprême du Père, procédant de Lui par l'intelligence, c'est par le Verbe, parole de l'intelligence infinie, image de la substance divine et splendeur de la gloire du Très-Haut, que Dieu *éclaire tout homme venant en ce monde.*

La logique élève donc à Dieu ; car elle conduit à la vérité, elle ramène la raison finie de l'homme à la raison infinie du Créateur. Mais là elle s'arrête, ne soupçonnant même pas le Verbe qui est en Dieu, et qui est Dieu. Cependant, que ce Verbe vienne à se révéler, il n'est pas un philosophe, pas un amant de la Sagesse, il n'est pas un logicien, pas un esprit raisonnable et conséquent, qui ne soit saintement fier de se voir appelé à dépasser la sphère naturelle de la raison créée, pour entrer dans un ordre supérieur et pour contempler la vérité, non plus seulement dans le reflet, dans les œuvres du Verbe créateur, mais dans Celui-là même qui est le principe de tout ce qui est, la source de toute vérité, la Vérité même par essence.

Mais n'anticipons pas. Il nous faut d'abord étudier les opérations de la raison, les actes par lesquels il lui est donné d'arriver au vrai, puis les moyens qu'elle trouve en elle-même ou hors d'elle-même, pour atteindre le vrai par ses opérations.

De là deux parties de la logique : I. Opérations de la raison ; II. Moyens de certitude.

Opérations de la raison. Pour parvenir à connaître les choses, l'esprit doit avant tout s'en faire une idée, et se les rendre présentes. Il doit en outre distinguer les propriétés qui leur conviennent et qui déterminent leur nature et leur fin. C'est le rôle du jugement, opération dont le but est d'unir les idées ou de les séparer, selon que les objets qu'elles représentent, s'accordent ou ne s'accordent pas.

Enfin, il peut arriver que l'entendement ne saisisse pas du premier coup d'œil les rapports de certaines idées ou de certains objets. Dans ce cas, l'esprit compare successivement chacune des idées dont le rapport lui échappe avec une troisième dont la relation avec les deux autres lui est mieux connue, et, par cette comparaison successive, il découvre l'union ou l'opposition des deux premières idées entre elles.

Un exemple montrera mieux quel est ce procédé.

Vous désirez vous rendre compte de la nature de l'âme humaine. Commencez par vous en faire une idée générale. Mais cette connaissance sera fort imparfaite tant que vous ne saurez pas discerner les propriétés qui la constituent et qui la distinguent de tout le reste. Je cherche donc quelque idée qui se rapproche de celle que j'ai déjà de l'âme. Telle sera par exemple, l'idée d'intelligence. A peine ai-je comparé ces deux notions, *âme* et *intelligence*, que je constate l'union de ces deux termes, et je prononce ce jugement : L'âme humaine est douée d'intelligence, l'âme de l'homme est un principe d'intelligence.

Mais je voudrais pénétrer plus avant et jusqu'à la nature même de ce principe intelligent. Les êtres se divisent en deux grandes classes, les esprits et les corps. Mon âme est-elle un corps ou un esprit ? Mon âme est-elle la même chose que mon corps, ou bien est elle un esprit distinct de ce corps auquel elle est unie ? La réponse à cette question ne s'offre pas de prime-abord. C'est le cas de recourir à une troisième opération, appelée *raisonnement*.

Supposons que je voie clairement que mon âme est douée d'intelligence, et que je voie également que le corps ne peut pas en être doué. De ces deux jugements je pourrai déduire un troisième, qui sera la solution du problème posé.

J'ai comparé l'idée de mon âme avec l'idée d'intelligence, et j'ai constaté leur union.

J'ai comparé l'idée d'intelligence avec l'idée de corps, et je reconnais leur incompatibilité.

J'en conclus que mon âme n'est pas un corps. Ce procédé peut se formuler ainsi :

L'âme humaine est un principe intelligent ;

Le corps ne peut être un principe intelligent :

Donc l'âme n'est pas un corps.

On a contesté au raisonnement la propriété d'aider l'esprit à découvrir la vérité. Il nous semble que c'est à tort.

Le raisonnement, comme on le voit, présuppose les idées des objets dont on cherche les rapports, et, à ce point de vue, par cette opération, l'esprit ne découvre rien.

En outre, le raisonnement présuppose la connaissance des rapports qui existent entre quelques-unes des idées qu'il compare. Il demande deux jugements assurés, d'où il puisse déduire le rapport cherché.

Ainsi, pour raisonner, il faut trois idées bien présentes à l'esprit et deux jugements arrêtés d'avance. Jusque là par le raisonnement l'esprit ne découvre rien encore. Mais après avoir comparé chacune des deux idées dont il ne voyait pas le rapport, avec la troisième ; par exemple, après avoir comparé avec l'idée d'*intelligence*, celle de l'*âme humaine* et celle du *corps*, après avoir reconnu l'union de l'idée d'*intelligence* avec l'idée de l'*âme humaine* et l'opposition entre l'idée du *corps* et celle de l'*intelligence*, je découvre un rapport, une vérité que j'ignorais, savoir que mon *âme* n'est pas un *corps*. Le raisonnement sert donc à découvrir la vérité.

Telles sont les trois opérations relatives à la connaissance

du vrai; tous les autres procédés rentrent dans l'un de ces trois.

Dans cette triple opération, on peut déjà reconnaître une trace du Dieu un en trois personnes que nous sommes appelés à contempler. Il nous a créés à son image et c'est dans notre âme surtout qu'il a imprimé le sceau de sa ressemblance.

L'idée représente le Père; car c'est de l'idée que procèdent le jugement et le raisonnement. Quand j'ai l'idée du *cercle* par exemple, l'idée de *rondeur* s'y trouve déjà incluse; car je ne puis entendre ce qu'est le *cercle*, si je ne perçois pas qu'il est *rond*. Ainsi le jugement procède de l'idée.

Le jugement rappelle le Fils, car il consiste surtout dans le Verbe. Qu'est-ce, en effet, que juger, sinon affirmer? J'ai l'idée du *cercle* et de la *rondeur*. Ce n'est pas encore un jugement; que manque-t-il? le verbe. J'ai dit: Le cercle EST rond. L'intervention du verbe a constitué le jugement.

Le raisonnement marque l'Esprit-Saint. L'Esprit-Saint procède du Père et du Fils, il est le lien, l'union des deux premières personnes. Stérile dans la Trinité, il est le principe de toute fécondité dans la création.

Le raisonnement procède de l'idée et du jugement, et de l'idée par le jugement. Prenons un exemple.

L'âme humaine pense; or ce qui pense est esprit; donc l'âme humaine est esprit.

Il est clair que ce raisonnement procède d'abord de l'idée que j'ai de l'*âme*, de la *pensée* et de l'*esprit;* et que, si je parviens à raisonner, c'est-à-dire à déduire une conclusion de ces idées, ce sera par le moyen de ce jugement: *L'âme pense*, et de cet autre: *Ce qui pense, est esprit.*

L'Esprit-Saint est comme le trait d'union entre les deux premières Personnes; de même, le raisonnement unit ensemble les idées et les jugements dont il procède. Qui ne voit, en effet, dans ce raisonnement l'intime et inséparable connexion qui unit ensemble d'abord les idées d'*âme,* de

pensée et d'*esprit*, avec les jugements : *L'âme humaine pense — ce qui pense est esprit — l'âme humaine est esprit.*

Enfin l'Esprit-Saint, stérile au sein de la Trinité, est, au dehors, d'une admirable fécondité.

Ainsi le raisonnement, résultant de l'idée et du jugement, est comme le complément de l'un et de l'autre ; il est comme le dernier terme de la connaissance. Une fois la conclusion déduite, l'idée et le jugement ont reçu leur entier développement.

Le raisonnement est dans un sens, la réflexion, le retour de l'idée et du jugement sur eux-mêmes. L'idée produit le jugement, l'idée et le jugement produisent le raisonnement. Le raisonnement ne produit rien au-delà. — En revanche, il est fécond en conséquences. — De l'idée et du jugement, il tire tout un monde intelligible qui s'appelle la science, et à ce point de vue, sa fécondité ne connaît pas de bornes.

Nous reviendrons sur ces considérations à propos de chacun des trois actes que nous venons de signaler. Ici notre but était seulement de faire entrevoir une image de la Trinité dans l'ensemble des trois opérations fondamentales de la raison.

MARIN DE BOYLESVE S. J.

UNE THÉOLOGIE NOUVELLE [1].

—

Premier article.

—

« Nihil innovetur nisi quod traditum est. »
Stephanus I, papa et martyr. Apud
Cyprian. *ep. ad Pompeium.*)

I.

Les théologiens scolastiques ont eu l'incontestable mérite de donner aux doctrines révélées la forme scientifique que les travaux des saints Pères n'avaient pu qu'indiquer. Ils ont rassemblé dans un système admirable d'unité, d'ampleur et de clarté, les faits, les théories et les préceptes confiés par Notre-Seigneur Jésus-Christ et par l'Esprit-Saint à l'Écriture et à la Tradition. Ils ont analysé cette immense multitude d'idées, ils les ont groupées suivant les lois de la causalité et de l'analogie ; il en ont tiré toutes les conséquences morales, juridiques et ascétiques ; et les reliant enfin les unes aux autres par l'étude de leurs mutuelles harmonies , ils nous ont légué la science théologique sous sa forme parfaite et définitive. Depuis lors, on n'a fait que développer et compléter les parties de ce grand édifice ; pour l'ensemble, il est resté le même. Tantôt l'on a insisté sur l'élément patristique et tantôt sur l'exégèse biblique ; la raison et l'histoire, mises au service de la foi, ont tour à tour obtenu les préférences de nos docteurs : le double

(1) *Theologiæ dogmaticæ elementa ad usum seminariorum*, auctore G. Renaudet, e societate presbyterorum seminarii S. Sulpitii, 2 vol. in-12, Paris, librairie A. Jouby, 1866.

point de vue polémique et apologétique les a plus ou moins préoccupés suivant les circonstances et le milieu social où la Providence les avait placés. Mais encore une fois, la *méthode* de Pierre Lombard, de Scot, et particulièrement de saint Thomas d'Aquin, a jusqu'ici dominé toutes les études et fait le fond de toutes les recherches. L'avénement du cartésianisme en théologie y a sans doute renversé bien des idées communément reçues, et sa témérité n'a été égalée chez nous que par son succès et par l'affaiblissement immédiat des études ecclésiastiques. Cependant il respecta la disposition et comme le dessein général de la science sacrée : le plan de nos plus récents Manuels de théologie ne diffère pas sensiblement de celui des grands docteurs de l'École.

Aussi l'ouvrage de M. l'abbé Renaudet, de la Compagnie des Prêtres du séminaire de Saint-Sulpice, excita tout d'abord en moi le plus vif et le plus curieux intérêt. L'auteur a voulu « améliorer la *méthode* « d'enseignement par le perfectionnement des textes scolaires. Après « s'être proposé, dans un premier travail, d'initier les jeunes gens à « des études philosophiques plus rigoureusement scientifiques qu'on ne « les fait ordinairement, il essaie aujourd'hui d'appliquer sa *méthode* à « la théologie elle-même (1) ; et il publie d'abord des éléments de dog- « matique, où l'on trouvera, d'après l'éditeur (2), une *méthode* plus « serrée et plus forte que celle qui est en usage, une composition stric- « tement logique où tout porte, tout se tient, tout se répond d'un bout « à l'autre. Toutes les parties en sont coulées comme dans un même « moule, et coordonnées sur un même plan, pour former un tout par- « faitement harmonique et vraiment scientifique (3). »

Le premier volume a reçu, paraît-il, « un accueil bienveillant ; et « au témoignage de plusieurs personnes, l'ouvrage tout entier serait « de nature à fortifier les études ecclésiastiques et à en relever le ni- « veau » (4). Oui, ce livre est remarquable, et il est bien le fruit d'une pensée vigoureuse. Mais ma conscience m'oblige à le dire, je

(1) *Elementa* ; préface, *passim*.
(2) Prospectus du 2e volume.
(3) Préface, pp. v et vi.
(4) Prospectus déjà cité.

crains l'accueil qu'on lui a fait, et ne comprends pas l'hommage qu'on lui a rendu. Les droits de la sainte théologie exigent peut-être cette protestation qu'une voix inconnue, sans autorité ni science, élève ici dans toute la liberté de la charité catholique. Ce n'est pas d'une méthode nouvelle qu'il s'agit en cet écrit. L'œuvre a dépassé le projet de l'écrivain. La pensée a pris des allures étranges, d'excessives libertés et des hardiesses auxquelles, grâce à Dieu, nous ne sommes pas accoutumés en France ; et si, d'un accent de conviction et de piété vraiment touchantes, l'auteur soumet son livre, « de grand cœur et avec une « humble et respectueuse docilité, au jugement suprême de Celui qui, « dans la personne de saint Pierre, a reçu en plénitude la mission « d'enseigner infailliblement à tous la doctrine du divin Maître » (1), il semble aussi qu'à l'endroit de cette doctrine sacrée, il n'ait point toujours gardé la religieuse et prudente réserve avec laquelle elle veut être traitée.

II.

Au fond, la *méthode* de M. l'abbé Renaudet n'a rien de neuf ni d'original. « Nous avons suivi, dit-il lui-même, l'ordre accoutumé des matières. » C'est la distribution depuis longtemps admise pour l'enseignement, c'est une succession de traités et de chapitres où les thèses, avec leur forme ordinaire, sont encadrées dans des définitions et des corollaires. Toutefois, l'on regrettera de voir une préface française ajustée à un ouvrage latin, et de ne trouver nulle part la définition même élémentaire de la théologie, surtout de la dogmatique. On regrettera ces fâcheux compléments qui suivent chaque traité et, comme le matériel d'une armée, en alourdissent la marche. L'auteur y a entassé des objets souvent disparates, des explications dont la nécessité s'est fait sentir dans le corps du traité. Parfois, le complément est surchargé d'un appendice, et même d'un carton séparé, en sorte que compléments et suppléments égalent presque en étendue le texte principal du premier volume (2).

(1) Préface, p. VII.

(2) Sur 215 pages environ que ce volume consacre aux traités de la *Trinité*

Le second traité, *de Ordinatione supernaturali in angelis et hominibus*, « a pris, dans le plan général, une importance capitale » (1). Il renferme le traité de l'homme tel qu'il est partout ailleurs, mais précédé de deux pages sur l'ordre surnaturel, développées plus loin dans un *Complementum historico-criticum*, et de quelques autres pages sur les anges, bons et mauvais. Le titre du traité est sans doute excellent en lui-même, mais, on le voit, il est de beaucoup dépassé par son objet, où il est question d'autre chose que de l'élévation à l'ordre surnaturel, par exemple, de la nature, de la création et du péché, des démons et des hommes, de leurs mutuelles relations, de l'essence et de la transmission de la faute originelle, etc.

Le traité de l'Incarnation et de la Rédemption est divisé en deux parties. La première, toute rationnelle, est une étude *a priori* sur la possibilité, la nature et les conséquences de ces mystères. La seconde considère le fait historique, la réalité, les documents de la révélation. Il faut en convenir, cette méthode ne ressemble guère à celle que saint Anselme prescrivait à la théologie : « *Fides quærens intellectum* ». Déterminer par la pure raison les conditions d'un *fait* divin et essentiellement surnaturel, serait ailleurs la marque d'une dangereuse présomption. C'est ici seulement un défaut de la méthode, et peut-être l'indice de quelque confusion d'idées sur la nature de la théologie. Non, ce n'est point par l'application de principes abstraits et de lois générales, résultats plus ou moins certains du raisonnement philosophique ; ce n'est pas, dis-je, par cette application que « vous obtiendrez une intelligence plus facile des faits, et que vous pourrez déduire de la réalité, des conclusions plus solides » (2). Ce n'est point au nom d'une philosophie qui me paraît « plus saine » (3) que j'ai le

de l'*Ordre surnaturel*, de l'*Incarnation* et de la *Grâce*, une centaine sont absorbées par les compléments et appendices.

(1) Préface, p. VII.

(2) « Quia scientifice a nobis tractanda sunt illa mysteria, necessarium duximus « principia generalia ad naturam utriusque facti pertinentia, in antecessum po- « nere, quorum applicatione, et factorum ipsorum notio planior evadet, et con- « clusiones ex factis deducentur firmiores. » (T. I, p. 131. — Cf., pp. 175 et 177.)

(3) *Ibid.*, p. 78.

droit de suspecter une doctrine universellement reçue dans l'Église. Une école d'une triste célébrité, partant de pareils principes, aboutissait naguère, en Allemagne, à des erreurs que le Saint-Siége a dû formellement condamner. Et si votre filiale obéissance, si votre piété envers l'Église vous éloigne de l'écueil, qui sait si elle en préservera demain des hommes moins pieux et moins convaincus que vous ?

La vraie théologie procède autrement. Elle commence par l'acte de foi ; elle accepte dans toute leur étendue les divines paroles ; et Dieu n'ayant rien révélé sans nous en donner quelque *intelligence*, elle recherche dans les saintes Lettres et la tradition, la véritable et *unique* manière d'entendre les mystères et de les expliquer, autant qu'il se peut faire ici-bas. Elle recueille avec amour les moindres rayons de cette lumière sacrée, elle les analyse et les compare, elle en recherche aussi les reflets dans l'ordre naturel, et s'efforce d'adapter à la vérité théologique les enseignements de la raison et de la philosophie ; mais ceux-ci ne lui servent jamais de point de départ ni de *criterium*. « *Philosophia theologiæ ancilla*. — *Fides quærens intellectum*.

L'oubli de ces principes fondamentaux a poussé M. l'abbé Renaudet dans plus d'une voie singulière où il s'est aventuré seul et guidé par sa raison personnelle. La grande raison catholique, interprète assuré de l'intelligence des dogmes, lui a fait alors défaut, à ce point qu'il a paru en ignorer l'existence. Voulant exposer le développement théologique ou scientifique du dogme de la Trinité, il affirme « qu'*au commencement*, on croyait simplement en un seul Dieu, Père, Fils, et Saint-« Esprit. Le mot même de *Trias*, *Trinitas* ne se rencontre que sur la fin « du IIe siècle, dans les livres de saint Théophile d'Antioche. Mais *l'on « observa bientôt* qu'en ce dogme il y a quelque chose de commun au « Père, au Fils et à l'Esprit-Saint, et quelque chose de propre à cha-« cun d'eux. Ce qui leur est commun fut appelé *nature*, *essence*, *sub-« stance ;* ce qui est propre, *personnalité*. *Travaillant ensuite sur ces « abstractions*, *la raison fut conduite* aux relations, aux processions, « et enfin aux autres *concepts* dont se compose le traité de la Trinité, « et qui, ramenés au (concept) concret primitif, ne doivent rien con-« tenir au delà de ce qui a été révélé, savoir, que Dieu est un, Père,

« Fils et Saint-Esprit (1). » Je n'ai transcrit ce passage qu'avec douleur. Eh quoi ! la révélation ne contient que cela : « *Deum esse unum*, « *Patrem, Filium et Spiritum Sanctum?* » Elle ne dit rien de la nature divine en laquelle le Père et le Fils sont *un?* rien de cette *forme de Dieu* dans laquelle le Fils était déjà quand il s'est incarné? rien de ce quelque chose *plus grand que toute perfection*, « majus omnibus», donné par le Père à son Fils? Elle ne parle pas de leur communauté d'opération? Elle ne distingue pas clairement, aussi nettement que nous le faisons à cette heure, la personnalité du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et leurs propriétés notionnelles? Elle n'explique pas comment le Verbe procède par voie de génération intellectuelle, et l'Esprit-Saint par spiration? Les termes de *processions*, de *missions*, ne sont pas dans l'Écriture? On n'y trouve pas un exposé précis des relations mutuelles des Personnes divines? Et il faut que « nos instincts « de généraliser, provoqués par les subtilités philosophiques des gen- « tils et des hérétiques (2) » fassent bientôt *observer* à l'Église qu'il y a quelque chose de commun et quelque chose de personnel en Dieu? Et ces qualités essentielles, ces propriétés notionnelles sont des *abstractions?* Et il est besoin que l'esprit les élabore de nouveau pour en dégager les relations, les processions et autres concepts? Rien de tout ceci n'est révélé, et la formule concrète primitive était plus simple?

Or, est-ce là une méthode plus rigoureusement scientifique? La mé-

(1) « Initio credebatur simpliciter esse Deum unum, Patrem, Filium et Spi- « ritum sanctum. Vocabulum ipsum, ***Trias***, ***Trinitas***, non invenitur nisi in « libris S. Theophili Antiocheni versus finem sæculi II. At mox observatum est « in hoc dogmate aliquid esse commune Patri, Filio et Spiritui sancto, aliquid « autem singulis proprium : quod commune dictum est ***natura***, ***essentia***, ***sub- « stantia***; quod proprium, ***personalitas***. Operando deinde in ipsas abstractiones, « mens deducta est ad relationes, processiones, cæteros denique conceptus, ex « quibus conflatur scientificus ***Tractatus de Trinitate*** ; et qui si reducantur ad « concretum primitivum, nihil aliud continere debent præter id quod fuit revela- « tum, Deum nempe esse unum, Patrem, Filium et Spiritum sanctum. » (Tom. I, p. 53.)

(2) « Cogentibus tum innatis nobis generalizandi instinctibus, tum ethnico- « rum et hæreticorum subtilitatibus philosophicis. » (*Loc. cit.*)

thode est comme un châssis sur lequel peuvent s'appliquer des tableaux très-différents, médiocres ou excellents, vrais ou non ; et malheureusement il n'est pas rare, Descartes en est un déplorable exemple, de déformer une science sous le prétexte d'en réformer la méthode. Le savant professeur de Saint-Sulpice a repris le cadre de ses devanciers en y introduisant des idées nouvelles; et pensant n'atteindre que la forme, on va voir qu'il a touché jusqu'au fond (1)

III.

S'il ne faut pas exagérer le rôle de la raison dans la science des dogmes chrétiens, il ne faut point non plus l'y supprimer ; l'essentiel est que cette noble faculté y apporte des éléments vrais et une saine métaphysique. Et assurément, c'est une grande consolation pour notre temps, aussi bien qu'une solide garantie pour l'avenir, de voir la philosophie de l'École, celle de saint Thomas et de Suarez, se réveiller de toutes parts, refleurir dans nos séminaires, et pénétrer de sa forte substance la plupart des écrits théologiques qui s'éditent chez nous. La nouvelle *Dogmatique* n'est point de ce nombre : sa terminologie et ses idées philosophiques rappellent trop souvent Descartes et Malebranche.

L'auteur, à plusieurs reprises, montre une inclination sensible pour la théorie des causes occasionnelles, ce qui le porte à souffrir très-patiemment l'opinion d'après laquelle les esprits angéliques (2) et la nature humaine de Notre-Seigneur lui-même (3) ne seraient que les causes morales, les occasions des effets naturels ou miraculeux qui leur sont attribués. A ce propos, M. Renaudet estime qu'il n'y a là qu'une question philosophique sans le moindre péril pour la foi (4).

(1) Le prospectus du 2e volume dit cependant avec une extraordinaire bonne foi : « Le fond de l'ouvrage ne diffère des théologies ordinaires que par une plus « grande abondance des matières ». L'ouvrage qui renferme la théologie dogmatique en onze traités se compose seulement de 2 volumes in-12 destinés à être étudiés en deux ans (Cf. p. 2). On voit que cette abondance n'a rien d'excessif.

(2) Tom. I, pp. 74, 78 et 82.

(3) *Ibid.*, p. 162.

(4) *Ibid.*, p. 77.

Beaucoup de théologiens ne se tranquillisent pas si complétement, et à mon avis, ils ont raison de voir un lien fort étroit entre la question des causes occasionnelles et cent vérités théologiques très-graves. Les partisans de l'occasionalisme, poursuit M. Renaudet, « soupçonnant « qu'une illusion anthropomorphiste s'est glissée dans la doctrine com- « mune touchant les anges, et qu'on néglige par trop les principes « d'une plus saine philosophie, sont d'un autre avis » (1). Ne trouvez-vous pas ces messieurs bien osés de voir de l'anthropomorphisme où l'Église et les plus fameux théologiens n'en ont point remarqué ? Ne trouvez-vous pas aussi le savant auteur des *Elementa* bien indulgent quand il épargne l'ombre même d'un blâme à cette témérité, et qu'il se contente de conseiller à ses lecteurs de suivre dans leurs prédications « le langage de l'Écriture, des Pères et de l'Église, le seul « accommodé à l'intelligence des ignorants » (2) ? Le langage de ces trois grandes autorités ne serait-il point, par le fait même, le seul vrai, même pour les disciples du P. Malebranche ?

On sait avec quelle sagesse et quelle sollicitude l'Église romaine est intervenue, depuis trente ans, dans les controverses philosophiques sur la nature et les conditions de la connaissance intellectuelle. L'une de ses dernières décisions, savamment commentée par la *Revue des Sciences ecclésiastiques* (3), repoussait la thèse suivante : PROPOSITIO III. *Universalia a parte rei considerata, a Deo realiter non distinguuntur.* — « Les universaux (c'est-à-dire les objets de nos concepts intellectuels), si on les considère en eux-mêmes, ne sont pas réellement distincts de Dieu. » Il eût été désirable qu'un manuel de théologie dédié aux séminaires (*ad usum seminariorum*) eût témoigné plus de déférence pour ce décret de l'Inquisition, et que son estimable auteur eût suivi les généreux exemples qu'il a rencontrés autour de lui, plutôt que d'écrire à la page 39 de son premier volume : « Notre « connaissance et notre amour intellectuels ont seulement leur principe « en nous ; pour leurs termes, en tant qu'ils sont généraux (les uni-

(1) Tom. I, p. 78.
(2) *Ibid.*, p. 82.
(3) *Les Sept Propositions jugées par le Saint-Office* (tomes V et VI).

« versaux), ils sont hors de nous *et en Dieu, dans lequel seul*, comme « il est prouvé en philosophie, réside toute l'objectivité (les objets) de « l'intellect, en tant que cette objectivité est générale (1). » Ainsi l'intelligence et la volonté ont leur objet formel et immédiat en Dieu seul, et encore qu'on ne le dise pas ici, cet objet est identique à Dieu. L'exercice de la connaissance et de la volonté suppose donc évidemment une intuition directe de l'existence divine, d'où il faudra conclure, malgré l'autorité du Saint-Office, que « la connaissance immé- « diate de Dieu, au moins habituelle, est essentielle à l'intellect humain, « en sorte qu'il ne peut rien connaître sans elle, car elle est proprement « la lumière intellectuelle » (2).

M. l'abbé Renaudet ne s'en explique pas davantage, et il renvoie aux preuves données en philosophie : indiquerait-il ainsi son *Præludium philosophicum* que nous regrettons de ne pas connaître? Mais, de fait, nous n'y perdons rien. Nous avons à la page 293 du premier volume des *Elementa*, une déclaration plus curieuse et fort inattendue : « La « vision intuitive est *cette même opération* surnaturelle, par laquelle, « maintenant, quand nous produisons un acte de foi, Dieu est *appliqué* « à notre intellect, tout entier, tel qu'il est, et aussi grand qu'il est, « dans son essence et ensemble dans ses personnes, et non point par « des concepts distincts ; seulement la vision béatifique y ajoute une « connaissance réflexe, c'est-à-dire la conscience de cette opération « considérée subjectivement et objectivement, c'est pourquoi on l'ap- « pelle *lumière de gloire* par opposition à la *lumière de la foi* » (3). Et de peur que quelqu'un n'en ignore, on nous apprend ensuite, qu'il

(1) « Cognitio et amor nostri (intellectuales) habent tantum suum principium « in nobis, terminos vero suos, in quantum sunt generales extra nos et in Deo, « in quo solo, ex probatis in philosophia, residet omnis objectivitas intellectus « in quantum est generalis. »

(2) *Revue*, tome IV, p. 563.

(3) « Videntes Deum intuitive, eadem videlicet operatione supernaturali, qua « nunc, in eliciendo actu fidei, Deus intellectui nostro totus, qualis et quantus « est, in sua essentia et in suis personis simul, et non per conceptus distinctos, « applicatur ; addita tantum cognitione reflexa, seu conscientia hujus operationis, « tam in subjecto quam in objecto suo sumptæ ; quæ propterea vocatur *lumen* « *gloriæ*, per oppositionem *ad lumen fidei*. »

y a pour l'homme une triple connaissance de Dieu : l'une partielle et avec conscience (connaissance naturelle et par des concepts multiples dans lesquels se réfléchissent quelques aspects de Dieu) ; la seconde, complète mais sans conscience de l'objet (connaissance simple et surnaturelle par l'acte de foi) ; la troisième, enfin, également complète et avec conscience (vision béatifique). Et l'on explique par là ce mot de « saint Paul : Nunc cognosco *ex parte* (les deux premiers modes), tunc « autem cognoscam, sicut et cognitus sum (avec conscience) ».

Vainement vous demanderiez à la tradition chrétienne les fondements de cette théorie qui assimile la foi à la vision béatifique. Nul d'entre les Pères et les docteurs ne l'a soupçonnée. Jamais ils n'ont imaginé que toute la différence entre l'acte de notre croyance ici-bas et l'intuition bienheureuse des cieux fût l'absence ou la présence d'un *acte de conscience*. Je n'insisterai donc point sur l'impossibilité qu'une connaissance si parfaite, qu'une si intime union, qu'une *application immédiate* n'entraîne pas avec soi la conscience de son objet ; car enfin si cet objet est connu, le sujet en est *conscient;* la conscience d'un objet n'est rien que sa présence dans le sujet ; et si, par hasard, celui-ci ne le remarque point, il ne le connaît point, l'acte de foi ou d'intelligence n'existe pas. Je n'objecterai pas davantage la doctrine formelle des Pères engagés dans la controverse avec les Eunomiens, la doctrine de saint Grégoire de Nazianze et de saint Basile, par exemple, ni les preuves théologiques par où l'on établit que la foi même ne connaît Dieu qu'*analogiquement* et au moyen d'idées multiples, ni la décision du concile de Vienne au sujet de la vision divine : il me suffit d'opposer aux *Elementa* la nouveauté de leur théorie, la nouveauté de leur interprétation du texte de saint Paul. Cette théorie et cette interprétation, pour être recevables, devraient être contenues dans le trésor de la révélation, car il n'est pas croyable que l'Église ait ignoré jusqu'à ce jour l'essence de la foi et de la vision béatifique (1). *Nihil innovetur, nisi quod traditum est !*

(1) L'auteur, exposant ailleurs le système ontologiste (tome I, p. 114), l'attribue au cardinal Gerdil, sans avertir du moins que ce savant homme a fini par l'abandonner. (Cf. Liberatore, *della Conoscenza intellettuale*, tome I, p. 174 et ss.).

IV.

Bien qu'au jugement de M. l'abbé Renaudet, les objets de nos idées générales résident en Dieu seul, il n'en est pas moins vrai que son ouvrage porte de nombreuses marques de subjectivisme et d'idéalisme. On veut bien n'y voir que des inexactitudes de langage échappées à une rédaction rapide, mais on ne saurait assez les regretter dans un manuel classique. Parfois, c'est la théorie cartésienne de l'idée distincte établie comme base d'une argumentation. Ici, les conséquences intrinsèques du dogme de la Très-sainte Trinité (savoir, les processions, notions, relations et missions divines) sont « l'évolution méthodique « des *idées* contenues dans la formule de ce mystère » (1). S'il existe un ordre entre les Personnes divines, c'est que le principe précède « *logiquement* » ce qui en émane (2). La communication des idiômes est un *concept* qui rend communes des propriétés particulières aux divers éléments de la personne (3). Ailleurs, j'apprends que l'essence infinie ne peut être affectée par le *concept* de l'Incarnation, et que nul *concept* spécial ne peut s'introduire en elle, en vertu de l'incarnation d'une des Personnes divines (4). Il n'y a pas jusqu'aux puissances qui ne deviennent des idées (5), tant la pensée individuelle et subjective a pris, dans ce livre, l'habitude de se substituer à la réalité et au fait.

Pour notre auteur, la nature est une même chose avec l'existence ; aussi la distingue-t-il de l'essence et de la substance qui n'est rien que « l'ensemble des attributs » (6). La personnalité consiste à avoir conscience de son individualité (7), d'où il suivrait, entre autres fâcheuses conséquences, que l'enfant, avant d'atteindre à cette conscience, n'est pas une personne. Du reste, je ne sais pourquoi, dans les nouveaux *Elementa*, les expressions de *subsistentia*, *hypostasis*, *suppositum*,

Il ajoute ensuite : « Quidquid sit de cognitione immediata vel mediata Dei, ut est « causa prima, de qua disputant philosophi, etc. »; et pas la plus légère allusion au décret du 18 septembre 1861.

(1) Pag. 27. — (2) Pag. 28. — (3) Pag. 138. — (4) Pag. 145. — (5) Pag. 269. — (6) Pag. 11. — (7) Pag. 38.

sont remplacées par celle *d'individualitas*, bien moins fréquente chez les théologiens et surtout moins claire. Je ne sais pourquoi l'union hypostatique est appelée ici « relation de co-individualité » : est-ce que les deux natures auraient chacune leur individualité, c'est-à-dire au sens de l'auteur, leur personnalité? Non, à coup sûr, et le contexte indique le contraire; mais alors que signifie le mot *d'individualité?* et si c'est vraiment la personnalité telle que l'entend la tradition, l'union hypostatique, comme l'union substantielle du corps et de l'âme en nous, constitue une véritable individualité, et je ne comprends plus la relation de co-individualité (1).

La psychologie n'est pas plus sûre que la métaphysique en cet écrit. Là, on suppose que la connaissance et l'amour de l'homme pour soi-même ne se rencontrent que dans les facultés sensibles (2), et que l'intellect pratique n'est pas réellement différent de la volonté, comme si la volonté était la faculté de juger (3). Plus loin, on affirme que le sentiment de la douleur réside dans le corps, et que l'âme en prend cependant conscience en vertu de l'union personnelle : le corps a-t-il donc le double privilége de la souffrance exclusive et d'une connaissance, c'est-à-dire d'un acte vital, indépendamment de la vie de l'âme (4)? Les facultés et opérations, dit-on encore, ne sont rien que la nature en tant qu'elle peut agir ou qu'elle agit (5) : c'est élever l'homme bien haut et le placer bien près de Dieu, et c'est de là, apparemment, qu'on est conduit à cette assertion : « La grâce, au sens strict du mot, est « une seule et même chose avec la volonté » (6). Ailleurs, on attribue à la volonté le rôle de produire (*elicere*) l'acte de la foi et des autres vertus infuses, en sorte que l'intelligence remplit un rôle absolument secondaire dans l'acte de foi, dont elle ne forme que « la partie extérieure » (7). N'est-ce pas le renversement de toutes les idées reçues, et loin de fortifier les études ecclésiastiques, ne les rend-on pas impossibles en brisant avec les maîtres et docteurs de la science théologique? Après une semblable éducation, comment les entendre et pénétrer leurs hautes et simples leçons?

(1) Pag. 132. — (2) Pag. 39. — (3) Pag. 142. — (4) Pag. 157. — (5) Pag. 175. — (6) Pag. 240. — (7) Pag. 255, 256.

La nature de la *liberté* n'est pas mieux expliquée par M. Renaudet. Il a pensé que l'indifférence de contrariété, comme s'exprime l'école, la puissance de choisir entre le bien et le mal, est essentielle à la liberté des créatures (1). Et la volonté des démons étant confirmée dans le péché, il éprouve de la difficulté à concevoir qu'ils jouissent encore d'une ombre de liberté, et à plus forte raison, qu'ils aient cette immense variété d'opérations que l'opinion commune leur accorde (2). Mais l'obstination dans le mal enlève-t-elle la puissance d'agir, de rechercher et d'employer les moyens les plus nuisibles au salut des âmes?

Quand il traite de la volonté humaine en Notre-Seigneur, l'auteur retombe dans son embarras. La liberté de contrariété, dit-il, est de l'essence de toute créature raisonnable, et l'âme de Jésus-Christ ne cesse pas d'être une créature; en même temps, il répugne que cette divine Personne soit peccable. Voici la conciliation de ces antinomies; elle est curieuse. L'âme du Sauveur est essentiellement libre de faire le bien et le mal : elle conservera son essence. Mais puisqu'elle est unie hypostatiquement au Verbe, elle doit être impeccable; et pour cela, elle aura un secours, une grâce toujours efficace qui préservera perpétuellement sa volonté faillible, de tout défaut moral. « Aussi la « *liberté de la personne incarnée*, comme telle, n'est pas précisément « la liberté humaine, ni précisément la liberté divine; elle tient le mi- « lieu entre l'une et l'autre, comme *cette nature théandrique* (?) à la- « quelle elle appartient. » Qu'est-ce que ce milieu entre deux libertés, et ne fait-elle pas craindre je ne sais quelle volonté mixte? Qu'est-ce enfin que cette liberté qui appartient à la personne incarnée sans être divine ni humaine? Et ce secours toujours efficace, n'empêchant pas la volonté humaine d'être intrinsèquement et naturellement peccable, résout-il la contradiction que l'on fait et qui est « de retrouver dans « la même nature (?) la possibilité et l'impossibilité de pécher (3). » Il eût été plus simple de se rappeler la doctrine ordinaire des théologiens, ainsi résumée par saint Thomas : « Ad rationem liberi arbitrii

(1) Pag. 81, 141. — (2) Pag. 81. — (3) Pag. 141.

« non pertinet ut indeterminate se habeat ad bonum et malum » (1) ; car, ajoutent ses commentateurs : « Indifferentia moralis, seu ad bene « vel male agendum, non est de ratione sed *potius de imperfectione* « *libertatis* ».

Je terminerai ces remarques en faisant observer que c'est beaucoup s'avancer de dire : « Dieu, dans ses opérations *ad extra*, n'a d'autres « lois que son opération elle-même » (2). Les attributs infinis de vérité, de sagesse, de bonté, de justice, et les règles qui en découlent y président réellement, et la force divine n'est ni arbitraire ni aveugle. Enfin, l'auteur des *Elementa*, qui d'habitude expose les controverses théologiques sans les résoudre, a pensé trouver la voie d'une solution définitive aux discussions des Thomistes et des Molinistes sur la nature de la grâce efficace (3). Or, par une rencontre assez bizarre, les Thomistes nient formellement les deux propositions philosophiques à la démonstration desquelles M. Renaudet attache le triomphe de leur cause. A leur tour, les Molinistes dont la victoire dépendrait de trois propositions pareillement philosophiques, admettent la première, de concert avec les Thomistes, rejettent la seconde, et se contentent de soutenir la troisième contre leurs adversaires. On le voit, ces deux illustres écoles n'entendent ni leurs intérêts ni leur défense comme les entend le savant professeur de Saint-Sulpice. A qui donner raison ?

V.

Il nous faut maintenant considérer l'enseignement strictement théologique de M. l'abbé Renaudet. Le travail est assez long pour le partager en deux sections. Les traités *de Trinitate* et de *Ordinatione supernaturali* suffiront amplement à ma tâche d'aujourd'hui. Un prochain article de la *Revue* complètera mes observations sur le premier volume, et fera quelques remarques sur le second qui m'arrive à l'instant, moins original et moins hardi peut-être que son devancier.

L'auteur a formé le dessein d'établir le dogme de la sainte Trinité sur des preuves telles que les rationalistes les plus radicaux soient du moins forcés de l'accepter à titre d'hypothèse inattaquable, et d'accor-

(1) In 2. dist. 25, q. 1, art. 1, ad 2. — (2) Pag. 300. — (3) Pag. 326.

der aux déductions dogmatiques qu'on en tire légitimement, le respect qu'ils ont pour les sciences naturelles (1). Il est bien difficile, ce semble, qu'un pareil projet réussisse le moins du monde; il est impossible que la raison fournisse jamais, en faveur du mystère de trois personnes en une seule nature divine, des arguments assez forts, des probabilités assez imposantes pour être hors de contestation. D'excellents esprits y ont usé en pure perte de très-belles recherches.

Quoiqu'il en soit, et pour s'en tenir à la théologie, est-il vrai que tous les actes divins *ad intra* constituent ce qui est multiple en Dieu (2)? Les théologiens ne reconnaissent-ils pas de ces actes internes, tels que connaître et vouloir, et qu'ils nomment *essentiels*, parce qu'ils sont communs aux trois personnes? Est-il exact d'enseigner que la révélation ne dit rien du mode spécial suivant lequel le Saint-Esprit procède (3)? Toute la tradition ne répond-elle pas qu'il procède comme *don*, comme *amour* et par *spiration?* Est-il prudent de distinguer en Dieu *deux vies* : l'une créatrice, « par laquelle il fait exister les êtres « finis hors de soi, les soutient et les *modifie* » ; l'autre est la *vie formelle* qui remplit un rôle considérable dans l'ouvrage de M. Renaudet : « C'est par elle que Dieu *se constitue* en trois personnes, « dans l'unité de sa substance, et *se donne*, suivant l'Apôtre, la forme « par laquelle son être est distingué de tout être possible ». La vie créatrice serait-elle donc accidentelle, contingente et communicable formellement? Comprend-t-on deux vies en Dieu? Que dis-je? en voici une troisième, *tertia Dei vita*, « qui résulte de l'union hypostatique d'une des personnes éternelles avec sa créature (4). » L'antique Sorbonne eût énergiquement repoussé cette classification, car, pour tout le monde, la vie de Dieu est identique à la substance de Dieu, et diviser celle-la serait multiplier celle-ci. Mais peut-être ai-je sous les yeux des expressions poétiques, un langage émancipé des lisières de l'école. La poésie me plaît beaucoup.... dans les œuvres d'imagination.

(1) Pag. 10 — (2) Pag. 11. — (3) P. 28.

(4) Pag. 29 et 30 ; Cf. pag. 66, où l'on distingue en Dieu *la vie formelle* e l'*entité*. Par l'action surnaturelle nous participons a la première, et à la seconde par l'action naturelle.

La théorie du surnaturel, exposée au deuxième traité, mérite une attention particulière. D'après l'estimable auteur de la nouvelle *Dogmatique*, le surnaturel est 1° une participation de la vie formelle de Dieu, en vertu d'une incarnation divine ; 2° l'élévation de l'homme à une si admirable communication ne se peut faire que par un acte émané de la vie formelle de Dieu. Or, 3° Dieu, en tant qu'il subsiste en trois Personnes, ne peut agir *ad extra*, à moins que l'une de ces adorables Personnes ne s'unisse hypostatiquement à une créature raisonnable qu'elle surnaturalisera, en même temps qu'elle se procurera à elle-même une action *ad extra* distincte de l'opération des deux autres Personnes ; 4° cette nouvelle action « mêlée » et prêtant son concours à l'action créatrice, la seule que Dieu eût jusque là (1), s'exercera avec elle sur la nature, les puissances et les opérations morales de la pure créature ; 5° et l'effet ayant toujours les qualités de sa cause, les pures créatures ainsi soumises à l'influence d'un agent surnaturalisé, seront à leur tour élevées au surnaturel, lequel est une vraie communion, une vraie participation aux relations personnelles qui sont en Dieu, puisque la pure créature participe à la vie formelle de la personne incarnée, et par ce moyen à la vie formelle divine tout entière (2).

Doctrine extraordinaire qui met Dieu dans l'impossibilité de nous élever à l'ordre surnaturel, s'il n'obtient au préalable un concours créé, et qui l'oblige à subtiliser, pour ainsi dire, en agissant par des voies détournées. Examinons-en rapidement les diverses propositions. La première et la deuxième supposent une distinction fort chimérique de plusieurs vies divines, et nous avons dit là-dessus notre pensée. La troisième oublie que les personnes sont identiques à l'essence divine, et que les actes *ad extra* sont aussi bien l'effet des unes que de l'autre :

(1) M. Renaudet s'écrie à la page 115 : « Ostendatur in Deo operatio *ad* « *extra* quæ non sit operatio creatrix ! » Toute la tradition répond en indiquant la sanctification et toutes les modifications que Dieu produit dans le monde. Mais pour notre auteur, les dernières ne sont que la création elle-même, et quant à la sanctification, c'est une œuvre surnaturelle qui exige le concours d'une volonté créée.

(2) Pag. 64-66 ; 112-120 ; additio ad pag. 119.

actiones sunt suppositorum. Il est vrai que ces opérations sont communes aux trois divines hypostases, mais il est également vrai qu'elles mettent la personnalité de Dieu en relation avec les êtres créés. De plus, la présence spéciale du Saint-Esprit en l'âme des justes, montre assez la possibilité d'une communication entre quelque Personne divine et le monde moral, en dehors du fait de l'Incarnation.

L'*élévation* d'une créature à l'union hypostatique avec une personne infinie est assurément le fait le plus surnaturel qu'on puisse imaginer, or, l'incarnation prise dans cette signification *active* est bien l'œuvre des trois Personnes éternelles, et cela sans le concours de la créature surnaturalisée. Donc, il est inexact de dire que toute opération divine *ad extra* est exclusivement créatrice et ne franchit point les limites de l'ordre naturel. M. l'abbé Renaudet répondrait sans doute à cette raison par une théorie qu'il soutient plus loin et dont il n'a peut-être pas mesuré la gravité. « L'union de la créature à la personne qui s'incarne, n'est rien autre chose que sa création même et l'on ne saurait l'en séparer que par une simple abstraction. Car l'incarnation divine consiste précisément en ce qu'une nature humaine ait de telles propriétés individuelles que son actuation ne puisse être comprise sans une communauté de vie avec quelque Personne divine. Donc, par le fait même qu'elle est tirée du néant, elle est élevée jusqu'à la personnalité divine ; donc enfin, il n'y a ici qu'une création, œuvre naturelle et commune aux trois Personnes » (1).

Il est vrai, l'incarnation eut lieu au moment même que fut créée la nature humaine de Notre-Seigneur. Mais cette simultanéité chronologique ne détruit nullement la différence essentielle de ces deux opérations. D'ailleurs, une créature dont « les propriétés individuelles » exigent, si Dieu veut lui donner l'existence, qu'elle soit unie hypostatiquement à une personne divine, une créature, dont les qualités naturelles réclament le surnaturel à son plus haut degré, est-elle possible? Le croire, n'est-ce pas renverser ce que l'on tient à cœur d'établir, savoir que le surnaturel est *super omne creabile?* (2) N'avons-nous pas, en effet, dans cette hypothèse, l'exemple d'un être contingent à

(1) Pag. 154. — (2) Pag. 116.

qui le surnaturel serait connaturel, puisqu'il ne saurait exister en dehors de l'union hypostatique ? Cette opinion paraît si manifestement fausse, qu'il est superflu d'insister.

La quatrième proposition parle d'un « mélange » de l'action de la créature surnaturalisée avec l'action créatrice, mélange et concours fort problématiques, d'où résulteraient les effets surnaturels. Mais évidemment la créature en aurait tout le mérite, et il faudrait avouer qu'un être borné est, à l'exclusion de Dieu, le principe de l'ordre surnaturel. Et puis, comment celui-ci pourra-t-il être fondé avant l'incarnation ? M. l'abbé Renaudet répond que par rapport à Dieu il n'existe pas de différence entre le futur et le présent. Soit ! mais il est essentiellement impossible qu'une volonté, qui n'existera que dans 4000 ans, lui prête aujourd'hui son concours. Dira-t-on que ce concours n'est qu'une cause occasionnelle et point du tout physique ? Alors, Dieu *seul*, comme le veulent tous les théologiens, sera le principe réel et efficace du surnaturel, ce que l'on niait plus haut.

D'après la cinquième proposition, l'effet reproduit toujours les perfections de sa cause, sur quoi j'observerai que cette reproduction n'est pas nécessairement *formelle*, et que les qualités de l'effet ne sont souvent que *virtuellement* ou même *éminemment* dans la cause. Aussi ne suffit-il pas que celle-ci soit surnaturelle pour que l'effet lui-même le soit. Dieu n'est-il pas le surnaturel par essence, et tous ses effets sont-ils par là même surnaturels ?

VI.

La nature du péché originel a provoqué, de la part de notre auteur, une explication surprenante de nouveauté. La voici suivant ses propres paroles : « Peccatum originale est privatio concursus divini ad eliciendum actum bonum etiam naturaliter, ex motivo amoris Dei puro et dominante. — Le péché originel est la privation du concours divin (requis) pour produire un acte bon, même naturellement, en vertu d'un amour de Dieu pur et dominant. » (1) J'eusse donné à mes

(1) P. 102, M. Renaudet n'explique pas le sens du mot *dominant*. Beaucoup

lecteurs à deviner cette explication, en cent et en mille, ils ne l'eussent certes pas rencontrée. Je m'efforcerai du moins de la leur faire entendre.

Le premier homme participait à la vie formelle de Dieu : c'était sa justice surnaturelle. De plus, il avait la sainteté naturelle qui est « la capacité d'aimer Dieu naturellement, d'un amour pur et souverain » (1). Tous les docteurs catholiques s'accordent à reconnaître que la faute d'Adam a dépouillé sa postérité de la grâce sanctifiante. Mais, en général, les théologiens modernes, dit M. Renaudet (2), prétendent que l'homme déchu a conservé sa sainteté naturelle. Et le savant écrivain s'efforce de combattre leur sentiment par des arguments qui, évidemment, sont complétement en dehors de la question.

Je connais fort peu, hélas ! les théologiens anciens, mais je connais moins encore les nouveaux. Cependant, je ne crains pas d'avancer qu'ils ne défendent pas ce que M. Renaudet leur fait dire. Pour eux, la justice naturelle n'est pas la *puissance* d'aimer Dieu naturellement, d'un amour pur et dominant ; car personne n'a jamais pris la sainteté pour une aptitude, pour une capacité. D'autre part, il est communément reçu que le péché originel n'a pas atteint la nature dans ses propriétés essentielles ; et en cela, il est vrai, l'on se sépare de M. Renaudet. Enfin l'on tient pour certain, que la justice naturelle est un état de conformité à la loi divine, et que l'homme, ne pouvant être à la fois soumis et rebelle à cette loi, s'il est coupable au point de vue surnaturel, il le sera pareillement au point de vue naturel.

M. l'abbé Renaudet ne se contente pas de cette doctrine. Il faut que la justice naturelle, telle qu'il la conçoit, disparaisse de l'homme déchu. La Providence lui refusera désormais son concours pour la production de l'acte d'amour pur et dominant ; dès lors, il n'atteindra plus qu'à une dilection intéressée, qu'à l'amour de Dieu parce qu'il est bon pour nous. Or, nous devons l'aimer, ce souverain bien, d'une façon plus pure

de théologiens, on le sait, pensent que, même après le péché originel, l'homme peut sans la grâce, produire quelque amour pur et véritable de Dieu.

(1) Page 69.

(2) Page 90.

et par bienveillance ; et si nous ne le faisons point, nous tombons dans un état d'opposition morale à Dieu, dans le péché originel (1).

Imagina-t-on jamais que la tache originelle fût une privation du concours divin? Cette définition inouïe ne répugne-t-elle pas à la tradition entière, et ne foule-elle pas aux pieds le sens catholique? L'impossibilité d'aimer Dieu d'un amour pur est-elle un péché, si je n'exclus pas formellement et volontairement l'acte et le motif de charité?

La chute d'Adam entraînait, d'après les *Elementa*, la ruine absolue de toute faculté de faire le bien (2), la ruine de toute vie morale (3). Toutefois, Dieu, en vue de notre réhabilitation dans l'ordre surnaturel, a rendu miséricordieusement au genre humain « quelque bien », au nom des mérites du Sauveur (4); et ce bien est apparemment la puissance d'aimer Dieu d'un amour intéressé (5) ; en sorte que notre nature elle-même est devenue comme une grâce, et qu'à vrai dire, tout a été renversé en nous par le péché, et tout y a été relevé par la Rédemption. Enfin, et ceci met le comble à ma surprise, il résulte de plusieurs passages du livre que j'examine, que le baptême ne rend pas à l'homme le concours dont il a été privé, et par une conséquence rigoureuse, qu'il ne remet pas le péché originel. En effet, je vois ici, que la justice surnaturelle ne délivre pas de la concupiscence, « parce que les deux « causes de ce mal, savoir la mortalité et la privation de l'amour natu- « rel, pur et dominant, ne doivent pas cesser et ne peuvent être sus- « pendues que par un miracle » (6). Ailleurs, on déclare formellement que le Baptême ne remet pas le péché originel dans l'ordre naturel, mais seulement dans l'ordre surnaturel, de façon que, sans la grâce, un baptisé lui-même ne peut faire d'acte d'amour pur et dominant (7). Cependant si l'essence du péché originel est de nous priver du concours divin pour la production de cet acte, ainsi qu'on l'a affirmé tout à l'heure, comment le baptême ne nous rend-il pas ce concours? En quel endroit de la sainte Tradition sont fondées ou du moins indiquées ces distinctions singulières, ces assertions étranges, ces formules qui répondent si peu au grand et admirable cri du pape et martyr saint Etienne : *Nihil innovetur nisi quod traditum est?*

A. MARTHY.

(1) Pag. 103. — (2) Pag. 91, 92. — (3) *Ibid.*, et pag. 92. — (4) Pag. 108 ; Cf. p. 96.—(5) Pag. 103.—(6) Pag. 106, Cf. p. 109.—(7) Pag. 122, Cf. p. 242.

DE LA PREMIÈRE COMMUNION

DES ENFANTS.

—

Au Directeur de la REVUE DES SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES.

MONSIEUR LE DIRECTEUR,

Vous avez rendu un service considérable à la piété, particulièrement à celle des enfants, lorsque vous avez inséré dans votre numéro de septembre la lettre de S. E. le cardinal Antonelli, adressée par ordre de Sa Sainteté aux évêques de France. Il est impossible que désormais les prêtres chargés du saint ministère à l'égard des enfants persistent 1° à leur différer l'absolution jusqu'aux approches de la première communion, à quelque âge qu'ils soient admis à faire cette sainte action; 2° à les tenir éloignés de la participation à la sainte Eucharistie pendant toute l'année qui s'écoule après la première communion ; 3° à négliger de porter les élèves des séminaires (grands ou petits) à l'habitude de la communion fréquente. Voilà trois points sur lesquels aucun prêtre, d'une conscience tant soit peu délicate, ne peut plus se laisser aller à la moindre hésitation.

Mais il en est un quatrième sur lequel je crois pouvoir dire que la manière de voir du Saint-Siége n'est guère soupçonnée parmi nous, tant la coutume invétérée et à peu près universelle en France est parvenue à tromper tout le monde, prêtres et laïques, même les mieux intentionnés. Je veux parler de l'âge auquel il convient d'admettre les enfants à la première communion.

Tous les théologiens sont d'accord pour dire qu'il est impossible de

fixer un âge, et qu'il faut se régler sur le degré d'intelligence et les dispositions de chaque enfant en particulier : cependant il n'existe presque pas de paroisse ni d'établissement d'instruction où l'on ne fixe un même âge pour tous les enfants : celui de onze ou douze ans, quelquefois de treize ou quatorze dans les pays manufacturiers. On retarde ceux qu'on ne trouve pas suffisammont disposés, mais il est bien rare qu'on anticipe sur la limite fixée, même à l'égard des enfants de l'intelligence la plus précoce, et dont la piété va de pair avec l'intelligence. On allègue pour prétexte que si l'on faisait une seule exception favorable, il serait impossible de faire entendre raison aux parents des autres enfants, et que leur mécontentement rendrait la position du prêtre très-difficile. C'est là, il me semble, une question qui mérite d'être examinée sérieusement, et au point de vue du précepte de la communion annuelle, et à celui du bien des âmes et de la piété des paroisses.

Remarquons d'abord que la France est probablement le seul pays catholique où les choses se passent ainsi. J'ai pris des informations pour l'Espagne, l'Italie et l'Angleterre, et dans ces trois contrées on a, pour l'admission des enfants à la première communion, une méthode entièrement différente de la nôtre; cette admission y a lieu généralement dans un âge beaucoup moins avancé qu'en France. Voici ce que m'écrit un pieux chanoine de Saragosse, connu dans toute l'Espagne par différents écrits d'une remarquable piété, et par la confiance dont plusieurs évêques lui ont donné des marques éclatantes :

« Ici, il n'y a point d'âge déterminé pour la première communion des enfants ; on les y admet quand ils ont l'âge de raison : si c'est à sept ans, on les admet à sept ans ; s'ils n'ont l'usage de la raison qu'à 8, 9 ou 10, on attend cet âge. »

La réponse que j'ai reçue d'Italie est substantiellement la même. De plus, un prêtre français qui habite Rome depuis un certain temps, et qui célèbre d'ordinaire dans l'église d'une communauté, m'a dit : « J'ai donné souvent la communion à des enfants qui m'ont paru n'avoir pas plus de sept ou huit ans : entre autres à une petite fille qui n'était guère plus haute que la table de communion, dont elle s'approchait fréquemment. »

J'ai interrogé sur cette matière une jeune personne née et élevée à Londres dans une famille catholique; voici sa réponse : « J'ai fait ma communion à neuf ans, une de mes sœurs l'a faite à huit, et l'autre à sept. Cette dernière a été confirmée le même jour ». On ne peut nier que tout cela ne soit bien opposé et à la pratique et aux idées reçues en France. Mais voyons quelle est la doctrine de saint Liguori. J'avoue qu'il faut une certaine attention pour la bien saisir. Voici ce qu'il dit dans son traité *de Legibus*, n° 155.

« On demande si les enfants sont tenus aux lois ecclésiastiques d'entendre la messe, de pratiquer l'abstinence et de se confesser, aussitôt qu'ils sont parvenus à l'usage de la raison. Sanchez, Layman, etc., l'affirment, et ils disent que l'on doit regarder l'âge de sept ans comme étant *regulariter* celui de l'usage de la raison. Ils admettent néanmoins que les enfants n'encourent pas la peine infligée par la loi avant l'âge de puberté, et qu'ils ne sont pas tenus à la communion avant dix ans, sinon à l'article de la mort, lorsqu'ils ont l'usage de la raison.

« Saint Antonin, Soto, Sa, etc., le nient; ils prétendent que les enfants ne sont pas soumis à ces lois aussitôt qu'ils ont l'usage de la raison, mais un peu plus tard, *post aliquod tempus* (1). Sa prétend que c'est seulement à l'âge de puberté; Soto et saint Antonin, que l'obligation n'existe pas avant dix ans pour les garçons et neuf ans et demi pour les filles. Mais cette opinion est communément rejetée, et avec raison. »

Mais, ajoute le saint, y sont-ils tenus avant sept ans, s'ils ont l'usage de la raison? Voici la réponse : « Diana, Sanchez le nient, sous prétexte que les lois positives n'ont égard qu'à ce qui arrive communément; mais l'opinion de Bosco, qui affirme, est plus probable ».

(1) Le sentiment que saint Liguori attribue à saint Antonin se concilie difficilement avec ce qu'il cite du saint Archevêque de Florence, lib. VI, n. 301 :« Cum (puer) est doli capax, cum scilicet potest mortaliter pec-« care, tunc obligatur ad præceptum de confessione, et per consequens « de communione, quæ simul dantur »; ou bien saint Antonin met un intervalle entre le premier usage de la raison et l'époque où l'on est *doli capax*, intervalle que l'on peut admettre sans doute, mais qui ne peut pas être très-considérable.

Donc, d'après saint Liguori, les enfants sont tenus d'observer les lois de l'Église dès l'âge de sept ans s'ils ont l'usage de la raison, et même plus tôt, s'il ont l'usage de la raison plus tôt.

Il est vrai que notre Saint enseigne, livre VI, num. 301, que, d'après le sentiment commun des théologiens, les enfants ne sont pas tenus de communier avant 9 ou 10 ans; il distingue même entre l'âge de discrétion requis pour la confession et celui qui est nécessaire pour la communion, et il interprète le canon *Omnis utriusque* autrement que saint Antonin, qui fait marcher de pair les deux préceptes ; enfin il cite saint Charles Borromée, prescrivant aux curés de préparer à la communion les enfants qui entrent dans leur dixième année, *qui decennium attigerint*. Mais il ajoute aussitôt, que ceux qui ont plus d'intelligence sont obligés de communier plus tôt. C'est pourquoi, dit-il, Roncaglia blâme avec raison les curés qui n'admettent à la première communion que les enfants arrivés à un âge déterminé.

De plus, il est facile de voir que, dans la pensée de saint Liguori, l'âge de raison pour communier n'est pas éloigné de l'âge de raison pour se confesser, puisqu'il suppose que ceux qui sont plus intelligents, *perspicaciores*, sont obligés de communier avant neuf ans. De notre côté, nous ne disconvenons pas qu'un certain nombre d'enfants ne pourraient prudemment être admis à la première communion avant dix ou onze, quelquefois même douze ans.

Il importe encore beaucoup de remarquer ce qu'enseigne un peu plus loin saint Liguori, que si les enfants ne sont pas tenus de communier aussitôt qu'ils ont le premier usage de la raison, celui qui est nécessaire pour la confession, ils peuvent néanmoins le faire, *dès qu'ils peuvent discerner cette nourriture céleste d'un aliment profane* ; car alors, comme le dit saint Thomas, *par cela seul qu'ils sont capables de dévotion, ce sacrement ne doit pas leur être refusé ;* doctrine encore confirmée par ces autres paroles du docteur angélique : « On ne doit « pas refuser le sacrement de l'Eucharistie, s'il le désire, à celui à qui « on donne le sacrement de pénitence ».

Cette doctrine s'accorde parfaitement avec le sentiment qu'Abelly attribue à saint François de Sales : « Unde graviter peccant aliquando

« parentes, pastores et confessarii, qui ex incuria primam puerorum « communionem nimis diu differunt, quos beatæ memoriæ Franciscus « Salesius *in ipso rationis crepusculo* ad Christum Dominum volebat « in hujus sacramenti participatione adduci. » (*De Euch.*, sect. 9.) Comment admettre que, pour le plus grand nombre des enfants, le crépuscule de la raison n'a lieu qu'à onze ou douze ans?

Qu'on médite encore sur le texte du *Catéchisme romain*, cité par le P. Montrouzier, dans la *Revue*, numéro du mois d'août dernier, page 110 : on verra que pour savoir si les enfants doivent être admis à la première communion, il faut examiner, non s'ils en comprennent toute l'importance, mais « an hujus admirabilis sacramenti *cognitionem ali-* « *quam* acceperint et gustum habeant. »

Il nous semble que, par tout ce qui précède, nous avons établi comme incontestables les trois points suivants :

1° Si certains enfants ne sont atteints par le précepte de la sainte communion qu'à 12, 13 ou même 14 ans, le plus grand nombre, au sentiment de saint Liguori et du commun des théologiens. sont obligés, en vertu du canon *Omnis utriusque sexus*, de communier à 9 ou 10 ans, plusieurs mêmes à 7 ou 8 ans.

2° Les enfants qui n'ont pas encore assez d'intelligence pour être tenus de communier, mais qui en ont suffisamment pour recevoir le sacrement de pénitence et pour distinguer l'Eucharistie d'un aliment profane, peuvent être admis à la sainte communion, quand bien même ils n'auraient pas encore sept ans.

3° D'après saint Liguori, s'appuyant sur saint Thomas, si ces mêmes enfants, quelque jeunes qu'ils soient, désirent la communion dans ces conditions, on ne doit pas la leur refuser, pour peu que ce désir paraisse surnaturel et accompagné de tendance à la piété.

Je vais examiner maintenant une autre question qui découle de la première, et qui n'est ni moins importante ni moins pratique, la voici : Dans le doute, pour savoir si un enfant a une raison suffisamment développée, et eu égard à une certaine latitude qu'ont nécessairement le confesseur et les parents ou instituteurs pour se décider à ce sujet, vaut-il mieux attendre que de s'exposer à faire faire la première communion trop tôt?

Nous examinerons cette question d'abord au point de vue des intérêts de l'enfant ; ensuite à celui des intérêts de la piété dans les paroisses et par suite dans l'Église à l'époque où nous sommes.

Considérons d'abord les intérêts de l'enfant. Quel inconvénien peut-il y avoir pour lui à le faire communier de très-bonne heure, dût-on quelquefois se tromper en croyant faussement, mais de bonne foi, qu'il est arrivé à l'âge de discrétion ? Il est certain qu'il communiera en état de grâce sanctifiante, et que la sainte communion accroîtra cette grâce. Il y a donc pour lui un bien, sans aucun dommage. On dira : Mais il y a un dommage en ce sens que l'enfant, même arrivé à une certaine discrétion, comme elle a communément lieu à 8 ou 9 ans, ne comprend pas toute la grandeur de cette action, et qu'il n'en retirera pas autant de fruit que s'il avait une intelligence plus développée. — Je ne vois pas qu'on puisse appeler cela un dommage. Il retirera moins de fruit de sa communion que s'il avait une intelligence plus développée, soit ; mais il lui sera encore plus avantageux de communier dans ces dispositions que de ne pas communier du tout : d'où je conclus que ce serait en lui différant la communion qu'on lui causerait du dommage.

Ajoutez à cela que le développement de l'intelligence n'est ni la seule, ni même la plus importante disposition pour communier : l'innocence de l'âme, la pureté du cœur, l'exemption de toute attache au péché, sont des conditions plus précieuses encore, et ces conditions se trouvent d'ordinaire dans un enfant très-jeune, lorsqu'il a reçu une première éducation bien chrétienne, et qu'il a été l'objet d'une pieuse surveillance. Sous ce rapport, il y a plus de garanties en sa faveur qu'il n'y en aurait s'il était plus âgé. Il est donc certain, du moins il me le semble ainsi, qu'il y a plus d'avantage pour cet enfant à communier qu'à ne pas communier.

La grande objection est celle-ci : Il y a plus d'avantage peut-être pour le moment ; mais, quand l'enfant arrivera à douze ans, il sera en quelque sorte blasé par l'habitude de faire des communions sans en comprendre toute l'importance ; il ne sera nullement frappé de celle qu'il fera à cet âge, tandis que celui qui communie alors pour la pre-

mière fois est remué jusque dans le fond de son être; il met dix fois plus de soin à s'y préparer; il est ému, attendri, etc.

Cette objection sans cesse mise en avant est spécieuse, et rien de plus. D'abord, on affecte trop de dire qu'un enfant de 12 ans comprend toute l'importance de la communion. Moi qui dis la sainte messe depuis plus de 36 ans, et qui ai professé la théologie pendant 19, j'avoue que je ne la comprends pas encore, et que je ne la comprendrai jamais; et je crois pouvoir dire que, sous ce rapport, la différence entre un enfant de 8 ans et ce même enfant arrivé à 12 ans n'est pas bien grande; ensuite, je ne puis admettre qu'en règle générale, la première communion doive être meilleure que la trentième. Supposons deux enfants d'une égale intelligence et d'inclinations naturelles également bonnes, arrivés l'un et l'autre à l'âge de douze ans : l'un est sur le point de faire sa première communion, et on l'y prépare avec tout le soin possible; mais il ne s'en occupe sérieusement que depuis qu'il voit approcher le moment, depuis un an ou dix-huit mois : je crois même être généreux en faisant cette concession, vu ce qui arrive communément; l'autre a fait cette sainte action, il y a quatre ans. Depuis cette époque il a communié sept ou huit fois par année; le confesseur, qui cultivait son âme avec une tendresse qu'il est impossible de ne pas éprouver en pareil cas, a toujours cherché à le préserver des moindres fautes pleinement volontaires; à mesure que sa raison se développait davantage, il travaillait à lui faire mieux apprécier la grâce incomparable de la communion, à lui donner une plus parfaite intelligence de ses devoirs, à exciter sa reconnaissance; en un mot, à le faire croître en vertu et en piété; aujourd'hui, cet enfant va à la table sainte à côté de celui qui s'en approche pour la première fois. Et l'on voudrait qu'il fût dans des conditions moins favorables pour faire une sainte et fructueuse communion! Mais pour quelle raison? Compte-t-on pour rien les grâces sacramentelles dont il a été favorisé déjà si souvent? Est-ce que l'union trente fois renouvelée de son âme avec le Dieu qui a dit : *Laissez venir à moi les petits enfants*, et qui leur a témoigné une tendresse si touchante pendant sa vie mortelle, aura moins d'effet, même dans l'ordre surnaturel, que le prestige de la nouveauté? Qui donc pourrait admettre cela?

On dira que celui qui fait sa première communion en sera plus ému. Cela est rarement vrai ; mais en fût-il ainsi, il ne faut pas oublier que l'émotion dans la piété est le luxe, en quelque sorte : et le luxe n'est pas la richesse : bien souvent même il est le masque de la misère.

Je crois donc pouvoir dire qu'il est dans l'intérêt spirituel des enfants de leur faire faire la première communion dès le premier usage de la raison, sans vouloir néanmoins entendre cela d'une manière trop rigoureuse. Cette conclusion va devenir encore plus incontestable par ce que nous allons dire touchant les effets de cette pratique pour le bien d'une paroisse.

On nous a cité un prêtre très-zélé, qui fut chargé d'exercer le saint ministère, en qualité de curé, dans une mauvaise paroisse. Comme il avait un véritable esprit apostolique, il n'oublia rien pour ranimer la foi et faire revivre les pratiques chrétiennes. Il comptait surtout sur les jeunes générations ; mais il voyait avec douleur, ce qui arrive du reste en mille endroits, que pour les enfants mêmes qu'il avait crus les mieux disposés, la seconde communion était en même temps la dernière. Il eût voulu ramener ces enfants autour de lui et les faire assister à un catéchisme de persevérance ; mais les parents eux-mêmes y mettaient opposition, et ils prétendaient qu'à 14 ans leurs enfants devaient avoir une instruction religieuse suffisante. La seconde communion était donc comme une époque fatale, après laqnelle il paraissait comme naturel de mettre entièrement de côté les pratiques les plus essentielles du chrétien. Malheureusement, il en est ainsi presque partout, au moins pour les jeunes gens. Ce zélé curé conçut alors l'idée de faire faire la première communion aux enfants dès l'âge de 7 ou 8 ans, 9 ans au plus tard. Il n'eut pas de peine à faire comprendre aux parents qu'après cet âge leurs enfants n'étaient pas suffisamment instruits, et il obtenait qu'ils continuassent à venir au catéchisme. Au lieu d'attendre un an, comme dans certains diocèses, pour la seconde communion, il confessait et faisait communier ses enfants une ou même deux fois par mois. De cette manière, il n'y avait pas plus de prétexte une année qu'une autre pour cesser la fréquentation des sacrements ; il n'y avait plus de seconde communion faisant époque. Sans

doute, quelques-uns échappaient encore ; mais un bon nombre restait fidèle, et la paroisse fut renouvelée en assez peu de temps.

Il me semble que cette idée mérite la plus sérieuse attention, et sa mise en pratique générale pourrait bien être l'un des moyens les plus efficaces qu'il soit possible d'employer pour attacher les générations à venir à l'usage des sacrements. On déplore avec raison la conduite de ces pauvres jeunes gens qui, avant d'arriver à l'adolescence, prennent d'une manière énergique et fortement prononcée le parti de ne plus se soumettre aux plus importantes prescriptions de l'Église ; mais on ne fait pas attention que, pour agir autrement, il leur faudrait une solidité d'esprit et une force de volonté presque impossibles à leur âge.

Considérons le milieu où ils se trouvent. Les hommes de notre époque, pour la plupart desquels la notion du vrai et du devoir en matière de religion a disparu depuis deux générations au moins, n'ont pas même la pensée de regarder leur curé comme un ami et un père ; ils ne le considèrent que comme un fonctionnaire salarié, et ils communiquent plus ou moins leur manière de voir à leurs enfants. Ceux-ci arrivent à l'âge de dix ans, sans avoir eu de relation sérieuse et fréquente avec le prêtre. A dix ans, ils vont au catéchisme, mais déjà ils ont une opinion faussée à l'égard de la religion, et leur jugement ne sera pas redressé par quelques instructions de catéchisme, plus ou moins espacées pendant dix-huit mois. Ils font leur première communion à 12 ans. L'année suivante, ils reviennent encore au catéchisme mais presque toujours moins bien disposés qu'avant, et comptant les semaines après lesquelles ils cesseront d'être des enfants obligés d'obéir, pour appartenir, du moins ils se le figurent, à la classe des hommes qui n'ont plus de devoirs que ceux qu'ils jugent à propos d'accepter. Après leur seconde communion, ils se trouvent en contact avec d'autres jeunes gens qui ne pratiquent plus et qui les félicitent de leur intention d'en faire autant. On affecte de ne pas avoir de doute à cet égard.

Lorsque le pauvre enfant devrait, pour la première fois de sa vie, faire une confession de son propre mouvement, il a 14 ans ; déjà les passions se font sentir, le respect humain exerce son empire. Il a un

père, des frères, d'autres membres de sa famille et surtout des camarades qui ne pratiquent pas. Son curé, à qui il n'a peut-être pas parlé depuis près d'un an, est pour lui un personnage imposant qu'il n'ose aborder. Et l'on pourrait s'étonner de voir ce pauvre jeune homme entraîné par le torrent! Ai-je chargé le tableau? il me semble que non.

Voyons maintenant le petit paroissien du curé dont j'ai parlé. Lui aussi est arrivé à sa 14e année; mais cette 14e année n'est pas une époque tranchée; elle arrive après les autres sans brusque transition. Cet enfant est lié d'une familière amitié avec son curé, qu'il n'a cessé de voir fréquemment, soit au catéchisme qu'il a suivi depuis l'âge de 6 ou 7 ans, soit au tribunal auquel il s'est présenté tous les quinze jours ou tous les mois. Il s'est habitué à se confesser fréquemment à un âge où le cœur est pur, où le respect humain n'existe guère. Son intelligence est considérablement plus développée dans l'ordre surnaturel que celle de son compagnon, qui n'a fréquenté le catéchisme que pendant deux ou trois ans. Que de grâces il a reçues par la réception des sacrements! Il a goûté et il a vu combien le Seigneur est doux : il n'aura pas de peine à persévérer.

Il me semble que cette méthode est infiniment préférable à la coutume généralement suivie en France, et qu'il y a lieu au moins d'essayer si, par ce moyen, on ne parviendra pas à enrayer ces défections lamentables qui font craindre un avenir plus malheureux encore que le présent. En tous cas, cette pratique ne peut donner lieu à un mal plus grand que celui qu'on a à déplorer.

Je ne prétends pas toutefois qu'il soit possible partout et pour tous les prêtres de changer subitement l'usage suivi depuis longtemps parmi nous, surtout de le changer jusqu'au point que je viens d'indiquer; mais je crois qu'on fera bien d'y tendre avec une bonne et généreuse volonté, tout en observant les ménagements convenables. *Attendens fortiter et disponens suaviter.*

L'abbé Richaudeau.

QUESTIONS

relatives

AU SACREMENT DE CONFIRMATION.

Le sacrement de Confirmation est-il compris par les fidèles comme son excellence l'exige? Apparaît-il à leurs yeux comme la consommation, la perfection, et le suprême couronnement du temple spirituel dont la construction a commencé au baptême? Il est bien à craindre, hélas! que le sacrement du Saint-Esprit ne soit trop souvent guère plus apprécié de nos jours, qu'il ne l'était par ces Corinthiens qui ne comprenaient pas la question posée par saint Paul : *Si Spiritum sanctum accepistis credentes?* (Act. XIX, 2). L'auteur d'un ouvrage remarquable formulait naguère d'éloquentes plaintes touchant l'oubli du Saint-Esprit et de son sacrement. Le lecteur lira avec fruit ces belles et savantes pages (Voir *Traité du Saint-Esprit par Mgr Gaume*).

Peut-être sera-ce contribuer à la gloire de l'auguste sacrement de Confirmation que d'attirer l'attention sur les questions suivantes. Proposées aux fidèles, elles ne peuvent manquer d'élever leurs désirs et d'exercer une salutaire influence sur leur conduite.

PREMIÈRE QUESTION.

Le sacrement de Confirmation est-il nécessaire, et pèche-t-on, si on ne le reçoit point?

La question étant complexe, une distinction devient indispensable.

1° Veut-on parler de la *nécessité de moyen?* Evidemment, il faut répondre que le sacrement de Confirmation n'est point nécessaire au salut, puisque jamais personne n'a révoqué en doute le salut des enfants morts immédiatement après leur baptême, lesquels toutefois

meurent pour la plupart sans être confirmés. Les théologiens sont unanimes en ce point ; et il n'en a peut-être jamais existé un seul qui ait fait opposition.

2° S'agit-il d'une *nécessité de précepte ?* Ici encore une distinction est nécessaire. Le précepte est *divin* ou *ecclésiastique*.

1. Le précepte divin, Concina et plusieurs théologiens ont voulu le voir dans le commandement du Sauveur aux Apôtres de se retirer au Cénacle, et de s'y préparer à la venue de l'Esprit consolateur. L'argument est-il démonstratif ? On peut le contester. Car le premier chapitre des Actes des Apôtres ne nous offre en réalité qu'un événement spécial et exceptionnel. Il y est question de la personne des Apôtres et des disciples ; les âges futurs n'y sont point engagés. Telle est la véritable interprétation du texte. Vouloir y retrouver le précepte du sacrement de Confirmation, c'est le forcer.

2. Quant au précepte *ecclésiastique*, il paraît mieux établi. On cite d'éclatants témoignages.

Saint Pierre Damien : « *Decretales paginæ et SS. Patrum institu-* « *ta decernunt*, non esse differendam post Baptismum *Sacramenti hujus* « virtutem...» (serm. 1. in dedicatione Ecclesiæ).

Le 4e concile de Milan : « Quare præmoneant (parochi), *quod etiam* « *Concilii Wormatiensis canone sancitum est*, ut quicumque intra suæ « parochiæ fines habitant, neque confirmati adhuc sunt, illud (sacra- « mentum) omnes suscipiant, qui ætate sunt qua episcopus eos du- « xerit esse debere....»

L'on ne peut nier, en effet, que la tradition ecclésiastique n'atteste l'existence d'un pareil précepte imposé aux fidèles. Si l'on consulte les SS. Pères, on entendra saint Cyprien dire qu'il y a nécessité de recevoir la Confirmation : *Ungi quoque necesse est eum qui baptizatus sit* (epist. 70, ad Januarium) ; et saint Hilaire d'Arles : *Victuris necessaria sunt Confirmationis auxilia* (Homilia de Pentecoste). Que si l'on veut recourir aux Conciles, on rencontrera le canon 44 du Concile Laodicée, qui déclare expressément : *Oportet baptizatos Chrismatis quoque cœlestis et regni Christi fieri participes ;* canon célèbre qui a été reproduit par une multitude de conciles particuliers, jusqu'aux

derniers conciles qui ont suivi celui de Trente. D'où il suit, que, même à défaut d'une constitution Apostolique ou d'un décret de Concile général, la loi générale n'en a pas moins existé par le fait de l'empressement des églises particulières à se l'imposer à elles-mêmes.

Mais cette loi ecclésiastique existe-t-elle encore dans toute sa force? N'a-t-elle pas été abrogée par une coutume contraire?

D'après l'opinion commune des théologiens, elle est, en effet, tombée en desuétude. C'est ce que dit Lacroix : « Fuisse olim præceptum ec-« clesiasticum, ut susciperetur Confirmatio, colligit *Dicast.* ex variis « Conciliis et dictis SS. Patrum. *Recte autem docet cum communi* « *per desuetudinem nunc desiisse illud præceptum* ».

Il est vrai que les paroles de Lacroix perdent un peu de leur gravité par suite de la note du docte Zaccaria : « Aliter sentit Lambertinus, « nunc Benedictus XIV, negatque cum pluribus recentioribus hoc « præceptum desiisse ; et vere ut dicam, non auderem ipse hanc desue-« tudinem defendere. Nulla enim illius vestigia in ecclesiastica historia, « nulla in conciliaribus decretis reperio, atque adeo oppositæ consuetu-« dinis vigentisque præcepti argumenta mihi occurrunt ».

Force toutefois est de reconnaître que Zaccaria ne sauve pas le précepte qu'il veut maintenir : car, en présence d'assertions aussi contradictoires, le doute grandit et se fortifie. La loi devient réellement douteuse. Il n'est plus possible d'en urger la rigoureuse observation.

3° Cependant, ne pourrait-on pas établir que, supposée l'institution de la confirmation, il existe un *précepte naturel* de recevoir ce sacrement?

Il semble que ce précepte existe, en effet, et cela pour deux raisons.

1. Difficilement on essaierait de nier une véritable et constante obligation naturelle imposée à tout homme de tendre efficacement au perfectionnement de sa nature. Conçoit-on qu'un être intelligent et libre puisse consentir à rester incomplet, lorsqu'il voit devant lui le moyen d'acquérir ce qui lui manque et de s'élever ainsi au rang que sa nature lui assigne? Or, telle est précisément la condition du chrétien baptisé. Par le baptême, il a reçu la vie ; mais c'est une vie faible, incomplète: c'est la vie de l'enfant. La formation du chrétien a été commencée en lui, mais elle est encore à l'état d'ébauche. C'est au sacrement de

Confirmation qu'il appartient exclusivement de communiquer au baptisé la vie de l'adulte, la force de l'homme fait, la plénitude de la forme du chrétien : *Ut in eis quos per Baptismum regeneravit*, CHRISTIANI HOMINIS FORMA PERFECTE ABSOLVATUR, dit le catéchisme du Concile de Trente. (*De Confirmat.* n° 14.)

Les théologiens de Salamanque ne paraissent pas avoir suffisamment pesé cet effet *propre* et *spécial* du sacrement, lorsqu'ils mettent sur la même ligne l'invitation faite au chrétien d'entendre la messe chaque jour, et celle de recevoir la confirmation.

L'on ne saurait, en effet, comparer les deux choses. Entendre la messe chaque jour sera, il est vrai, pour le chrétien fidèle une source féconde de grâces et de perfection : personne ne l'a jamais nié. Mais enfin, cette perfection est de conseil, et ces grâces peuvent s'acquérir par d'autres voies. Pour la Confirmation, il n'en va pas de la sorte. La *perfection* qu'elle apporte, le chrétien ne saurait s'en priver qu'à la condition de rester un être incomplet, et de ne vivre, pour ainsi dire, que d'un commencement de vie ; et qui plus est, nul autre moyen que la confirmation ne peut achever dans l'âme du fidèle ce que le baptême y a commencé. Car s'il paraît certain que l'Eucharistie ou l'Extrême-Onction produisent quelquefois la *grâce première* (*gratiam primam*), que n'aurait pas conférée la Pénitence, il n'est ni sûr ni probable que les divers sacrements produisent, même accidentellement, la grâce sacramentelle propre aux autres sacrements établis par Jésus-Christ. Ainsi donc, pas de parité.

2. La seconde raison est plus considérable.

Dans l'opinion même des théologiens qui nient l'existence d'un précepte quelconque, l'on fait une exception pour le cas où la charité que chacun se doit à soi-même lui indique le sacrement de Confirmation comme un moyen nécessaire de salut. Quelqu'un croit-il ne pouvoir résister à de graves tentations que par le recours au sacrement, il y a pour lui nécessité et précepte formel d'y recourir. Un autre est-il jeté au milieu d'hérétiques dont la société créerait pour sa foi un péril incessant, il est aussi obligé de chercher un remède et un appui dans le sacrement de Confirmation. Voici les paroles de saint Liguori :

« Dicunt autem AA. secundæ sententiæ, quod licet per se loquendo « omissio susceptionis hujus sacramenti non sit mortalis, *conveniunt « tamen communiter posse esse mortalem per accidens in ribus casibus,* et I. si quis omittendo alias firmiter crederet periculum sibi « imminere amittendi fidem, vel charitatem : ut *Suar.*, *Pal.* et *Salmant...* » (*de Confirm.* n. 182).

Mgr Kenrick, archevêque de Baltimore, dit à son tour : « Equidem « qui inter hæreticos versantur, plurimis fidei negandæ periculis ob« noxii, *vix possunt absque gravi culpa negligere subsidium quo infir« mitas eorum roboretur.* » (Theol. moral., *de Confirmat.* n. 11.)

Or, ne peut-on pas affirmer que toujours ou presque toujours l'homme est tellement environné d'embûches et de tentations, qu'il lui faut un secours plus qu'ordinaire pour rester vainqueur de son ennemi ? Est-ce que le monde n'est pas tout entier malice et concupiscence ? Il semble donc légitime d'avancer que, puisque le chrétien est toujours ou presque toujours exposé à de pareils dangers, il existe pour lui une obligation certaine et constante de ne pas les affronter avant de s'être préparé à la lutte par la Confirmation.

Et qu'on ne dise pas que la prière et d'autres moyens encore peuvent contribuer efficacement à protéger le fidèle contre les assauts du démon, de la chair et du monde. Une telle réponse n'est point admissible ; car si la prière, les sacrements et les autres moyens connus du chrétien jouissent d'une merveilleuse efficacité pour soutenir le fidèle dans le combat, il faut reconnaître que la Confirmation a le glorieux privilége d'armer le soldat et de le fortifier pour la lutte : *In Confirmatione homo confirmatur ad pugnam.* (*Catech. rom.*, n. 4.) Donc, la prière et les autres moyens auront pour effet de *réveiller* la grâce de la Confirmation ; du moins, ne sera-ce qu'à défaut du Sacrement, et d'une manière tout accidentelle, qu'ils agiront pour communiquer au fidèle la grâce du soldat. En réalité, ce sont des moyens *extraordinaires* ; et c'est la Confirmation qui est le moyen *ordinaire,* puisque c'est à ce sacrement que le Sauveur a attaché la grâce de fortifier ses athlètes.

Ainsi donc, négliger le sacrement de Confirmation, moyen ordinaire

fourni par la Providence divine, parce qu'on croit pouvoir compter sur d'autres moyens extraordinaires, c'est tenter Dieu, et l'on ne peut attendre cette abondance de secours et de grâce que le sacrement aurait infailliblement apportée.

D'ailleurs, quoiqu'il en puisse être de la thèse générale, n'est-il pas vrai qu'aujourd'hui les dangers se multiplient à tel point, que l'homme est à chaque instant dans le plus grand péril pour sa foi et pour ses mœurs? Est-ce que le débordement des mauvaises doctrines dans les lives, dans les chaires, dans les théâtres, ne menace pas incessamment la foi des plus fermes? Est-ce que le scandale d'une immoralité toujours croissante n'est pas un défi perpétuel jeté à l'innocence des plus vertueux?

Ajoutez, qu'aujourd'hui plus que jamais, l'homme éprouve le besoin d'une vie sociale. De là des devoirs plus nombreux ; de là une obligation plus étendue de résister aux mauvais exemples, et de n'en donner que de bons. Or, selon saint Thomas, la pratique de la vie sociale est précisément un des effets propres de la Confirmation : *Homo autem cum ad perfectam ætatem pervenerit, incipit jam communicare actiones suas ad alios, antea vero quasi singulariter sibi ipsi vivit.* (*Summa theol.*, p. III, q. 72, art. 2.)

Donc, en résumé, il semble que la circonstance des temps mauvais où nous vivons, crée à tous les chrétiens d'aujourd'hui l'obligation stricte de recevoir le sacrement de Confirmation ; et que les confesseurs doivent l'urger auprès de leurs pénitents.

Cette conclusion paraît d'ailleurs trouver un appui solide dans les paroles de la bulle *Etsi pastoralis* de Benoît XIV, qui, après avoir déclaré invalide le sacrement de Confirmation administré par certains prêtres grecs, ajoute : « Monendi sunt (qui non sunt confirmati ab or-
« dinariis locorum) *eos gravis peccati reatu teneri*, si cum possunt ad
« Confirmationem accedere, illam renuunt ac negligunt ». Par suite de ces paroles, saint Alphonse n'a pas hésité à déclarer improbable le sentiment qui nie l'existence du précepte de la Confirmation : *Quapropter*, dit-il, *secunda opinio supra relata, nimirum non teneri fideles sub gravi ad Confirmationem suscipiendam, hodie non videtur satis*

probabilis. Scavini a critiqué la conclusion de saint Liguori en disant que la Bulle ayant trait au cas particulier du sacrement conféré par de simples prêtres, l'obligation imposée par le Pape regarde les seuls fidèles qui s'obstineraient à regarder comme valide la Confirmation administrée par d'autres que par les évêques. Mais est-il bien sûr que le Pape ait eu ce sens en vue ? Les termes de la bulle ne le disent pas. Rien n'y indique l'intention de combattre l'opiniâtreté des Grecs. Le Pape affirme que ceux qui le peuvent sont obligés sous peine de péché grave à se faire confirmer : *Eos gravis peccati reatu teneri, si cum possunt*... Ces paroles semblent générales, et saint Liguori a eu le droit d'y voir la conclusion qu'il en a tirée.

D'ailleurs, si le Pape veut se borner à protester contre l'obstination des Grecs dans une persuasion erronée, n'est-il pas suffisant qu'il exige un désaveu ? Pourquoi les obliger à recevoir un sacrement qu'il ne serait pas nécessaire de recevoir ?

Encore une fois, nous ne voyons pas la une disposition exclusivement relative aux Grecs.

SECONDE QUESTION.

En quoi consiste le mépris du sacrement de Confirmation ?

Tous les théologiens sont unanimes à taxer de faute grave et mortelle le mépris du sacrement de Confirmation, et l'omission qui en serait la suite : *Conveniunt communiter posse esse mortalem* (hujusmodi omissionem).... *si omittatur ex contemptu*, dit saint Alphonse.

Mais en quoi consiste précisément ce mépris, *contemptus*, de la Confirmation ? Est-il nécessaire pour s'en rendre coupable que l'on blasphème contre l'institution divine, ou que l'on déclare en faire peu de cas ?

D'après ce qui précède, on peut décider qu'il y a mépris, lorsque, malgré la facilité qui se présente à lui, un fidèle néglige d'en profiter pour recevoir le sacrement. Dira-t-on qu'en cela cet homme ne cesse pas d'estimer à sa juste valeur l'excellence de la Confirmation ? Non ; il est trop difficile de concilier une pareille négligence avec l'estime

réelle du sacrement. Celui qui, sachant tout ce que la Confirmation renferme de grâces, ne s'en approche point lorsqu'il le peut, celui-là assurément en fait peu de cas, *parvipendit* ; il méprise, *contemnit*.

Saint Liguori a d'abord penché vers le sentiment opposé ; mais timidement : *Alii vero* FORTE PROBABILIUS *dicunt*... Il semble y avoir renoncé, lorsqu'il rapporte comme décisives les paroles de Benoît XIV citées plus haut : *Eos gravis peccati reatu teneri, si* CUM POSSUNT.....

Le Concile de Sens, tenu en 1524, donne la règle suivante : *Contemni autem dicitur Confirmatio, quando episcopus est præsens paratus dare, et persona hoc sciens negligit aut despicit suscipere.*

Dans ses *Instructions*, saint Charles Borromée adopte cette règle. Dans la sixième de ses *Institutiones ecclesiasticæ*, Benoît XIV en fait autant, et de plus il cite avec éloge la censure portée, en 1631, par la sacrée Faculté de Paris contre la proposition suivante de certains théologiens irlandais : « Omnes theologi dicunt Confirmationem non præ« cipi, *nisi cum commode haberi potest*, vel ut alii, *commodissime*, « *quando sine ullo vel minimo prorsus incommodo.* — *Ista propositio* « *est scandalosa, in maximum sacramenti Confirmationis contem*« *ptum, maligno animo proposita, et in errorem inducere potest* ».

On peut voir dans les *Conférences d'Angers* (des Sacrements, 4e confér., 3e question) les dispositions de certains canons pénitentiels autrefois assez généralement en vigueur, non-seulement contre ceux qui négligeaient de profiter de la présence de l'évêque, mais encore contre les parents qui usaient de la même négligence par rapport à leurs enfants. Or, une semblable manière d'agir atteste suffisamment que l'Église regarde comme un coupable mépris la nonchalance et la torpeur. On n'édicte pas une pénalité sévère contre des fautes peu graves.

TROISIÈME QUESTION.

A quel âge peut-on recevoir le sacrement de Confirmation ?

Il est certain que tout homme baptisé peut à quelque âge que ce soit recevoir validement le sacrement de Confirmation. Longtemps

même il fut d'usage de l'administrer aux enfants immédiatement après leur baptême. Mais cette discipline ayant peu à peu changé, il est aujourd'hui généralement reçu dans l'Église, d'attendre pour les confirmer, que les enfants soient entièrement parvenus à l'âge de raison, c'est-à-dire à leur septième année.

Sur quoi l'on demande : *Faut-il confirmer les enfants lorsqu'ils ont atteint leur septième année, ou vaut-il mieux attendre jusqu'à l'époque de leur première communion ?*

Si l'on consulte la pratique usitée en France jusqu'au commencement de ce siècle, on se convaincra que l'administration du sacrement de Confirmation n'était pas ordinairement différée au delà de la septième année de l'enfant. En effet, les conciles provinciaux de la fin du XVIe siècle et du commencement du XVIIe, ne parlent jamais que de l'âge de sept ans. Ils ne veulent pas que les enfants soient confirmés avant cet âge, à moins d'exception.

Les auteurs français suivent la même règle. Pour n'en citer qu'un seul, Noël Alexandre dit : REGULA VIII. *Secundum hodiernam disciplinam pueris* ANTE SEPTENNIUM *non est conferendum ordinarie Confirmationis sacramentum* (Theolog. dogmat. et moral. l. II).

Or, il semble qu'en posant comme règle que les enfants ne doivent pas être confirmés *avant leur septième année*, les conciles et les auteurs ont voulu dire que régulièrement ils devaient l'être à cet âge. Si l'âge de sept ans était assigné par les évêques et les théologiens comme la limite d'un temps qu'on ne doit pas anticiper, mais que l'on peut reculer à volonté, pourquoi ne pas le dire ?

Du reste, nous savons à n'en pas douter qu'au XVIIe siècle la France se conformait pour l'administration des sacrements à l'usage suivi généralement partout ailleurs. Or, qui ne sait que partout ailleurs l'enfant est admis à la Confirmation bien longtemps avant sa première communion ?

Voilà pour l'ancienne pratique de la France, laquelle est sans contredit en parfaite conformité avec les principes de la théologie sur les sacrements. Tout le monde admet avec saint Thomas que l'Eucharistie est le sacrement auquel tous les autres se rapportent, et que le sacr

ment de Confirmation en particulier, doit y préparer les fidèles : *Manifestum est quod sacramentum Baptismi ordinatur ad Eucharistiæ receptionem*, IN QUO ETIAM PERFICITUR ALIQUIS PER CONFIRMATIONEM, *ut non vereatur se subtrahere a tali sacramento* (*Summa theol.*, p. III, q. 65, art. 3).

Telle est, sans doute, la raison de l'ancienne discipline, qui faisait toujours administrer le sacrement de Confirmation avant celui de l'Eucharistie : discipline d'ailleurs à laquelle l'Eglise n'a aucunement renoncé, puisque la Rubrique du Pontifical parle en termes exprès *des jeunes enfants que le parrain peut être obligé de tenir sur ses bras* pendant la sainte fonction.

Il est juste, en effet, que le Dieu de l'Eucharistie n'opère son entrée dans une âme, que lorsqu'elle est complétement ornée des riches dons de la grâce. Il ne paraît pas moins convenable de différer au chrétien la manducation de la viande Eucharistique, jusqu'à ce qu'il ait acquis un tempérament assez vigoureux pour la supporter. Or, tel est précisément le rôle du sacrement de Confirmation.

Depuis environ un demi-siècle, nous nous sommes éloignés en France de nos propres traditions et de l'usage universel. C'est après la première communion que nous présentons les enfants à l'imposition des mains de l'évêque. Est-ce mieux ? Nous ne le pensons pas ; et nous le disons d'autant plus volontiers, que plusieurs de nos Prélats s'affligent d'un usage que rien ne semble justifier, et songent sérieusement à le faire disparaître.

En tout cas, nous ne saurions nous prévaloir de l'autorité du catéchisme du Concile de Trente. Il n'y est dit nulle part qu'il soit louable de différer l'administration du Sacrement après la douzième année, ainsi que l'affirme l'auteur des Conférence d'Angers, et dom Chardon dans son *Histoire des sacrements* (1). Voici les propres termes du Catéchisme Romain :

(1) Il est d'ailleurs à observer que Dom Chardon critique la décision du Catéchisme romain, tant elle lui semble dérogatoire à la pratique traditionnelle. — Comment l'usage actuel s'est-il introduit parmi nous ? C'est ce que nous n'avons encore pu découvrir. Peut-être faut-il l'attribuer

« ..... Sed minus tamen expedire hoc fieri, antequam puer rationis « usum habuerit. Quare si duodecimus annus non expectandus videatur, « usque ad septimum certe hoc sacramentum differre maxime con- « venit. » (n° 15.)

Or, de ces paroles peut-on conclure autre chose, sinon que le catéchisme n'a point voulu fixer la douzième année de l'enfant, comme l'âge requis pour son admission au sacrement? Où donc apparaît l'expression d'un désir? A Rome, on l'y a si peu reconnue, que les enfants sont tous confirmés bien avant leur douzième année.

Enfin, voici un argument qui nous semble décisif en faveur de l'antique usage. Pour peu qu'on veuille y réfléchir, ne se convaincra-t-on pas que la plus tendre enfance demande aujourd'hui des secours très-puissants dans l'ordre du salut? S'il est un fait lamentable, c'est assurément celui de l'effrayante précocité de l'enfant pour le mal. Et l'on voudrait attendre pour le prémunir contre le danger, qu'il ait depuis longtemps succombé sous les coups de ses ennemis ! N'est-il pas au contraire plus raisonnable de croire que l'enfance s'écoulera parfaitement innocente et pure, si dès le premier jour l'Esprit-Saint est appelé à s'en constituer le gardien?

Nous concluerons donc avec Elbel :

« Colliges condecens esse, ut dum puer explevit septimum annum « ætatis, vel ante illum quoque putatur assecutus usum rationis, Con- « firmatio ejusdem non diu differatur; tum quia dignius suscipiet ad- « huc innocens, seu gratiam baptismalem servans illæsam ; tum etiam « quia hoc sacramentum est institutum in remedium quo homo a gra- « vioribus lapsibus præservetur. »

aux dix années de persécution qui pesèrent sur la France de 1791 à 1801. Alors les évêques exilés et proscrits ne se montraient que rarement aux fidèles. Le sacrement de Confirmation dut par conséquent n'être le plus souvent administré qu'à des adolescents. Depuis l'on retint comme règle une pratique suggérée par la seule force des circonstances. Notre hypothèse sur ce point se trouve vraie par rapport à d'autres usages.

QUATRIÈME QUESTION.

L'usage des parrains est-il de rigueur pour l'administration du sacrement?

Les rubriques du *Pontifical romain* relatives au sacrement de Confirmation le mentionnent expressément. On dirait même qu'il a été l'objet principal de la rubrique, tant est fréquente la mention du parrain et de la marraine. Quelles conditions d'âge et de moralité ils doivent réunir; quelle sera leur contenance pendant la cérémonie; quels empêchements de mariage ils contractent; quels sont leurs devoirs envers leur filleul; le Pontifical décrit tout cela dans un détail complet et de manière à placer les parrains et marraines de la Confirmation dans une parfaite évidence.

Le catéchisme du Concile de Trente insiste aussi là-dessus, ne faisant d'ailleurs guère plus que transcrire les raisons et les paroles de saint Thomas.

Saint Charles Borromée dans ses *Instructions* n'est pas moins explicite. Il développe avec un soin tout particulier les prescriptions de la rubrique. On voit qu'il y attache une grande importance.

Enfin, tous les théologiens qui ont traité de la Confirmation n'ont pas manqué de constater la rubrique du Pontifical, et de montrer qu'elle provient de la plus haute antiquité.

Il est difficile de concevoir qu'une prescription à laquelle les auteurs et les Conciles attachent tant d'importance, n'impose pas une obligation rigoureuse et grave. Aussi les docteurs ont-ils communément décidé que la rubrique du Pontifical oblige *sub gravi*. Voici les paroles de saint Liguori :

« Igitur requiritur patrinus, *et quidem sub gravi,* ut cum Navarro « et communi docent Busemb. et Holzm., etc. » (Theol. mor., *de Confirm.*, n. 185.)

Donc, au sens de saint Liguori et suivant l'opinion commune des théologiens, la rubrique du Pontifical est *préceptive* et non pas *directive;* autrement, comment pourrait-elle obliger *sub gravi ?*

Mais, dit-on, la coutume ne peut-elle pas abroger le prescription de la rubrique?

A cette question une courte réponse suffit. C'est celle-là même que la S. Congrégation des Rites donne toujours sans la varier jamais :

« Consuetudines autem *contra* ipsum librum Pontificalem' *omnino* « *tollendæ.* » (Die 1 sept. 1592.)

Et tout récemment :

« Etiamsi ecclesia Cenomanensis sibi de Breviario et Missali iterum « atque iterum, ut libuerit, providere queat, an istiusmodi facultas ex- « tendenda sit ad *Pontificale*, Cæremoniale episcoporum, Martyrologium « et Rituale romanum; ita videlicet ut *præceptivas* prædictorum librorum « regulas, tolerante nempe, aut permittente, aut etiam aliter quidpiam « statuente reverendissimo episcopo, canonici aliive sacerdotes possint « illæsa conscientia infringere aut omittere, sicque reverendissimi « episcopi voluntas his in casibus sit pro ipsis sufficiens dispensatio?

« Resp. : *Negative et amplius.* » (Die 10 januarii 1852.)

On le voit, la prétendue coutume alléguée contre le texte formel du Pontifical est du nombre de celles qui ont besoin pour être légitimes de se faire autoriser par le seul tribunal compétent, la S. Congrégation des Rites : *Recurrat in particulari* (1).

Encore un mot avant de terminer.

Le Concile de Rouen (1581) recommandait aux curés et prédicateurs de traiter du sacrement de Confirmation tous les ans au commencement du Carême. N'y aurait-il pas lieu de faire aujourd'hui une recommandation du même genre? Plût à Dieu que nous n'eussions pas de nos

(1) Autrefois la rubrique du Pontifical était scrupuleusement observée en France, ainsi que l'attestent nos anciens auteurs et manuels. C'est seulement à la fin du siècle dernier que la coutume contraire commença à s'introduire. Ici encore nos vieilles traditions sont en parfaite conformité avec les usages de Rome. *Unus patrinus, idemque confirmatus, unum offerat, aut duos*; disent les avis de l'assemblée de Melun (1579). *Les évêques suivront en tant que faire se pourra, en la collation de ce sacrement, la forme prescrite par le Pontifical romain, sans y rien omettre*, est-il dit à l'article 56e des avis de l'assemblée de 1625. Ici encore nous savons plusieurs évêques français qui s'occupent activement de mettre les usages de leurs diocèses en pleine conformité avec la rubrique du Pontifical.

jours à répéter les mêmes plaintes que formulaient les auteurs du Catéchisme romain : « Si in sacramento Confirmationis explicando pastorum « diligentia requirenda unquam fuit, *nunc certe opus est illud quam* « *maxime illustrare*, cum in sancta Dei Ecclesia hoc sacramentum a « multis omnino prætermittatur ; paucissimi vero sint qui divinæ gratiæ « fructum quem deberent, ex eo capere studeant. » (*De Confirm.*, n. 1.)

H. Montrouzier. S. J.

LA GRACE DIVINE [1].

La *Revue des Sciences ecclésiastiques* attache une importance particulière aux questions relatives au dogme de la grâce. Elle prête, par suite, une attention spéciale aux écrits publiés sur un sujet si capital. C'est ainsi, qu'à plusieurs reprises, nous avons entretenu nos lecteurs des travaux du R. P. Schrader sur l'ordre surnaturel et sur la grâce actuelle. L'année dernière, nous annonçâmes la publication du *Tractatus de Gratia Christi*, de M. l'abbé Dion, promettant de donner un compte-rendu de ce livre. Nous avons voulu le lire avec attention, et, dans notre sentiment, la meilleure manière de le faire connaître, c'est d'en donner l'analyse, en le suivant, pour ainsi dire, page à page. Cette étude ne sera point aride, peut-être même offrira-t-elle à plus d'un plaisir et profit.

I.

Rien de plus étendu, de plus profond, de plus agréable, que la question de la grâce. *Nihil latius, nihil altius, nihil jucundius.*

Rien de plus étendu. Pour mettre cette pensée dans tout son jour, l'auteur jette un coup d'œil sur tout l'ensemble de la théologie. Et il se trouve que, bien considérée, cette science divine constitue un immense traité du *surnaturel*. Que fait la dissertation sur la *Très-sainte Trinité*, sinon nous montrer l'action de Dieu *ad intra*, nous expliquer la vie divine, cette flamme éternelle, adorable et infinie, dont saint

(1) *Tractatus de Gratia Christi*, auctore P. Dion ; Lyon, chez Briday, place Montazet, 1.

Paul, empruntant la parole du Deutéronome a dit : « *Deus noster ignis consumens est* ». (Hebr. XII, 29, coll. *Deuter.* IV, 24). Là, sur ces cimes étincelantes, sur ces monts sacrés, sont les sources de la grâce, de la grâce qui n'est point autre chose que la communication de la vie divine faite à l'homme : « *Quæ non est aliud nisi vitæ divinæ communicatio* ». Cette vie qui était, et qui reste chez le Père, est venue sur la terre lorsque la sainte Jérusalem, la cité nouvelle, descendit parmi nous et se montra aux hommes, brillante et belle, afin qu'ils eussent la vie et qu'ils l'eussent avec plus d'abondance. Le traité de l'*Incarnation* établit donc le fait de cette communication : « *Tractatus de Incarnatione factum communicationis illius ex fontibus Salvatoris* ». Jésus-Christ est, en effet, comme l'auteur l'établit en son *Traité de l'Incarnation* (page 6), l'unique source du surnaturel : « *Salutis unica via et sacrum exemplar, cui omnes conformari debemus* ». Les dogmes de la *Religion et de l'Église* assurent et propagent cette communication, soit quant à l'intelligence par les lois qui règlent la croyance, soit quant à la volonté, par les préceptes positifs, soit quant à l'homme tout entier, par les sacrements. Ainsi, descendu du sein de Dieu, par Jésus-Christ, plein de grâce et de vérité, ce principe débordant en sa plénitude, a communiqué aux hommes le pouvoir de devenir enfants de Dieu et la vie même de cet être supérieur à tout ce qui existe ou peut exister. Ainsi se montre une nouvelle créature : « *In Christo nova creatura* ». Mais la grâce est essentiellement agissante, car l'essence de la vie est d'être en mouvement : le Père agit, le Fils agit, le chrétien doit agir. Tous ceux qui sont poussés par l'Esprit du Seigneur sont enfants de Dieu, comme saint Paul l'écrit aux Romains. La théologie doit alors s'occuper des *actions humaines*, considérées en leurs principes, règles et habitudes, par rapport à la nouvelle *morale*, résultant de cette nouvelle *psychologie*. Ainsi se forme un vaste ensemble, une immense synthèse où tout se relie dans une parfaite unité. Rien n'est plus profond que le dogme de la grâce. Il renferme la question de la vocation des hommes ; les mystérieuses et intimes opérations de l'Esprit de Dieu, qui souffle en mille manières, quand il veut, où il veut, sur qui il veut ; les ruses et les habiletés de cette Sagesse divine

qui se joue dans l'univers; l'action réelle qu'elle exerce sur la volonté de l'homme et concourant avec lui, sans gêner sa liberté, à produire des actions qui sont tout-à-fait des mérites et des dons; l'abîme insondable de gloire et de bonheur, où le cours sacré de la grâce entraîne les idées, fleuve jaillissant à la vie éternelle, dont les ondes impétueuses réjouissent la cité de Dieu, en lui apportant à chaque minute, un saint et élu, qui vient harmonieusement réparer ses ruines et accroître ses concerts! Répétons-le, quoi de plus profond que ces hautes et divines questions? N'est-ce pas là la théologie et la philosophie dans ce qu'elles ont de plus relevé? Aussi, que de fois l'intelligence humaine a-t-elle hésité, s'est-elle trompée en ces matières, même lorsqu'elle était éclairée par les lueurs de la révélation chrétienne, si elle n'a pas voulu écouter la voix du Pasteur suprême, qui peut se dire avec saint Pierre : « *Gloriæ communicator* » (I Pet v. 1); non-seulement cela, mais encore communicateur exact et fidèle du dogme de la grâce, qui est le dogme de la gloire. « *O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei!* » Oui, les cimes sont très-élevées; elles touchent le ciel et se perdent dans ces hauteurs éblouissantes. Elles sont difficiles à gravir; mais, lorsqu'on les suit, accompagné d'un guide habile, fort et dévoué, l'on éprouve d'incomparables jouissances, et si on ne voit pas tout, à raison des brouillards que rien ne dissipe entièrement sur la terre, on voit assez pour être ravi d'une admiration sans égale.

Malgré ces difficultés, le dogme de la grâce est le dogme le plus consolant qui puisse être proposé à l'homme. Devenir participant de la nature divine ne pourra jamais être regardé comme bagatelle. Cette perspective a de quoi satisfaire les exigences les plus audacieuses de notre nature, si orgueilleuse qu'elle soit. La grâce n'est que la participation à la vie de Dieu. Comme le fer dans la fournaise embrasée devient feu en vertu d'une participation réelle qui ne l'empêche point de demeurer fer et métal, ainsi l'homme, par la grâce qui le pénètre, devient Dieu, tout en restant homme. Quant aux infirmités dont il porte en soi le douloureux mystère, la grâce les guérira. Elle guérira d'abord l'âme; et puis, elle refera le corps lui-même, et elle lui donnera

une beauté inexprimable, elle l'inondera de clartés. S'il est faible, la grâce l'aidera. Elle est un secours : secours ami, qui ne demande qu'à fortifier l'homme. Qu'on veuille y réfléchir, la grâce, et par suite le traité de la grâce, prêche les choses que l'homme aime le plus : la guérison, la force, l'honneur et le bonheur de devenir comme Dieu. *Eritis sicut Dii*, l'antique ironie se change en la plus suave des réalités. Tous sont résumés en cette formule sobre, mais délicieusement féconde : « *Gratia est sanatio et liberatio naturæ ejusque perfectio ac ad altiorem ordinem elevatio !* » Guérison, liberté, perfection et bonheur, ces quatre mots résument tout ce qu'on peut désirer d'agréable, et la grâce les renferme, un peu comme la lumière renferme ses couleurs riches et variées qui se fondent en une même chaleur.

Après avoir dit que par *appropriation* (bien que les œuvres *ad extra* de la Trinité soient communes aux trois Personnes divines), la distribution de la grâce ou, ce qui revient au même, la sanctification des hommes est attribuée au Saint-Esprit, esprit de lumière, d'amour et de bonté, l'auteur partage son traité en deux parties. C'est la division ordinaire, avec la différence, qu'ici la partie *historique* vient en second lieu. Il y avait inconvénient et difficulté à exposer les erreurs sur la grâce avant de préciser la véritable doctrine. Que de termes à expliquer, que de sentiments erronés dont on ne pouvait de suite faire sentir toute la fausseté ! Et puis pourquoi donner le premier pas à l'erreur ! Mais alors il fallait, dans le dogme, tout en établissant la vérité, dire d'un mot contre quel sectaire combattait chaque thèse. C'est ce qu'a constamment fait M. Dion. Aussi, en arrivant à la fin de la première partie de son livre, on sait et la vérité et les erreurs ; en sorte que celle qui est consacrée à l'histoire est sue en entier quand on se met à la lire, et il en résulte que les erreurs ainsi condensées à la fin, ne sont qu'une confirmation de plus de la vérité.

II.

Qu'est-ce donc que la grâce ? qu'est l'homme par rapport à elle ? ce rayon tombé du ciel est-il un ou multiple ? ce don est-il nécessaire ?

est-il octroyé à tous les hommes ? et quels effets produit-il en celui qui le reçoit ? Evidemment, ce sont là les questions et toutes les questions que doit se poser le théologien qui entreprend d'écrire sur le sujet capital de la grâce. Notre auteur se les est posées ; seulement, ce que nous n'avions plus rencontré dans aucun traité, il les fond par une belle et lumineuse synthèse, en y donnant dans une seule phrase, la réponse que voici : *Gratia est donum supernaturale, homini variis ad ipsam sive in actu sive in posse statibus constituto, multiformiter generaliterque ac variæ necessitatis titulo distributum, quo adjutus ad visionem intuitivam pervenit, ad quam ab illo invitatur qui vult omnes homines salvos fieri.* Tout le traité est là ; seulement, cette formule a besoin de beaucoup de commentaires. Remarquons aussi, qu'il s'agit ici de la grâce du Christ, de la grâce, *prout Adæ distribuitur filiis.* Car, dans ces derniers temps, des livres ont paru, écrits en français par des auteurs fort recommandables, qui s'éloignant de la doctrine commune, auraient voulu que, même exclu le péché d'Adam, l'Incarnation eût lieu, et qui font distribuer aux anges aussi la grâce de Jésus-Christ. Ce système, sans le combattre comme il l'a fait en son traité de l'Incarnation, l'auteur en fait abstraction, en circonscrivant son sujet, et en avertissant qu'il parle de la grâce *prout Adæ distribuitur filiis.*

Voilà la synthèse de la première partie du traité. Pour plus de clarté, l'auteur l'a placée, à la fin de son livre, sous forme de tableau synoptique. Mais alors il fallait aussi résumer la seconde partie, consacrée, comme nous l'avons dit, à l'histoire du dogme de la grâce. Deux mots y suffisent : *Quod expendentes, alii nimis naturæ, alii nimis gratiæ, tribuerunt.* Nous approuvons beaucoup ces tableaux ajoutés, comme résumé et conclusion, à la fin des traités. Ils en mettent tout l'ensemble sous les yeux dans une seule page, et contribuent puissamment à en harmoniser tous les détails dans l'intelligence.

Le mot *grâce* signifie en ce lieu, non la *beauté*, non la *bienveillance*, non la *reconnaissance* : toutes acceptions que lui donne pourtant la sainte Écriture. Il exprime un bienfait gratuit. *Ipsum gratiæ nomen et ejus nominis intellectus auferitur, si non gratis datur,* dit saint Augustin.

Mais l'homme a reçu plusieurs dons gratuits. L'existence, y a-t-il droit? Tous les biens qui entretiennent sa vie, et que chaque jour il demande au Père qui est aux cieux, en lui adressant ces paroles : *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie*, serait-il fondé à les réclamer en justice? Evidemment non. Mais comme parmi les dons gratuits, ceux qu'on appelle *surnaturels* sont, ainsi qu'on le verra, les plus gratuits de tous, on a réservé pour les désigner de préférence, le mot de grâce: *Quæ cum sint omnium gratuitissima, gratia potiori jure simpliciter nuncupantur.*

Ainsi circonscrit, le mot grâce est réduit à désigner un *don surnaturel accordé gratuitement à l'homme par le Seigneur, pour le conduire à la vie éternelle.* Un *don*, voilà le genre ; *surnaturel*, voilà l'espèce. Dieu peut ne point créer un grain de sable ; mais s'il veut en créer un, il sera contraint de lui donner ce dont il a besoin pour être ce grain de sable. Pareillement, s'il s'agit d'une fleur, d'un animal, de l'homme, de l'ange aux aîles de feu. L'être souverainement indépendant aurait pu retenir les épanchements de sa bonté et ne jamais réaliser au dehors les êtres qui en reproduisent les divers degrés. Dans son intelligence infinie se trouvent tous les types possibles. Si Dieu veut les réaliser, il est tenu, pour ainsi parler, de leur *donner* tout ce qu'il leur *faut* pour être la *nature* particulière à qui il a résolu de donner l'existence et ce qu'ils *réclament.* Tous les êtres *réclament*, ils ont une *exigence.* Ce qu'ils réclament, ce qu'ils *exigent*, ce n'est point l'existence : Dieu seul est l'être nécessaire. Mais, à supposer qu'on veuille les créer, ils réclament et ils exigent l'ensemble des choses qui les constitueront tel être et non tel autre.

Cette *exigence* de chaque être est mesurée par son *essence. Essentia entis,* dit notre auteur, *illud est quo ens est id quod est et non aliud, ut ipsamet entis idæa quæ per definitionem tradi solet.* Infiniment sage aussi bien qu'infiniment bon, Dieu, pour tenir un langage informe et humain, en se décidant à créer, entendit les cris de ces exigences de tous les êtres qu'il voulait produire, et ils les satisfit en établissant toutes choses avec nombre, poids et mesure. A chaque classe il *donna*, distributeur sublime, ce que réclamait l'*essence*, en y ajoutant de mer-

veilleuses variétés : voyez la terre, comme elle entourée d'espèces différentes dans le même genre! Dans les roses, par exemple, que de nuances! *Circumdata varietate.* Aussi après avoir reçu, au premier jour, à la première aurore, à l'aurore de la bonté, au jour de l'amour, ce qu'ils avaient demandé, avec un magnifique surcroît, ces êtres comme des *mendiants* parvenus, étaient au comble de la joie parce qu'ils étaient *fort bons : Erant valde bona,* et ils se mirent à chanter ce cantique incessant de reconnaissance et d'amour, par lequel ils ne cessent de célébrer à leur manière les grandeurs infinies de celui dont l'Écriture a dit avec tant de profondeur : *Ex ipso, et per ipsum et in ipso sunt omnia: ipsi gloria in sæcula. Amen.* (*Rom.* XI, 36.)

Pas de jalousie dans cette ravissante unité. Au bas de l'échelle, le grain de sable, content et satisfait, ne porte nulle envie à la fleur qui s'élève à ses côtés ; la fleur ne désire pas d'être l'oiseau qui vole au-dessus d'elle, et l'animal sait qu'il n'a aucun droit à être homme. Si l'une de ces créatures osait réclamer, on lui dirait : *Tolle quod tuum est, et vade* Tu as tout ce qui te revient, demeure en paix

A cette gradation de nature répond une gradation de forces. *Posse sequitur esse.* Tout être par cela qu'il existe, possède une puissance, puissance déterminée par sa nature et s'exerçant par sa forme. Ceci est assez clair et n'a point besoin d'explication. *Ens omne contingens,* conclut notre auteur, *essentiam, exigentiam, vim passivam et activam finitas habet.* L'*essence* d'abord, puis l'*exigence* dont nous avons parlé, puis la réception *passive,* dans la création, de ce que réclamait cet être, à supposer qu'on le voulût créer, ce qui s'appelle *force passive ;* et enfin la *puissance* ou *force active* que cette réception a mise en lui. Et tout cela *fini,* essentiellement fini, chaque être, à sa place, agit et *scintille* d'énergie, comme une étoile fixe à son poste. Rien n'est beau comme la vue de toutes les créatures agissant simultanément de la sorte et développant avec harmonie et variété la puissance et la fécondité qu'elles portent en elles.

Mais, chose à remarquer, l'action de chacune d'entre elles n'est point isolée. Elles ont toutes des rapports, elles agissent les unes sur les autres : elles s'attirent, elles se combinent, elles s'influencent de mille manières.

Elles se pénètrent et s'assimilent, elles donnent et reçoivent, elles communiquent et sont soutenues à leur tour. Il y a un va-et-vient général, et toute la création roule sur un plan incliné qui s'appelle la bonté. Qui connaîtrait bien jusqu'où s'étend la loi de *pénétration* qui fait le fond des relations des êtres entre-eux, verrait des choses ravissantes.

Tout cela, c'est le naturel : *Naturale illud proinde erit quod rei ab ejus origine, generatione ac nativitate inest, quod ab ea exigitur ut debitum et ut debitum recipitur; quo res constituitur et distinguitur, quodque ab ipsa propriis viribus profluit.* Les êtres créés, leurs essences, leurs forces, leurs phénomènes, leurs effets, leurs relations constituent dans sa totalité ce qu'on appelle l'ordre naturel. Et dans cet ordre il y a un enchainement sensible de *surnaturels relatifs.* Les plantes ont leur vie naturelle, les animaux leur vie naturelle, l'homme sa vie naturelle; mais la plante n'a pas droit à vivre de la vie de l'animal; cette vie lui est relativement surnaturelle. L'animal n'a pas droit à vivre de la vie de l'homme ; cette vie lui est relativement surnaturelle. Mais, Dieu? Dieu vit : *en lui est la fontaine de la vie.* Il est la *vie des vies*, comme parle saint Augustin. Et pour peu qu'on y veuille faire attention, on remarque qu'il a distribué l'existence par degrés successifs, allant suivant une progression croissante : minéral, végétal, animal, homme, ange. Mais, quelque parfait qu'on le suppose, l'ange n'est pas l'égal de Dieu. Le plus parfait de ces esprits bienheureux dirait dans son orgueil : *Ascendam, et similis ero Altissimo;* Dieu sera toujours au dessus. Mais si nulle vie ne peut atteindre en aucune façon à la sienne, Lui, ne peut-il pas faire descendre la sienne, la communiquer à sa créature d'une façon que ne réclamait pas son essence? Cet Etre souverain n'a-t-il pas le pouvoir de faire plier sa créature à toutes les modifications qui sans l'altérer substantiellement, la perfectionneront? *Datur enim in omni ente potentia obedientialis, qua creatura Deo in omnibus obedire nata est quæ suum esse non tollunt.* Dans l'ordre naturel, plus un principe est subtil, plus il est apte à pénétrer dans les autres corps. La lumière traverse l'eau, le feu imbibe le fer. Dieu qui est esprit aussi puissant que subtil, puisqu'il est lumière et chaleur, vie et amour, pourra donc, à plus forte raison, pénétrer, imbiber la créature, celle

surtout qui lui ressemble le plus par l'intelligence et la volonté. *Gratia nihil aliud est quam participatio soli justitiæ in anima.*

Oui, il en est ainsi. Tout être peut être pénétré, le surnaturel est une pénétration. Il peut être perfectionné, le surnaturel est un perfectionnement. Il peut recevoir des qualités surajoutées, le surnaturel est une qualité surajoutée. C'est une lumière divine qui l'inonde ; eau vulgaire qu'il était, il le rend semblable à de l'or fondu. C'est un feu divin qui l'imbibe ; fer ordinaire qu'il était, il le rend tout lumineux et tout brûlant, en lui faisant produire des effets tout nouveaux qu'il serait incapable d'obtenir abandonné à son état naturel. « *Gratia nihil aliud est quam filiatio Dei in homine posita, ex qua nova qualitas, novæque relationes exurgunt* », dit avec raison notre auteur. Voulez-vous saisir tout ce mystère? Il est renfermé dans ces deux mots adressés par l'apôtre saint Paul aux Galates : « *Itaque jam non est servus, sed filius* » (IV, 7). Rappelons ces belles paroles de saint Thomas : « *Deus quippe volendo suam bonitatem, vult alia a se, prout bonitatem ejus participant. Cum autem divina bonitas infinita sit, modis infinitis participabilis est etiam, aliis modis quam ab his creaturis quæ nunc sunt participatur* ». (Contra Gentes, l. I, c. 81.) Arrivé à l'homme capable par la nature de son âme de recevoir *per modum penetrationis, incrementi, perfectionis, accidentis, vitæ et habitus.* une participation nouvelle de la vie qui est en Dieu, il a voulu combler la lacune qui existait entre le Verbe son *Fils naturel*, et l'homme son *serviteur* par la création : il a voulu en faire un *fils adoptif*. Quand l'homme aime et adopte un autre homme, il ne crée en cet homme aucune qualité nouvelle. Mais quand Dieu aime et adopte, cet amour produit quelque marque réelle et positive en l'homme. « *Amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus* », comme parle excellemment saint Thomas. Et alors, dans sa bonté égale à sa puissance, Dieu aimant l'homme non plus seulement comme *créature* et *serviteur*, mais comme *fils*, cet amour crée et met dans son cœur une marque réelle, un éclat, une lumière, un feu, un état, une qualité qui le font vivre et agir, d'après ce principe réel et nouveau qu'il a reçu en lui. « *Misit Deum spiritum Filii sui in corda vestra clamentem : Abba,*

Pater. Itaque jam non est servus, sed Filius! » Oui, notre auteur a eu raison de le dire, et répétons-le avec lui : « *Gratia nihil aliud est quam filiatio Dei in homine posita, ex qua nova qualitas novæque relationes exurgunt* ». D'un étranger vous pouvez faire un ami, un frère : il peut s'établir réellement entre vous une nouvelle relation dans une brûlante amitié : et Dieu ne le pourrait pas ? Le cœur le plus puissamment aimant se trouverait ainsi privé du bonheur d'avoir des enfants d'adoption et des amis : « *Jam non dicam vos servos, sed amicos?* » Quelle lacune laisserait dans le plan divin de la création l'absence de ce surnaturel ! Voilà votre Fils éternel, voilà des créatures insensibles, voilà des serviteurs, mais où sont les *amis*, ou les *fils adoptifs?* C'est à vous, Seigneur, que s'applique encore plus qu'à l'homme cette parole de l'*Imitation* : « *Sine amico non poteris bene vivere* ».

Tel est le surnaturel : grande et belle notion destinée à se compléter quand nous parlerons du splendide mystère de la *grâce habituelle*, qui en est l'essence. Devant cet exposé, tombent toutes les confusions. Non, le *surnaturel* n'est ni le *mysticisme*, ni le *miraculeux*, ni le *suprasensible*, ni le *mystérieux*, ni le *progrès*. Tombent aussi toutes les fausses définitions, définitions charnelles, si l'on pouvait parler ainsi, créées par des hommes réputés supérieurs, mais en réalité dépourvus de notions théologiques. Si vous rejetez les affirmations de notre science, du moins ne les altérez pas.

Dans cette notion pas plus que dans ce fait, il n'y a rien qui répugne : cette idée et cette réalité sont même conformes à la loi de combinaison, de croisement et d'assimilation. Elles sont extrêmement dignes de la bonté et de la puissance du Seigneur. Cela est tellement vrai, que toujours le genre humain, les génies en tête, a cru à une pénétration toute spéciale, à une habitation de l'homme par Dieu. Non, il n'y a rien ici qui puisse offenser la raison. Le surnaturel, on l'a senti. Qui aux jours purs, aux moments saints de sa vie, n'a pas éprouvé sensiblement la présence particulière de Dieu en son cœur? Qui n'a goûté, une fois ou l'autre, des joies incomparables qui n'étaient certainement pas de la terre? On l'a vu ; des effets nouveaux dans la

vie des saints sont venus montrer qu'un principe nouveau avait été placé dans l'homme. Cela soit dit sans parler de l'autorité suprême qui nous assume l'existence du fait du surnaturel.

Du reste, dans un siècle où l'on donne droit d'asile à toutes les erreurs, l'idée du surnaturel, s'il en était une, serait encore assez glorieuse, assez consolante et assez douce à l'homme, pour qu'on ne la bannît pas avec une précipitation si ignominieuse pour les philosophes qui se la permettent. « *La solution d'une telle question n'est pas scientifique, et la science indépendante la suppose entièrement résolue.* »

Tant pis alors pour la science indépendante, et surtout tant pis pour ceux qui la *croient* avec une facilité si humiliante. Cette question est la *première* de toutes les questions *scientifiques*, et la science indépendante de préjugé ou de telle autre chose que nous n'indiquerons pas ici, la tient pour *entièrement et catholiquement résolue.* Quelle peine et quelle frayeur, tout à la fois, on éprouve en voyant les questions les plus formidables, qui résument les plus sérieux intérêts que l'homme puisse avoir ici-bas et dans la vie à venir, questions approfondies et résolues par les hommes les plus éminents et par le genre humain en masse, les questions définies par la sainte Eglise qui, à tout point de vue est et sera toujours une très-grave autorité doctrinale, tranchées avec une si surprenante et si coupable étourderie, avec un aplomb si injustifiable! Qui donc a résolu ce point de doctrine, où, quand et par quels arguments inconnus l'a-t-on résolu? Pourquoi tenir dans l'ombre, pourquoi ne pas prêcher sur les toits cette découverte décisive appelée à donner à la vie du genre humain une direction opposée? Nous voudrions bien croire sur parole, mais l'affaire est trop grave pour ne pas nous entourer de toutes les lumières nécessaires, et ne pas employer toutes les ressources de la prudence. Honnissez le surnaturel, si cela vous plaît; mais laissez-nous l'admettre jusqu'à preuve du contraire, et nous verrons à la fin qui se sera trompé. « *Qui credit cito levis est corde.* »

Les réflexions qui précèdent nous font comprendre les autres termes employés dans la définition de la grâce. Evidemment, c'est *Dieu* seul qui peut la produire, lui seul peut donner une telle participation de sa

vie et se constituer des enfants adoptifs par l'efficacité de son propre Esprit. La *créature raisonnable* est seule capable de recevoir cette adorable effusion.

Mais, comme la sagesse considère la fin en toutes choses, Dieu ne fait un fils adoptif de celui qui est son serviteur que pour en faire le *cohéritier* de son Fils par nature, ayant par grâce ce que le véritable Fils a de droit. Le Fils voit le Père et lui est semblable par la grâce ; la créature verra Dieu et lui sera semblable, et sera associée par une participation réelle à la vie des Personnes divines. C'est là ce que les théologiens appellent *ordo ad vitam æternam*. Si la rose était appelée à vivre de la vie intellectuelle, il faudrait qu'elle reçût des qualités nouvelles, des moyens autres qui la missent à même de pouvoir vivre de cette vie. Ainsi en est-il pour l'homme. Appelé à la vision *intuitive* de Dieu, il lui faut des moyens nouveaux et plus élevés qui le montent au-dessus de son niveau ordinaire. La connaissance et l'amour naturels qu'il a de Dieu, ne lui feraient atteindre cet être adorable que d'une manière humaine et naturelle, comme *auteur de la nature*. Il lui faut une connaissance, un amour plus élevé, qui le conduisent à ce Dieu, envisagé comme *auteur de la gloire. Cohæredes autem Christi.* Ce point a pour développements nécessaires les chapitres relatifs à la grâce actuelle, aux vertus et à la vision intuitive. Il a pour base la condamnation de cette proposition : « *Anima non indiget lumine gloriæ ipsam ad Deum videndum elevante* ».

Quelle ampleur dans ce dogme de foi catholique qui constitue la définition de la grâce ! Toute la théologie s'y trouve renfermée, avec la vie du chrétien.

N.-C. Le Roy.

CHEMIN DE LA CROIX.

Décision de la Sacrée Congrégation par rapport à la méditation requise pour gagner les indulgences attachées à l'Exercice du Chemin de la Croix.

Dans son Numéro du mois d'avril dernier, la *Revue Catholique* (de Louvain) a publié un article intitulé : CHEMIN DE LA CROIX, et traitant cette double question : « La méditation sur la Passion du Sauveur est-elle une condition indispensable pour gagner les indulgences ? — Cette méditation doit-elle avoir pour objet chacun des mystères représentés par les quatorze stations ? »

A l'occasion de cette dernière question, deux ouvrages publiés par deux Pères de la Congrégation du Très-Saint-Rédempteur (1) ont été signalés par l'auteur de l'article comme avançant une opinion qui « ne lui paraît plus soutenable, à savoir, « que les personnes qui sont incapables de méditer sur les souffrances de Jésus-Christ selon l'ordre des quatorze stations, peuvent gagner les indulgences en méditant sur la Passion *selon leur capacité* ».

Plus loin, le signataire de l'article émet l'opinion que la distinction entre le personnes capables et incapables de méditer selon l'ordre des quatorze stations, n'est pas admissible.

Enfin, il termine en disant que les personnes qui sont incapables de faire quelques considérations sur chacun des mystères de la Passion présentés dans l'ordre des quatorze stations, ne peuvent nullement gagner les indulgences, et que le Chemin de la Croix et ses indulgences ne sont pas à leur portée.

Cette conclusion pouvait et devait avoir, dans la pratique, des conséquences aussi importantes qu'étendues, surtout pour les personnes d'une condition inférieure. Pour éviter des discussions inopportunes, nous avons pris le parti d'en référer immédiatement à l'autorité compé-

(1) *Trésor spirituel*, par le P. Ulrich, 1863.— Le *Petit Trésor spirituel*, par un P. Rédemptoriste.

tente, en soumettant la question à la Sacrée Congrégation des Indulgences. Or, voici sa réponse textuellement et intégralement reproduite.

Dubia circa meditationem Passionis Domini requisitam ad lucrandas indulgentias exercitio Viæ Crucis adnexas.

Ex variis decretis constat, ad lucrandas indulgentias exercitio Viæ Crucis coram stationibus facto adnexas, *necessariam esse Christi Domini Passionis meditationem.*

Insuper, S. Congregatio Indulgentiarum, decreto de die 16ª februarii 1839 (Prinzivalli, *Decreta authentica,* n. 487, pag. 409 ad 1 et 2), declaravit : has indulgentias concessas esse, non ob Christi Domini Passionis meditationem contemplandam in genere, sed taxative *pro meditatione illarum stationum quatuordecim*, quæ a fidelibus generaliter cognoscuntur, nec istis stationibus alias subrogari posse.

Porro idem decretum (*loco cit.* ad 3), confirmavit monitum jussu Clementis XII emissum, videlicet : « *Che alle persone semplici basterà il pensare in qualche modo, conforme alla loro capacità, alla suddetta Passione.* »

Huic decreto S. Congregationis Indulgentiarum de die 16ª februarii 1839 inhærens, auctor libri cui titulus : *Trésor spirituel* (ab eadem S. Congregatione sub de 2ª augusti 1862 approbati), conditionem circa Passionis Domini meditationem requisitam, sequenti modo exposuit (pag. 235 et 236, nota 2°) : « Secunda conditio (ad lucrandas « Indulgentias) est *Meditatio Passionis Domini, juxta propriam capa-* « *citatem* (*Decreta authentica*, 16 febr. 1839, n° 487, ad 3, pag. « 410). — Secundum idem decretum (ad 1, pag. 409), non sufficit, « ut affirmant aliqui auctores, meditatio Passionis in genere ; hæc « meditatio fieri debet *super mysteriis Passionis in 14 stationibus in-* « *dicatis*. — Unde sequitur, quod personæ *capaces* meditandi Passio- « nem Domini *juxta ordinem* 14 stationum, ad hanc meditationem « teneantur ; personæ vero hujusce meditationis *incapaces*, indulgen- « tias lucrari possunt, *meditando Passionem juxta propriam capaci-* « *tatem.* »

Hanc autem expositionem scriptor quidam in Ephemeride inscripta : *Revue Catholique de Louvain, avril* 1866, nuper aggressus est tanquam parum conformem decreto supra citato de die 16ª februari

1839 ; — contendens prædictam distinctionem inter personas *capaces* et *incapaces* meditandi *juxta ordinem* 14 *stationum* admitti nequire, sed a fidelibus qui incapaces sunt quasdam considerationes instituendi supra singula mysteria Passionis, juxta ordinem 14 stationum, minime acquiri posse indulgentias.

Cum itaque multum intersit ut in praxi clare cognoscatur, quonam in sensu accipienda sint verba supradicti decreti : « *Alle persone* SEMPLICI *basterà il pensare* IN QUALCHE MODO, CONFORME ALLA LORO CAPACITA, *alla suddetta passione* » — ne fideles, præsertim rudioris conditionis, defraudentur indulgentiis huic sancto exercitio adnexis, sequentia dubia humiliter proponuntur :

1° Utrum personæ *simplices*, de quibus in supradicto decreto, intelligi possint personæ *incapaces* meditandi Passionem Domini *juxta ordinem et seriem quatuordecim stationum*? — Et quatenus affirmative.

2° Utrum ad lucrandas indulgentias, talibus personis simplicibus seu incapacibus sufficiat ut, percurrendo quatuordecim stationes, *meliori quo possunt modo cogitent de Passione Domini, licet expresse cogitationem suam non dirigant ad* SINGULA *mysteria Passionis* JUXTA ORDINEM QUATUORDECIM STATIONUM (maxime cum hoc exercitium Viæ Crucis fiat a personis quæ libro uti nequeunt, vel coram 14 crucibus absque imaginibus) ? — Et quatenus affirmative, ut videtur ex verbis citati decreti : « *Alle persone semplici*, etc. »

3° Utrum supradicto decreto consentanea (ut videtur) explicatio et distinctio quæ habetur in libro inscripto : *Trésor spirituel*, cujus verba jam supra relata sunt?

Præfatis dubiis satis clare responsum est per sequens decretum S. Congregationis Indulg^{m}., nempe AFFIRMATIVE :

Montis Regalis. — 3° An sit necessarium pro consideratione hujusmodi mysteriorum Passionis (Viæ Crucis) nonnullas meditationes, preces et adspirationes componere eisdem mysteriis correspondentes ? — S. Congregatio, die 16 februarii 1839, respondit : Negative quoad necessitatem ; expediens tamen erit legere meditationes seu preces illis Passionis mysteriis correspondentes ; sic enim habet citatum monitum jussu Clementis XII emissum : « Che praticandosi l'esercizio della Via « Crucis, non è necessario recitare 6 Pater et Ave ad ogni stazione,

« come alcuni suppongono, ma basti meditare, benchè brevemente, la « Passione del Signore, che è l'opera ingiunta per fare acquisto delle « sante indulgenze, ed *alle persone semplici basterà il* PENSARE *in* « *qualche modo, conforme alla loro capacità, alla suddetta Passione,* « benchè si essortino tutti, *senza però obligarli*, a recitare un Pater « et Ave ad ogni Croce, e fare un atto di contrizione, comforme all' « uso introdotto. »

Quam resolutionem S. Congregationis Indulgentiarum testor ego subscriptus asservari in regestis ejusdem S. Congregationis. In fidem.

Datum Romæ ex Secretaria S. C. Indulg., die 27ª junii 1866.

L. S. PHILIPPUS CANUS COSSA, substitutus.

(Emi Cardis PANEBIANCO,
S. Cong. Indulg. Præfecti).

Par suite de cette décision, il reste établi :

1° Que sous la dénomination des personnes *simples*, pour lesquelles il suffit, d'après le décret du 16 février 1839, « de réfléchir de quelque manière sur la Passion, *selon leur capacité,* » on peut comprendre les personnes *incapables* de méditer la Passion du Sauveur d'après l'ordre des quatorze stations.

2° Que, pour ces personnes *simples* ou *incapables*, il suffit de parcourir les quatorze stations, en réfléchissant de leur mieux à la Passion du Sauveur, alors même qu'elles ne considèreraient pas chacun des mystères présentés dans l'ordre de ces quatorze stations.

3° Que l'explication et la distinction présentées dans le *Trésor spirituel* (pages 235 et 236, note 2) sont conformes au décret ci-dessus mentionné, et que, par conséquent, l'opinion émise par l'auteur sur ce sujet n'est point erronée.

En somme, on doit, ce nous semble, se réjouir à la pensée que les immenses et inappréciables avantages spirituels, attachés à l'exercice éminemment populaire da Chemin de la Croix, soient étendus et rendus accessibles au plus grand nombre possible de fidèles.

J.-J. *de la Congr. du T.-S. Rédempteur*.

(Extrait de la *Reuve catholique* de Louvain).

CHRONIQUE.

1. Nous lisons dans divers journaux la déclaration suivante, souscrite par M. Hugonin, évêque nommé de Bayeux :

« Cum ego infrascriptus ab Eminentissimo et Reverendissimo D. Archiepiscopo Myrensi, Nuntio Apostolico in Gallia, acceperim, doctrinam, quam in meo opere philosophico super Ontologismum (*Études philosophiques.— Ontologie*) exposui, a Sancta Apostolica Sede improbari, utpote quæ præsertim, sive explicite, sive implicite, illis propositionibus faveat, quas sancta Romanæ et Universalis iuquisitionis Congregatio anno 1861 tuto tradi non posse decrevit, ego ipse, nulla interposita mora, libere ac sponte declaro, me, prædictam doctrinam, eodem prorsus modo ac Sancta Sedes censuit uti a sanis philosophiæ principiis plus minusve aberrantem tenere, et improbare ; simulque promitto me, quantum in me erit, in posterum curaturum, ne ea amplius in scholis tradatur. »

« Datum Parisiis die 13 octobris 1866.

2. Nous consacrerons prochainement un article à la traduction des Œuvres de S. Alphonse de Liguori, qui paraît à la librairie Casterman, sous les auspices du T. R. P. Recteur majeur de la Congrégation du Très-saint Rédempteur. Le P. Dujardin s'occupe depuis plusieurs années de la partie ascétique. Le P. Jules Jacques vient d'être chargé de la partie dogmatique : deux volumes sur sept qui doivent la composer ont déjà vu le jour. Nous nous empressons de recommander dès à présent cette précieuse collection aux membres du clergé comme aux fidèles.

3. Nous venons de recevoir la troisième partie du *Breviarium Philosophiæ scolasticæ* de M. l'abbé Grandclaude. Ce volume contient la Morale et un abrégé de l'histoire de la Philosophie. On se rappelle le jugement flatteur porté sur cet ouvrage par la célèbre Revue romaine, la *Civiltà Cattolica* (V. *Revue*, t. VIII, p. 602). Les trois volumes sont en vente à Paris, chez Lethielleux (pr. 9 fr.).

E. HAUTCŒUR.

TABLE DES MATIÈRES.

Pages.

DE LA FREQUENTE COMMUNION, par le R. P. MONTROUZIER S. J. 5, 97, 201
DE L'ABSOLUTION DES RÉCIDIVISTES, Observations par un professeur de théologie 29
PROBLÈMES DE PHILOSOPHIE MORALE. — LA FIN DERNIÈRE, par le R. P. MARIN DE BOYLESVE. 34
COUP D'ŒIL LOGIQUE ET MYSTIQUE SUR LA RAISON, par le MÊME. 530
L'ÉGLISE ET L'ANGLICANISME (5e, 6e et 7e article), par M. l'abbé J.-I. SIMONIS. 46, 298, 435
LE PSAUME *IN EXITU*, par M. l'abbé BERTON. 222
UN PROCÈS DE CANONISATION, par M. l'abbé J. DIDIOT. . . . 233
QUESTIONS MORALES, par M. l'abbé CRAISSON 81, 259
ÉTUDE CRITIQUE SUR LES ÉVANGILES (5e et 6e articles), par M. l'abbé VILMAIN. 188, 518
ORIGÈNE EXÉGÈTE, par M. G. CONTESTIN 155, 336, 489
LE PAPE ET LE CONCILE GÉNÉRAL, par M. l'abbé D. BOUIX . 289, 414
RÉPONSES A QUELQUES QUESTIONS SUR L'ÉTAT RELIGIEUX, par M. l'abbé CRAISSON. 345
RELATION DU SAINT-ESPRIT AVEC LA TRADITION DIVINE DE LA FOI, par MGR MANNING 385
LE RITUALISME ANGLICAN, par M. l'abbé LEBRETON. 444
JURISPRUDENCE CANONIQUE par M. l'abbé FRIZON 86, 192, 455
EXAMEN DE L'INTRODUCTION AUX CÉRÉMONIES ROMAINES DE M. L'ABBÉ BOURBON (9e, 10e, 11e, 12e et 13e articles), par M. l'abbé P. R.. . . . . 65, 172, 248, 352, 462
SOLUTION DE QUELQUES QUESTIONS LITURGIQUES, par le MÊME. 92
DU CHEMIN DE LA CROIX, par M. l'abbé N.-C. LE ROY. . . . 270, 373
LES VŒUX DES RELIGIEUSES EN AMÉRIQUE, par le MÊME. . . 476
LA QUESTION DE LOUVAIN. 197
LA DISCIPLINE, par M. l'abbé H. GIRARD. 483
UNE THÉOLOGIE NOUVELLE, par M. l'abbé MARTHY. 556
DE LA PREMIÈRE COMMUNION DES ENFANTS, par M. l'abbé RICHAUDEAU. 556
QUESTIONS RELATIVES AU SACREMENT DE CONFIRMATION, par le R. P. MONTROUZIER S. J. 566
LA GRACE DIVINE, par M. l'abbé N.-C. LE ROY. 580
DÉCISIONS de la S. C. des Rites. 94
— de la S. C. des Indulgences. 283, 481, 592
BIBLIOGRAPHIE. 198, 199, 284
CHRONIQUE, par M. l'abbé HAUTCŒUR. 95, 286, 487, 596
— par M. l'abbé H. GIRARD 384

TABLE ALPHABÉTIQUE.

ALZOG. — *Éléments de Patrologie*, 96.

ANGELUS. — Décision qui le concerne, 481.

ANGLICANISME (l'Église et l'), 46 ss., 289 ss., 435 ss. (V. la table du tome précédent). — De l'Unité de l'Église, 46. — L'Unité de l'Église dans l'Écriture, 54. — Tous les caractères de l'Église demandent qu'elle soit une, 58. — La supériorité du Pape, condamnation des églises nationales, 61. — La fin de l'Église demande l'unité, 299. — L'unité de l'Église est une conséquence de sa nécessité, 309, — ainsi que de sa nature et de sa dignité, 435. — V. *Ritualisme*.

ANTONELLI (le cardinal). — *Lettre sur l'administration des sacrements aux enfants*, 220.

AUTEL PRIVILÉGIÉ. — Décision de la S. C. des Indulgences, 481.

BLUTEAU (l'abbé). — *Catéchisme d'après S. Thomas*, 284.

BOUIX (le P. M.). — *Traité de l'amour de Dieu*, de S. François de Sales, 487.

BOURBON (l'abbé). — Introduction aux cérémonies romaines, 65 ss., 172 ss., 248 ss., 559 ss., 462 ss. (V. la table du tome précédent).

CALICE (du), 462.

CANONISATION. — Un procès de canonisation au XVIIe siècle, 233 ss. — Observations du P. Cornel sur les *Actes de l'Église de Milan* de saint Charles, 234. — Observations du chanoine Altieri, 236.

CARON (l'abbé). — *Méthode facile pour apprendre le plain-chant*, 384.

CHAIRE (de la), 367.

CHARLES BORROMÉE (saint). — La Discipline, 483. — V. *Canonisation*.

CHEMIN DE LA CROIX (du), 270 ss., 373 ss. Origine et progrès de cette dévotion, 270. — Du pouvoir nécessaire à l'érection du Chemin de la Croix, 273. — Formalités requises pour chaque érection, 276. — Des stations et des croix qui les indiquent. Manière de les poser et de les bénir. Questions diverses qui s'y rapportent, 278. — Manière de faire le Chemin de la Croix processionnellement avec tout le peuple, 373. — Manière de le faire en particulier. Conditions requises pour gagner les indulgences, 376. — Des crucifix auxquels sont attachées les indulgences du Chemin de la Croix, 381. — Déc. de la S. C. sur la méditation réquise pour gagner les indulgences, 592.

COMMUNION (de la fréquente), 5 ss., 97 ss., 202 ss. — Historique et état de la question, 5. — De l'esprit de l'Église par rapport à la fréquente communion, 12. — Dispositions de convenance requises pour la fréquente communion, 97. — Conformité de la doctrine précédente avec celle de saint Liguori, 202. — Réponse aux objections, 214. — Première communion des enfants, 556.

CIBOIRE (Du), 465.

CONCILE GÉNÉRAL.— V. *Pape*.
CONFESSION.— Décision de la S. C. des Évêques et des Réguliers, 192.
CONFIRMATION. — Est-elle nécessaire ou obligatoire sous peine de péché? 566. — En quoi consiste le mépris de ce sacrement? 572. — A quel âge peut-on le recevoir? 573. — L'usage des parrains est-il de rigueur? 573.
CONFRÉRIES.— Décision de la S. C. des Indulgences, 482.
CRAISSON (l'abbé).— *Elementa juris canonici ad us. semin.*, 286, 487.
CRÉDENCE (de la), 69.
DÉCISIONS de la Congrégation du Concile, 86, 455 ; — de la Congrégation des Rites, 94 ; — de la Congrégation des Evêques et Réguliers, 192, 476 ; — de la Congrégation des Indulgences, 283, 485, 592 ; — de la Congrégation de l'Index, 95.
DION (l'abbé). — *Tractatus de Gratia Christi*, 580.
DISCIPLINE (de la), 483.
ÉGLISE.— V. *Anglicanisme, Saint-Esprit.*
ÉVANGILES (Étude critique sur les), 108 ss., V. la table du Tome précédent.— Évangiles apocryphes, 118.— Leur origine, 122.— L'Église les a réprouvés, 130. — Variantes, 139. — Comment l'Église y a remédié, 142.— Anciens manuscrits, 144. — Exemplaires les plus corrects des Evangiles, 145.— La Vulgate, 149. — Attaques du rationalisme contemporain, 503. — Tradition qui confirme leur authenticité, sa valeur, 515.
FIN DERNIÈRE (la), au point de vue philosophique, 34 ss.
FOLLIOLEY (l'abbé). — *Histoire de la Litt. fr. au XVII$_e$ siècle*, 96.
FONTS BAPTISMAUX, 369.
GRACE. — Considérations sur ce dogme, 580.
GRANDCLAUDE. — *Breviarium philosophicæ scholasticæ*, 596.
HIRIART (l'abbé). — *Monita liturgica*, 384.
INDEX.— Livres mis à l'Index, 95.
LIGUORI (saint Alphonse de). — Traduction de ses œuvres, 596.
LITURGIE. — Solution de quelques questions liturgiques, 92. — *Compendium Cæremoniarum*, 96.— V. *Autel, Bourbon, Calice, Chaire, Crédence, Hiriart, Luminaire, Messe, Ostensoir, Sacristie, Sanctuaire, Stalles.*
LOGIQUE (Coup d'œil sur la), 530.
LOUVAIN.— Lettre du cardinal Patrizzi sur la question de Louvain, 197.
LUMINAIRE (du) dans les églises, 361.
MARIAGE.— Le domicile et le quasi-domicile, 455.
MAUREL (le R. P.).— *Livre des Congréganistes de la S. Vierge*, 488.
MESSE *pro populo*, 86.—Solution de quelques questions concernant la célébration de la messe, 92.— Messe à un autel privilégié, 481.
MISSEL.— Edition nouvelle de Malines, 487.
MONSABRÉ (le R. P.). — *Conférences de Saint-Thomas d'Aquin*, 198.

ONTOLOGISME. — Déclaration souscrite par M. Hugonin, 496. V. *Louvain*.

ORATOIRE.— Droit du curé sur un oratoire public de sa paroisse, 86.

ORIGÈNE exégète, 155 ss., 320 ss., 489 ss. — Conduite des Pères et des écrivains ecclésiastiques contemporains à l'égard d'Origène, 156. — Esprit et méthode d'Origène dans l'interprétation des saintes Écritures, 159. — Le sens littéral des Écritures, 320. — Le sens spirituel a sa base dans le sens littéral, 333. — Le sens littéral ne doit pas être absorbé par le sens spirituel, 338. — Origène a-t-il réellement appliqué ces principes? Imputations contraires, 489.

OSTENSOIR (de l'), 469.

PAPE (le) et le Concile général, 289 ss., 414 ss. — Le véritable état de la question, 290. — Nouveauté de l'opinion qui attribue au Concile la supériorité sur le Pape. Elle date du XIVe siècle, 414. — Supériorité du Pape sur le Concile sans le Pape, 429.

PHILOSOPHIE.— Son importance, 287. — V. *Fin dernière*.

PICHERIT (l'abbé).— *De la Vanité du monde et des richesses*, 188.

PSAUME.— Le Psaume *In exitu*, 222.

RÉCIDIVISTES. — Lettre au Directeur de la *Revue*, 29.

RELIGIEUX.— Réponse à quelques questions sur l'état religieux, 345 ss. — Des vœux de religion, *ibid.*— Dispense des vœux, 351.—Droits des supérieurs dans les communautés de femmes, 352.— Droits des supérieures, 356. — Droits des communautés, 357. — Vœux des religieuses en Amérique, 476.

RENAUDET (l'abbé). — *Theologiæ dogmaticæ elementa*, 536.

RITUALISME ANGLICAN (le), 444 ss. — Imitation des pratiques catholiques. Appréciation du *Times* à ce sujet, 445.

ROSSET.— *Prima principia scientiarum*, 286.

SACRISTIE (de la), 371.

SAINT-ESPRIT (Relation du) avec la Tradition divine de la Foi, 385 ss. — Renaissance du Catholicisme en Angleterre, 386. — La question posée entre l'Église Catholique et les sectes est une question de principes, 388. — Infaillibilité de l'Église et immutabilité de sa doctrine, 390. — Vanité des nouvelles prétentions de la réforme, 400.— Admirable édifice de la Théologie catholique, 409.

SANCTUAIRE (du) et du chœur, 65.

SARRA.— *Memoriale theologiæ moralis*, 384.

SCAPULAIRE. — Décision de la S. C. des Indulgences, 283.

SÉMINAIRE français à Rome, 286.

SÉPULTURE, 93.

STALLES et sièges des églises, 174, 248.

THÉOLOGIE MORALE, 80 ss., 239 ss. — *De Castitate*, 80. — *De Stupro*, 239.

Arras. — Typ. ROUSSEAU-LEROY, rue Saint-Maurice.